

**„Dass doch ein Sinn erkennbar ist in all dem Geschehen.“ –
Wie Mitarbeiter aus Pflege und Medizin über Hoffnung
reden. Anregungen für die Begegnung zwischen Kirche und
Gesellschaft.**

Dissertation
zur Erlangung des Grades
der
Doktorin der Theologie

Dem Fachbereich der Evangelischen Theologie der Universität Hamburg
Vorgelegt von
Hilma Keitel, Celle

Hamburg, den 5. April 2006

Erstgutachter/im Fach Praktische Theologie: Professor Dr. H.- M. Gutmann
Zweitgutachter/im Fach Systematische Theologie: Professor Dr. J. Dierken

Tag der mündlichen Prüfung: 5. Juli 2006

1	EINLEITUNG	5
2	DIE THEMENFINDUNG - EIN LERNPROZESS IN DEUTSCHEN KRANKENHÄUSERN	15
2.1	ETHISCHE ASPEKTE DER ARBEIT IN KRANKENHÄUSERN	15
2.1.1	Klinische Arbeit ist handwerklich-technisches Können und anspruchsvolle Beziehungsarbeit	16
2.1.2	Klinische Arbeit beinhaltet auch moralische Entscheidungsfindung	17
2.2	TECHNOLOGISCHE ENTWICKLUNG - EXISTENTIELLE KONSEQUENZEN	17
2.3	DIE AMBIVALENZ TECHNOLOGISCHEN FORTSCHRITTS IN DER MEDIZIN	18
2.4	ETHISCHE GRUNDSATZENTSCHEIDUNG - KONKRETE UMSETZUNG AM KRANKENBETT	20
2.5	DER ANLASS ETHISCHER FRAGESTELLUNGEN - SENSATIONELLE MEDIZINTECHNOLOGIEN UND ALLTÄGLICHE KRANKHEITSSITUATIONEN.....	21
2.6	DIE AUSWIRKUNGEN VERSTÄRKTEN WIRTSCHAFTLICHEN DENKENS UND DIE NOTWENDIGKEIT ZUR ETHISCHEN ENTSCHEIDUNGSFINDUNG	22
2.7	KULTURELLE VERÄNDERUNGEN DURCH FINANZIELLE BEDINGUNGEN	24
2.8	VERUNSICHERUNG DES BERUFLICHEN SELBSTVERSTÄNDNISSES	26
2.9	SIND SICH KLINIKMITARBEITER DER ETHISCHEN UND EXISTENTIELLEN ANFORDERUNGEN IHRES BERUFES BEWUSST?.....	26
2.10	FAZIT: DIE NOTWENDIGKEIT ZUR WERTEORIENTIERUNG IM KLINISCHEN ARBEITSALLTAG	27
3	EINE BEFRAGUNG ZUR ETHISCHEN ORIENTIERUNG VON MITARBEITERN AUS ÄRZTESCHAFT UND PFLEGE, DIE ZU DEM THEMA HOFFNUNG FÜHRTE.....	29
3.1	DIE INTERVIEWS ÄNDERN DAS THEMA	29
3.2	MATERIAL UND METHODEN	30
3.3	ZUSAMMENFASSENDE DARSTELLUNG UND DEUTUNG DER HOFFNUNGSASPEKTE AUS DEN INTERVIEWS	33
3.4	EINORDNUNG UND DEUTUNG DER HOFFNUNGAUSSAGEN	37
3.4.1	Hoffnung auf der Ebene beruflichen Alltags	40
3.4.1.1	Hoffnung und Beziehung	41
3.4.1.2	Hoffnung und Wertschätzung	46
3.4.1.3	Hoffnung und soziale Vernetzung.....	49
3.4.1.4	Hoffnung und Arbeitsbedingungen.....	52
3.4.1.5	Berufliche Identität	56
3.4.1.6	Impulse des Redens von Krankenhausmitarbeitern über ihre alltäglichen Hoffnungen für das christliche Reden über Hoffnung.....	66
3.4.2	Hoffnung in bezug auf das Leben und die Welt als Ganze	66
3.4.2.1	Hoffnungsbilder in christlichem Kontext.....	67
3.4.2.2	Hoffnungsbilder, die sich nicht einer bestimmten Tradition zuordnen	70
3.4.2.3	Hoffnungsbilder, die sich explizit von einem christlichen Kontext abgrenzen wollen.	74
3.4.2.4	Impulse aus den Hoffnungsbildern, die über den umfassenden Sinn menschlichen Lebens sprechen	79
3.4.3	Der Zusammenhang zwischen den alltäglichen Hoffnungen und der umfassenden Lebenshoffnung	79
3.4.3.1	Hoffnung in der Psychosomatik.....	82
3.4.3.2	Impulse der psychosomatischen Perspektive auf das Thema Hoffnung für das christliche Reden von Hoffnung.....	90
3.4.3.3	Hoffnung und Wahrheit am Krankenbett.....	91
3.4.3.4	Impulse des Redens über Hoffnung im Rahmen des Themas „Wahrheit am Krankenbett“ für die Theologie und die Kirche	98
3.4.4	Hoffnung als Überschreitung des Gegebenen – Transzendenz.....	100
3.4.4.1	Impulse.....	103
3.5	ERGEBNIS AUS DER BEFRAGUNG VON KRANKENHAUSMITARBEITERN ÜBER HOFFNUNG: DER ETHISCHEN ORIENTIERUNG LIEGT EINE ‚RELIGIÖSE TIEFENORIENTIERUNG‘ ZUGRUNDE	103

3.6	IMPULSE AUS DER BEFRAGUNG FÜR DIE THEOLOGIE	108
4	THEOLOGISCHE REFLEXION ZUR BEGEGNUNG ZWISCHEN CHRISTENTUM UND SÄKULARER WELT	112
4.1	DIETRICH BONHOEFFERS GEDANKEN ZUR BEGEGNUNG ZWISCHEN THEOLOGIE UND WELT IN SEINEM KONZEPT DER RELIGIONSLOSEN INTERPRETAION FÜR DIE MÜNDIGE WELT.....	113
4.1.1	Skizze des theologischen Entwicklungsweges, der Bonhoeffer zu einem Vorschlag der nicht-religiösen Intepretation für eine mündige Welt gebracht hat	113
4.1.1.1	Christologisches Denken auf Kirche bezogen und begrenzt.....	114
4.1.1.2	Jesus Christus nicht mehr ohne Welt	117
4.1.2	Theologie als nicht-religiöse Interpretation in einer mündigen Welt.....	118
4.1.2.1	Fragmentarisches Denken – ein dem Kreuz Jesu Christi entsprechendes Denken..	120
4.1.2.2	Der Ausgangspunkt von Bonhoeffers Konzept der nicht-religiösen Interpretation für eine mündige Welt	122
4.1.2.3	Was heißt mündig?.....	124
4.1.2.4	Was heißt Interpretation?	132
4.1.2.5	Was heißt für Bonhoeffer „nicht-religiös“?	133
4.1.2.6	Zusammenfassung von Bonhoeffers Konzept einer nicht-religiösen Interpretation in einer mündigen Welt.	142
4.1.3	Offene Fragen	146
4.2	DIALOG ZWISCHEN DER KIRCHE UND DER NICHTKIRCHLICHEN GESELLSCHAFT – I EINSICHTEN UND IMPULSE AUS BONHOEFFERS THEOLOGISCHEM KONZEPT EINER ‘NICHTRELIGIÖSEN INTERPRETATION FÜR EINE MÜNDIGE WELT’	149
4.2.1	Fazit	160
4.3	KARL RAHNERS REDEN VOM ANONYMEN CHRISTENTUM.....	161
4.4	KARL BARTHS DOPPELTER HERMENEUTISCHER ZIRKEL.....	169
4.5	PAUL TILLICH – „DAS HEILIGE UMFASST SICH SELBST UND DAS PROFANE“	175
4.6	JÖRG DIERKEN - IDENTITÄT ENTSTEHT IN DER BEGEGNUNG MIT DEM ANDEREN UND KOMMT IN GEWISSEHEIT UND ZWEIFEL ZUM AUSDRUCK.....	188
4.7	HENNING LUTHER: RELIGION IN DEN BEGEGNUNGEN DES ALLTAGS	193
4.8	WILHELM GRÄB – DIE RELIGIÖSE BILDUNGSAUFGABE DER KIRCHE	200
4.9	DIALOG ZWISCHEN DER KIRCHE UND DER NICHTKIRCHLICHEN GESELLSCHAFT - II DAS THEMA DER BEGEGNUNG ZWISCHEN CHRISTLICHEM GLAUBEN UND MODERNEM LEBEN AUS THEOLOGISCH-SYSTEMATISCHER SICHT.....	205
4.9.1	Das Wahrnehmen des Anderen - um Gottes Willen, um des anderen Menschen willen, um der eigenen religiösen Identität willen	206
4.9.2	Folgerungen – Die Begegnung mit der säkularen Welt als inhaltliche Herausforderung für das Christentum.....	224
4.9.3	Ausblick	232
5	DAS PARADIGMA DER GEGENSEITIGKEIT – BEGEGNUNG ZWISCHEN DER KIRCHE UND DER NICHTKIRCHLICHEN WELT AUS SEELSORGERLICHER PERSPEKTIVE	235
5.1	D. STOLLBERG - WAHRNEHMEN UND ANNEHMEN.	237
5.2	JOACHIM SCHARFENBERG - SEELSORGE ALS GESPRÄCH.....	243
5.3	MARTIN NICOL - GESPRÄCH ALS SEELSORGE	250
5.4	HENNING LUTHER – SEELSORGE IM ALLTAG	258
5.5	PETER BUKOWSKI - DIE BIBEL INS GESPRÄCH BRINGEN.	266
5.6	MANFRED JOSUTTIS – SEELSORGE IN DER WIRKUNGSMACHT DES HEILIGEN.....	272
5.7	DIALOG ZWISCHEN DER KIRCHE UND DER NICHTKIRCHLICHEN GESELLSCHAFT – III PARADIGMA DER GEGENSEITIGKEIT - DIE BEGEGNUNG MIT DEM ANDEREN AUS DER SEELSORGERLICHER PERSPEKTIVE	280
6	IMPULSE FÜR EINEN DIALOG ÜBER HOFFNUNG	293
6.1	DER ZUSAMMENHANG ZWISCHEN DEN HOFFNUNGEN DES ALLTAGS UND DER FRAGE NACH DEM UMFASSENDEN SINN DES LEBENS	298

6.2	ESCHATOLOGIE.....	301
6.3	HOFFNUNG UND SOZIALETHIK - EIN BÜNDNIS ZWISCHEN KIRCHE UND GESELLSCHAFT IN FRAGEN DER SOZIALEN GESTALTUNG.....	304
6.4	DIALOG ÜBER DIE UNBEDINGTE HOFFNUNG - DIE FRAGE NACH DEM SINNGRUND	309
6.5	DIE CHRISTLICHE REDE VON DER AUFERSTEHUNG STEHT IM ZUSAMMENHANG DER WERTSCHÄTZUNG VON MENSCHEN FÜREINANDER.....	311
6.6	CHRISTLICHE AUFKLÄRUNG DER AUFKLÄRUNG.....	315
6.6.1	Die religiöse Bildungsaufgabe der Kirche	315
6.6.2	Hoffnung und Menschenbild	317
6.6.3	Christliche Religionskritik	318
6.6.4	Freiheit und Verantwortung - das befreite Gewissen.....	319
6.6.5	Christlich verstandene Autonomie.....	321
6.7	SPRACHE, DIE MÜNDIGKEIT FÖRDERT	322
6.8	HOFFNUNG UND GELINGENDES LEBEN.....	326
6.9	HOFFNUNG ZWISCHEN GESTALTUNGS-AUFTRAG UND GEBORGENHEIT	328
6.10	HOFFNUNG ALS GEWISSHEIT DES GLAUBENS	330
7	SCHLUSSWORT	332
8	LITERATURVERZEICHNIS	337

1 EINLEITUNG

Das Thema dieser Arbeit ist das Gespräch mit nichtkirchlichen Menschen über Hoffnung. Das Thema Hoffnung trat zu Tage bei der Frage, wie Krankenhausmitarbeiter sich zu den Wertfragen, mit denen sie in ihrer täglichen Arbeit konfrontiert werden, verhalten. Der Weg zum Thema Hoffnung war ein Weg mit Versuch und Irrtum. Fragen wurden gestellt und mussten sich in ihrer Zielrichtung korrigieren lassen. Dieser Weg, der zugleich die Entstehungsgeschichte des Themas ist, soll kurz geschildert werden. Denn zum einen gehört er zu der von den Sozialwissenschaften angeregten induktiven Arbeitsweise dieser Arbeit, zum anderen ist bereits dieser Weg in Fragen und Antworten signifikant für die Gegenseitigkeit im Dialog zwischen der Kirche und der nichtkirchlichen Welt, für die diese Arbeit werben will.

Nach etlichen Jahren seelsorgerlicher Erfahrung in Krankenhäusern, in denen mir immer wieder die Belastung der Mitarbeiter aus Medizin und Pflege in ethischen Konfliktfällen anschaulich wurde, wollte ich der Frage nachgehen, nach welchen Kriterien sich Mitarbeiter deutscher Krankenhäuser in ethisch belastenden Situationen orientieren. Denn von ihrer Kompetenz im ethischen Urteilen und Handeln hängt weitgehend die Qualität der Versorgung der Patienten ab.

Angeregt durch Einblicke in medizin-ethische Theorie und Praxis in angelsächsischen Ländern wollte ich Kriterien und Prinzipien ethischer Orientierung von Mitarbeitern aus Pflege und Medizin erfragen. Das im Rahmen qualitativer Sozialforschung (H. Hildenbrandt, U.Oevermann, A.L. Strauss, B.Glaser etc.) angesiedelte narrative Interview erschien mir als geeignetes Instrument, um mich dem Problemfeld anzunähern. Die Befragung sollte nicht repräsentative, messbare Fakten über den ethischen Standard von Krankenhausmitarbeitern liefern, sondern sie hatte eine

hermeneutische Intention.¹ Als Theologin interessierte mich, welche Normen aus christlicher Tradition für das aktuelle Handeln von Ärzten und Pflegepersonal (noch) relevant sind.

In diesem Interviewprojekt gab es zwei Phasen. In der ersten Phase fragte ich in den Interviews nach ethischen Kriterien und Prinzipien. Jedoch erreichte ich mit meinen Fragen nach ethischen Normen die Mitarbeiter in Krankenhäusern nicht. Stattdessen schob sich in den Gesprächen über Wertorientierungen im Umgang mit Patienten überraschenderweise das Thema Hoffnung in den Vordergrund. Es tauchte bereits häufig als Reaktion auf die Fallgeschichten auf, die ich als Impuls für die Gespräche einbrachte. Das machte mich darauf aufmerksam, dass das Thema Hoffnung für das berufliche Wertentscheiden und -handeln meiner Gesprächspartner eine wichtige Rolle spielt. So entschloss ich mich zu einem Neuanfang. Der nun bei den Interviews verwendete Leitfaden focussierte das Thema Hoffnung. Meine Fragen umkreisten das Thema, was Hoffnung denn für die Krankenhausmitarbeiter aus Pflege und Medizin in ihrer Arbeit bedeutet.

Damit begann die zweite Phase meines Befragungsprojektes.² Die nun geführten Gespräche bestätigten die Hypothese, dass Hoffnung eine fundamentale Bedeutung für die Arbeit im Gesundheitswesen hat, natürlich in den Grenzbereichen von Tod und Sterben aber nicht nur dort sondern auch in Bezug auf die Gestaltung des beruflichen Alltags.

„Man braucht ja schließlich auch Hoffnung für seine Arbeit.“³

¹ Den Nutzen eines empirischen Ansatzes für das ethische Denken und Erkennen formuliert Herlinde Pauer-Studer in ihrer Darstellung des ethischen Arbeitens von M. Nussbaum: „Sie sucht nach einem empirienahen Ansatz, der auf jene rigoros aprioristische Akzentuierung verzichtet, deren Kehrseite in einem mangelnden Bezug zu den Bedingungen liegt, die Menschen als Menschen und deren Lebensformen charakterisieren.“ H. Pauer-Studer: Einleitung in: M.C. Nussbaum: Gerechtigkeit oder Das gute Leben, 1999, S.14.

² Hier bestätigte sich die dialogische Bewegung, die qualitatives Sozialforschen leitet und nach der die Forschung im Wechselgespräch zwischen Theorie und Praxis ihre Fragestellungen präzisiert oder verändert.

³ a1

„Aber ohne dass das einer hofft, wäre er nicht hier.“⁴

Es kam in den Interviews zu einer erzählerischen Entfaltung aktueller medizinethischer und pflegeethischer Themen⁵, und es zeigte sich, dass Fragen sozialen Miteinanders und sozialer Gestaltung mit Hoffnung verbunden sind. Anders herum gesagt: Das Reden der Krankenhausmitarbeiter in den Interviews über Hoffnung hatte einen Bezug zu ethischen Fragestellungen. Die Interviews ergaben ebenfalls, dass bei den Gesprächspartnern das Wort Hoffnung mit religiösen Vorstellungen verknüpft ist, und dass es einen Zusammenhang zwischen der ethisch-sozialen Bedeutungsebene und der religiösen Bedeutungsebene gibt. Die großen Hoffnungen, die Hoffnung, *„dass doch ein Sinn erkennbar ist in all dem Geschehen,“⁶* und die Erfahrung von Hoffnung und Hoffnungslosigkeit im alltäglichen ‚Diesseits‘ stehen in einer Beziehung zueinander. Oft werden Hoffnung und Sinn miteinander in Beziehung gebracht. Hoffnung erscheint in Verbindung mit der Frage nach Sinn sowohl auf der Ebene der alltäglichen Lebens- und Arbeitsgestaltung als auch in den Fragen nach dem letzten Sinn von Leben und Menschsein.

„Also, es macht mir Hoffnung, wenn ich denke, dass meine Arbeit einen Sinn hat. Das ist immer dann da, wenn ich mit Patienten gut im Kontakt bin und mit den Angehörigen. Dann ist alles schlimm und doch nicht schlimm.“⁷

„So kann ich nicht sprechen, Herrgott und so, aber... irgendwo weiß ich, dass das auch so ist. Aber eben viel abstrakter. Der Sinn des Lebens geht mit dem Tod nicht verloren. Das glaube ich ganz fest.“⁸

⁴ o15

⁵ Dies erinnert an die ethische Position M. Nussbaums, die in Anlehnung an die Ethik des Aristoteles vorschlägt, mit Hilfe von Erzählungen unterschiedlicher Menschen eine Vorstellung des „Guten“ zu konzipieren. M. C. Nussbaum: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben* 1999, S.123.

⁶ c3. Kürzel wie dieses, werden im Verlaufe dieser Arbeit auf Zitate aus den ausgewerteten Interviews hinweisen, die in chronologischer Reihenfolge von a1 bis z5 gekennzeichnet sind.

⁷ m13

⁸ v22

Die Frage nach Sinn ist mehrfach als eine Art Grundform von Religiosität gedeutet worden.⁹ Hoffnung soll als Suche nach Sinn ebenfalls als ein Ausdruck von Religiosität verstanden werden, sowohl die ‚großen‘ Hoffnungen, die nach dem Sinn des Lebens fragen, als auch die ‚kleinen‘ alltäglichen Hoffnungen und die Hoffnungen, die sich mit ethischen Fragen verbinden. Denn sie alle transzendieren das, was ist und fragen nach Anderem, Besseren. Die untersuchten Aussagen über Hoffnung ließen sich in vielfacher Weise auswerten und deuten. In dieser Arbeit liegt der Focus auf der Frage, in welchen Lebensbereichen das Reden von Hoffnung seinen Ort hat, und was dies für einen Austausch über Hoffnung bedeutet zwischen Menschen, die sich dem christlichen Glauben und einem christlichen Hoffnungsverständnis verbunden fühlen und Menschen, die außerhalb des christlichen Traditionsrahmens stehen oder stehen wollen, und für die ebenfalls Hoffnung ein wichtiges Wort ist.

Es ergibt sich folgendes Bild:

Erstens: Kirchlich geprägte Menschen einerseits und auch andererseits Menschen, die sich nicht in den traditionellen Rahmen von Christentum und Kirche einordnen, und die

⁹ Dies ist unter anderem geschehen:

bei Paul Tillich: „Das religiöse Prinzip kann nicht aufhören; denn die Frage nach dem letzten Sinn des Lebens läßt sich nicht zum Schweigen bringen.“ P. Tillich: Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen, in: Gesammelte Werke Bd. V (Die Gesammelten Werke von P. Tillich sollen im Folgenden als ‚GW‘ mit der Nennung des entsprechenden Bandes abgekürzt werden, also in diesem Fall GW V), S. 98, vgl. z.B. auch: P. Tillich: Zur Ethik, in: GW III, S. 16;

bei Helmut Gollwitzer: „Die Sinnfrage ist eine, ist **die** religiöse Frage.“ H. Gollwitzer: Krummes Holz - aufrechter Gang 1978, S. 18;

und bei Wilhelm Gräb: Religion bleibt „in der modernen Welt derjenige soziale Tatbestand ... , der überall dort vorliegt, wo es zur individuellen Aneignung der eben nicht nur kirchlich, sondern kulturell und gesellschaftlich kommunizierten und somit bereitgehaltenen, orientierenden Lebensdeutung kommt. ... (Denn) das Verlangen der Menschen nach grundlegender Daseinsorientierung und existentieller Sinnvergewisserung ist da.“ W. Gräb: Lebensgeschichten, Lebensdeutungen, Sinndeutungen 2000, S.42f.

Niklas Luhmann formuliert das Thema ‚Religion und Sinn‘ aus soziologischer Perspektive. Er bestimmt „Religion im Formenbereich des Mediums Sinn“, um im gesellschaftlichen System eine „Brücke vom sinnlosen zum sinnvollen Leben zu bauen.“ N. Luhmann: Die Religion der Gesellschaft 2000, S. 24.

Anders argumentiert H. Lübke. Vgl. H. Lübke: Religion nach der Aufklärung 1986, S. 178ff.

bei den Gesprächspartnern der Hoffnungsinterviews weit in der Mehrzahl waren, reden beide über Hoffnung.¹⁰ Zweitens: Sie reden beide über Hoffnung in Bezug auf den Alltag und in Bezug auf das Ganze und Letzte menschlichen Lebens. Drittens: Die Äußerungen über Hoffnung sind Ausdruck einer Suche nach Sinn und sind religiöse Äußerungen. Viertens: Das Reden von Krankenhausmitarbeitern über Hoffnung im Arbeitsalltag zeigt einen Zusammenhang zwischen den Hoffnungen der Befragten und ihren ethischen Wahrnehmungen und Wertorientierungen. Hoffnung hat eine grundlegende Bedeutung für die ethische Orientierung der Befragten. Hoffnung zeigt sich als eine religiöse Tiefendimension der Wertorientierungen der befragten Mitarbeiter aus dem Gesundheitswesen.

Das Ergebnis der Befragung war eine Überraschung. Ein gesellschaftliches Feld, das ich bis dahin als weitgehend säkularisiert eingeschätzt hatte, zeigte sich als grundlegend religiös bestimmt. Diese religiöse Bestimmung berührt mit dem Wort Hoffnung als Herzstück christlichen Glaubens die christliche Eschatologie. Für das Verhältnis des Themas Hoffnung zur christlichen Eschatologie und deren Verständnis ist es außerordentlich wichtig: Die Interviews weisen darauf hin, dass das Reden über Hoffnung nicht nur in den Situationen von Tod und Sterben seinen Ort hat. Obwohl das Thema Hoffnung oft nahe bei dem Thema ‚Tod und Sterben‘ liegt, muss doch zum Beispiel der oft zitierte Satz „Die Hoffnung stirbt zuletzt“¹¹ in einem weiteren Bedeutungsrahmen wahrgenommen werden. Die Hoffnungen in Bezug auf die Themen Tod und Sterben bekommen in unserer Kultur, z.B. durch die Hospizbewegung, allmählich Stimmen. Die Hoffnungen für das „normale“ Leben sind viel leiser. Sie kommen manchmal „mit Taubenfüßen auf die Welt“.¹²

¹⁰ Bei der Beurteilung darüber, ob die Befragten im Traditionskontext der Kirche zu verstehen sind oder eher nicht, geht es nicht um die Kirchenmitgliedschaft, sondern um die eigene zum Ausdruck gebrachte religiöse Einordnung.

¹¹ Vgl. z.B. den Artikel von R. Halentz. R. Halentz: Was zuletzt stirbt ist die Hoffnung 1997 oder den Titel „Die Hoffnung stirbt zuletzt“ des Filmes des Regisseurs Marc Rothemund von 2001 oder den Titel „Die Hoffnung stirbt zuletzt“ gerade angelaufenen Filmes über Aidskranke in Odessa.

¹² A. Camus: Fragen zur Zeit, Reinbek 1960, S.294.

Der Ausdruck ‚säkular‘¹³ soll im Verlauf der Arbeit Bereiche benennen, in denen gesellschaftliche und individuelle Lebenskonzepte sich nicht, oder nicht bewusst und gewollt, an der christlichen Tradition orientieren. Die Gegenüberstellung Kirche – Säkulare Welt ist ein gedankliches Konstrukt, denn die Realität zeigt uns faktisch keine sauber abgegrenzten Bereiche von Religiosität hier und Nichtreligiosität dort.

Allerdings hilft dieses gedankliche Konstrukt zur Klärung von Begegnungen, weil für eine Begegnung neben den Ähnlichkeiten und Bezügen auch das Wahrnehmen und Ernstnehmen von Unterschieden wichtig ist. Da, wo kirchliche Mitarbeiter Unterschiede und Bezüge zu nichtkirchlichen Bereichen wahrnehmen, können sie in ihrem Selbstbewusstsein wachsen.

Ist das Ergebnis dieser Untersuchung für andere Bereiche unserer Gesellschaft relevant? Der untersuchte Kontext liegt im Themenbereich von Krankheit und Gesundheit und ist ein Lebenskontext mit großer existentieller Dichte. So ist es einleuchtend, dass gerade hier das Thema Hoffnung einen großen Stellenwert hat. Jedoch legen es Erfahrungen in anderen Kontexten nahe, dass die Beobachtungen aus den Interviews im

¹³ Ob die Säkularisierung unserer Gesellschaft abgeschlossen ist, darüber gehen die Meinungen auseinander. Vgl. z.B. T. Rendtorff: Epoche in der Geschichte des Christentums 1990. Das Nachdenken darüber, was sie für die christlichen Kirchen und für die Theologie bedeutet, ist auf jeden Fall noch nicht beendet. Vgl. z.B. U. Barth: Art. „Säkularisierung“ in TRE Bd. 29, S. 1998 sowie J. Dierken: Säkularisierung zwischen Schwund und Wiederkehr von Religion 2005. Die Basis für den Gebrauch des Begriffes „säkular“ in dieser Arbeit ist Luckmanns nach wie vor relevante Feststellung, der es als irreführend bezeichnet, wenn „der als Säkularisierung bezeichnete Vorgang bloß als Gestaltungszerfall religiöser Institutionen ... interpretiert wird.“ T. Luckmann: Religiöse Strukturen in der säkularisierten Gesellschaft 1964, S. 8.

Steigende Kirchenaustrittszahlen weisen darauf hin, dass die Distanzierung weltlicher Kultur von christlichen Traditionen zunimmt. Jedoch kann auch eine ‚noch‘ formale Zugehörigkeit zur verfassten Kirche mit inhaltlicher Distanz oder Nicht-wissen einher gehen. Eine zwar distanzierte aber immerhin vorhandene Mitgliedschaft in der Kirche kann eine grundsätzliche Sympathie mit kirchlichen Anliegen und eine grundsätzliche Verbundenheit, vgl. EKD- Studie „Fremde Heimat Kirche“ 1993, sie kann aber auch einen verzögerten Kirchenaustritt bedeuten, weil sich jemand noch nicht entschlossen hat, aus seinen Kosten-Nutzen-Abwägungen die Konsequenz eines Kirchenaustrittes zu ziehen. Zum anderen besteht die Herausforderung, von Inhalten des christlichen Glaubens in der Begegnung mit säkularisierten Vorstellungen verständlich zu sprechen, auch innerhalb der Kirche.

Gesundheitsbereich auf andere Bereiche gesellschaftlichen Lebens übertragbar sind. Die Ergebnisse aus den Interviews setzen eine doppelte Überlegung in Gang.

1. Religiosität hat für die Lebens- und Wertorientierung auch außerhalb der Kirche eine große Bedeutung. Welche Rolle kommt in diesem Zusammenhang den Kirchen zu? Was bedeutet die Beobachtung, dass Wertorientierung eine religiöse Tiefendimension hat, für das Gespräch der Kirchen mit der säkularen Gesellschaft über Fragen der Religion, über ethische Fragen und über Fragen der Zukunftsgestaltung? Was haben die Kirchen vom christlichen Glauben her der Gesellschaft über Hoffnung zu sagen?

2. Viele der Menschen, die über Hoffnung reden, stehen dem christlichen Kontext gleichgültig gegenüber oder wollen sich explizit von der Kirche und der christlichen Tradition abgrenzen. Was heißt dies für das Gespräch der Kirchen mit der nichtkirchlichen Welt über Religiosität, insbesondere über Hoffnung als Manifestation von Religiosität? Was haben nichtkirchliche Menschen der Kirche über Hoffnung zu sagen?

Das Auftauchen des Themas Hoffnung im säkularen Bereich und der wichtige Stellenwert, den es dort hat, führt allgemein zu der Frage. Wie kann angesichts dessen, dass Menschen wohl religiös geprägt sind und ihre Lebens- und Wertorientierungen religiös gegründet sind, sie sich aber andererseits mehr oder weniger unabhängig und distanziert von Christentum und Kirche einordnen und einordnen wollen, in Anerkennung dieser Distanziertheit von christlicher Seite her mit ihnen über ihre Lebensorientierungen und auch über Religiosität geredet werden? Das Thema Hoffnung stellt beispielhaft die Frage nach einer gelingenden Begegnung zwischen der Kirche und der nichtkirchlichen Welt. Das Thema Hoffnung stellt diese Frage nicht nur anlässlich der Erfahrungen von Sterben und Tod, auch wenn es naheliegend ist, die existentiellen Sinnfragen an diesen Erfahrungen zu entzünden. Die Kirche muss ebenfalls Gesprächspartnerin für menschliche Lebenshoffnungen sein und ihre eschatologische Botschaft zum Thema Hoffnung für die diesseitige Lebensgestaltung zur Verfügung stellen.

Wie kann eine Begegnung zwischen der Kirche und der säkularen Gesellschaft theologisch begleitet werden und wie kann sich in dieser Begegnung insbesondere ein Gespräch über Hoffnung theologisch orientieren? Die Fragen, denen diese Arbeit nachgeht, ergeben sich also aus der Praxis und richten sich an die Theologie, um die

sich stellenden Probleme zu reflektieren. Aus Erfahrungen in der seelsorgerlichen Praxis heraus soll die Theologie, insbesondere die Systematische und die Praktische Theologie, nach Verstehens- und Handlungshilfen gefragt werden.

Als Ausgangspunkt soll zunächst Dietrich Bonhoeffers Konzept einer „nicht-religiösen Interpretation in einer mündigen Welt“ befragt werden. Bonhoeffer hat sein Vorhaben, das in seiner letzten Lebenszeit im Tegerer Gefängnis entstanden ist, nicht mehr umgesetzt. Wir wissen nicht, ob seine offenbarungstheologischen Voraussetzungen ihm einen weiteren Weg in der von ihm selbst geforderten Richtung verwehrt hätten, oder ob das konsequente Durchhalten einer *theologia crucis* ihm die Möglichkeiten gegeben hätten, seine eigenen Gedanken in Hinblick auf eine Begegnung zwischen Christentum und Welt umzusetzen. Mit Nachdruck gestellte wenn auch nicht zureichend beantwortete Fragen sind, so habe ich es auf meinem theologischen Weg erlebt, häufig produktive Anreize zum Weiterdenken. Folgende Fragen sollen uns im Blick auf Bonhoeffers Konzept des nichtreligiösen Redens für eine mündige Welt leiten: Was war seine Intention bei der Betonung eines nichtreligiösen Redens von Gott? Welche Gesprächskonturen waren ihm für die theologische Begegnung mit mündigen Menschen wichtig?

Der Grund dafür, dass Bonhoeffer das Thema Religion aus dem Gespräch zwischen der Kirche und der säkularen Welt ausschließen wollte, lag darin, dass er in der Religion die Gefahr der Bevormundung sah. Er aber wollte die Mündigkeit modernen Menschseins in den Blick bekommen und bei der Begegnung mit seinen Mitmenschen respektieren. Insofern ist sein Versuch eine Anregung zum Nachdenken darüber, wie in Aufnahme des der Aufklärung verpflichteten Anliegens, die menschliche Autonomie zu schätzen, vom christlichen Glauben geredet werden kann. Das Thema Religion hingegen hat Bonhoeffer unzureichend bedacht. Seine Prognose einer nicht-religiösen Welt ist nicht eingetroffen. Und es ist auch erstaunlich, dass er die religiösen oder quasireligiösen Bewegungen seiner Zeit, die sich im Banne des Nationalsozialismus manifestierten, nicht wahrgenommen hat. Dennoch ist seine Religionskritik in Hinblick auf die Begegnung zwischen Kirche und Welt nach wie vor hilfreich, sowohl in Anlehnung an seine Gedanken als auch in Abgrenzung von ihnen. Denn im Zentrum seiner religionskritischen Polemik steht das Anliegen, die Gesprächspartner nicht religiös zu vereinnahmen. Seine religionskritischen Gedanken bieten wichtige Ansätze für eine

religiöse Kritik am Missbrauch von Religion. Damit hat Bonhoeffer das Problem eines den Anforderungen einer kirchendistanzierten Gesellschaft adäquaten christlichen Redens nicht gelöst. Dennoch ist sein Versuch ein Anstoß zum Nachdenken darüber, wie in Anerkennung der gewünschten Distanz vieler Menschen zur Kirche vom christlichen Glauben geredet werden kann.

Subjektiv liegt der Grund dafür, Bonhoeffers Denken als Ausgangspunkt zu nehmen und diesen Ausgangspunkt sorgfältig zu reflektieren, für mich darin, dass ich unter anderem in der Begegnung mit seinem Denken an das theologische Problem der Vermittlung theologischer Inhalte in der Begegnung mit christlich distanzierten Gesprächspartnern herangeführt worden bin, ohne diesen Weg theologisch dann in Bonhoeffers Sinn weitergehen zu können. Ich habe durch Bonhoeffer die Notwendigkeit verstanden, die Autonomie von Menschen zu achten, habe aber seine Vorschläge in der konkreten Seelsorgearbeit und in der Ethikberatung transzendieren müssen. Bonhoeffers Denken war für meinen eigenen theologischen Weg und für meine seelsorgerische Arbeit einerseits wichtig, führte jedoch andererseits schließlich nicht weiter und machte weiteres Nachdenken über das Verhältnis von Religiosität und Autonomie notwendig.

Der Gedanke, den Gesprächspartner theologisch nicht zu vereinnahmen, aber der Begegnung auch nicht aus dem Wege zu gehen, ist einer der wichtigsten Gesichtspunkte für einen gelingenden Dialog, dessen Reflexion und Berücksichtigung im Handeln für eine gelingende Begegnung der Kirche mit kirchendistanzierten Menschen und natürlich auch mit kirchennahen Menschen unverzichtbar ist. Obwohl Bonhoeffer es versäumt hat, das Thema Religion positiv zu entfalten und damit dem Gesprächspartner etwas Entscheidendes schuldig bleibt, ist es sein Verdienst, die säkulare Welt aus theologischen Gründen vorbehaltlos als mündige Welt akzeptieren zu wollen. Darin, dass es ihm nicht um eine formale Achtung der Autonomie, sondern um ein christlich reflektiertes Verständnis, also um einen christlich aufgeklärtes Verständnis von Aufklärung ging, sind seine Gedanken hochaktuell. Allerdings hat er die beiden Themen Autonomie und Religion nicht zueinander in Beziehung gesetzt. Bonhoeffers Konzept der nicht-religiösen Interpretation in einer mündigen Welt, mit seinen Stärken und Schwächen, soll deshalb sozusagen ein Orientierungsgerüst für einen möglichen Dialog mit der Welt liefern. In den Gesprächskonturen, die sich aus Bonhoeffers

Überlegungen ergeben, findet die Achtung vor der Autonomie des Anderen Ausdruck. Dieses Orientierungsgerüst wird mit Hilfe einiger anderer theologischer Gedanken zur Begegnung zwischen Kirche und Welt besonders in Hinblick auf das Thema Religion ergänzt und korrigiert, nämlich im Blick auf Karl Rahners Gedanken des anonymen Christentums, Karl Barths Versuch, die Aseität Gottes in der Begegnung mit der Welt theologisch zu sichern, Paul Tillichs Vorschlag der Korrelation, Jörg Dierkens Vertiefung von Tillichs Ansatz zu dem Gedanken, die religiöse Identität an der Begegnung mit dem Anderen zu orientieren, Henning Luthers Interesse an religiöser Identität im Alltag und Wilhelm Gräbs Forderung einer religiösen Bildungsaufgabe der Kirche an den Grenzen menschlicher Existenz. Sodann werden einige seelsorgerliche Konzepte daraufhin befragt, welche Struktur von Begegnung sie in ihren Vorschlägen implizieren, nämlich die Konzeptionen von Joachim Scharfenberg, Dietrich Stollberg, Martin Nicol, Henning Luther, Peter Bukowski und Manfred Josuttis. Die Ansätze aus der Systematischen und aus der Praktischen Theologie in Hinblick auf einen Dialog zwischen der Kirche und der säkularen Gesellschaft sollen in drei Schritten in Hinblick auf das Thema Hoffnung ausgewertet werden. Schließlich werden, angeregt durch die Interviews über Hoffnung, angeregt durch die skizzierten theologischen Vorschläge zum Gespräch zwischen Kirche und Welt und angeregt durch die Sichtung der sechs Seelsorgekonzeptionen, konkrete Impulse für einen Dialog über Hoffnung im Spannungsfeld zwischen Religiosität und Autonomie genannt, in denen die eschatologischen Aspekte der christlichen Hoffnungsbotschaft in ihrer Relevanz für das Thema Hoffnung deutlich werden soll. Der Dialog über Hoffnung ist wichtig; denn im Reden über Hoffnung drückt sich die Suche der Menschen nach Sinn aus, im Großen und im Kleinen, und die Frage, wie über Hoffnung geredet wird, ist, um mit Gerhard Sauter zu sprechen, so etwas wie ein „Gradmesser kirchlichen Selbstverständnisses“.¹⁴

Die Arbeit gliedert sich nach dieser Einleitung (Abschnitt 1) im Folgenden in sechs Abschnitte.

In Abschnitt 2 sollen die Aspekte von Krankenhausrealität skizziert werden, die den Anlass zu der Befragung nach der ethischen Orientierung von Krankenhausmitarbeitern gegeben und schließlich zum Thema Hoffnung geführt haben.

¹⁴ Vgl. G. Sauter: Einführung in die Eschatologie 1995, S. 182ff.

In Abschnitt 3 soll die Befragung zum Thema Hoffnung dargestellt und gedeutet werden. In dieser Darstellung soll zum einen die Art und Weise der Präsenz des Themas „Hoffnung - Hoffnungslosigkeit“ in der alltäglichen Arbeitserfahrung in deutschen Krankenhäusern, zum anderen der Zusammenhang zwischen den „kleinen“ Hoffnungen in der Pragmatik des Alltagslebens und der „großen, unbedingten“ Hoffnung, der Frage nach dem Sinn des Lebens, anschaulich werden.

In Abschnitt 4 werden unterschiedliche theologische Ansätze zu dem Thema „Begegnung der Kirche mit der nichtchristlichen Welt“ skizziert, reflektiert und auf einen Dialog über Hoffnung bezogen.

In Abschnitt 5 werden einige Seelsorgekonzeptionen daraufhin befragt, welche Begegnungsmuster zwischen der Kirche und der Welt sich in ihnen spiegeln. Dies läuft darauf hinaus, über ein Begegnungsparadigma der Gegenseitigkeit nachzudenken und zu fragen, was dies für einen Dialog über das Thema Hoffnung bedeutet.

In Abschnitt 6 schließlich werden konkrete Impulse für einen Dialog zwischen Kirche und Gesellschaft über Hoffnung skizziert.

Als Abschnitt 7 folgt das Schlusswort.

2 DIE THEMENFINDUNG - EIN LERNPROZESS IN DEUTSCHEN KRANKENHÄUSERN

2.1 Ethische Aspekte der Arbeit in Krankenhäusern

In den Jahren meiner seelsorgerlichen Tätigkeit in Krankenhäusern und in anderen Einrichtungen der Gesundheitsversorgung bin ich nicht nur vielen Patienten begegnet, sondern habe auch viele Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen aus Pflege und Medizin kennengelernt und ihre Arbeit beobachtet. Die Frage, die mich dabei begleitete, war: Woran orientieren sich Klinikmitarbeiter in den vielen schwierigen und komplexen Situationen und Entscheidungen, aus denen ihr Arbeitsalltag besteht? Wie kommen sie zurecht mit den vielschichtigen Veränderungen durch die medizinisch-technische Entwicklung, mit den Veränderungen unserer gesellschaftlichen demographischen Struktur, also mit der stetigen Zunahme alter Patienten und mit den immer rasanter sich entwickelnden ökonomischen Einflüssen auf die Gesundheitsversorgung? Die Begegnungen mit Mitarbeitern aus Pflege, Medizin und anderen therapeutischen

Berufen haben mir ihre beruflichen Belastungen deutlich werden lassen. Besonders hoch sind die Belastungen bei der für die meisten Pflegenden und Ärzte zum Alltag gehörenden Arbeit mit multimorbiden und schwerstkranken Patienten, die infolge medizinisch-technologischer Entwicklung und infolge von Verschiebungen in der Altersstruktur der Patienten immer zahlreicher werden. Schwerstkranke Menschen sind Menschen, deren körperlicher Zustand nicht mehr heilbar ist, und die am Ende einer sich immer mehr verschlimmernden Krankheitsgeschichte stehen, die sich mit dem Ende ihrer Lebenszeit konkret auseinandersetzen müssen, die manchmal dem nahen Tod entgegensehen. Das sind Patienten mit Tumorerkrankungen, Patienten, die an einem irreversiblen Organverfall, wie z.B. Lungenfibrose, Nierenversagen, Herzinsuffizienz oder Leberzirrhose leiden, oder an einer chronischen Gefäßkrankheit oft infolge eines Diabetes, bei der nacheinander die Gliedmaßen nicht mehr durchblutet werden und ihren Dienst versagen und andere mehr. Zu den medizinisch-technischen und pflegerisch-technischen Ansprüchen, vor die die Krankheitssituation der Patienten die sie versorgenden Mitarbeiter stellt, kommt noch die existentielle Belastung durch die Krisensituation der schweren Krankheit hinzu. Woher nehmen Krankenhausmitarbeiter die Kraft, sich kontinuierlich Arbeitssituationen zu stellen, die erlebnismäßig oft Grenzsituationen und Krisensituationen sind und gleichzeitig zum Arbeitsalltag gehören?¹⁵

2.1.1 Klinische Arbeit ist handwerklich-technisches Können und anspruchsvolle Beziehungsarbeit

In der Konfrontation mit Leid und Krisensituationen, in Auseinandersetzung mit den Grenzen des Lebens müssen die Mitarbeiter in einem Krankenhaus neben den technischen Leistungen, die sie erbringen, ein hohes Maß an nervlicher und psychischer Kraft aufwenden. Die Arbeit von Krankenhausmitarbeitern ist zum einen die Anwendung medizinischer, pflegerischer und anderer therapeutischer Maßnahmen als technische Fertigkeiten, andererseits ist sie Beziehungs- und Gefühlsarbeit und erfordert kommunikative Fähigkeiten. Dieser zweite Aspekt wird häufig in seiner Bedeutung für

¹⁵ Zu dem Gedanken, dass existentielle Grenzsituationen für Klinikmitarbeiter Alltagssituationen sind, vgl. die erhellenden Betrachtungen von H. Luther über die Grenze als Mitte. Vgl. H. Luther: Religion und Alltag 1992, S. 45.

die Arbeit sowohl der Pflege als auch der Medizin ungenügend oder gar nicht wahrgenommen.

2.1.2 Klinische Arbeit beinhaltet auch moralische Entscheidungsfindung

Die Arbeit im Gesundheitsbereich erfordert noch eine dritte Kompetenz. Es geht um eine moralisch-ethische Fähigkeit, nämlich die Notwendigkeit, sich ethisch zu orientieren und moralische Entscheidungen zu treffen. Ethische Arbeit betrifft sowohl die handwerklich-technische Seite von Medizin und Pflege, zum Beispiel in Hinblick auf klare Indikationsstellungen oder die Anwendung angemessener pflegerischer Maßnahmen, als auch die ‚Beziehungsseite‘ klinischer Tätigkeit.

Die moralischen Anforderungen sowohl für Ärzte als auch für das Pflegepersonal angesichts von zunehmend komplexeren Therapiemöglichkeiten und der damit einhergehenden Notwendigkeit zur Differenzierung nehmen in ihrer Bedeutung zu.

Genauso anspruchsvoll sind die ethischen Herausforderungen, die die wirtschaftlichen Veränderungen, die so genannte ‚Ökonomisierung‘ der Krankenhauslandschaft bedeuten. Diese Komplexität ethischer Orientierung in klinischer Arbeit soll im Folgenden an einigen Aspekten skizziert werden.

2.2 Technologische Entwicklung - Existentielle Konsequenzen

Die Medizin hat in den letzten ca. dreißig Jahren große Veränderungen erlebt. Zum einen haben sich ihre Wissensbereiche ständig erweitert, insbesondere durch Forschungen in der Humangenetik, der Pharmakologie, den Neurowissenschaften und den medizinischen Kommunikationstechniken. Zum anderen sind ihre Handlungsmöglichkeiten in Diagnostik und Therapie durch vermehrte Einbeziehung unterschiedlicher technischer Verfahren immer komplexer und differenzierter geworden.

Diese Entwicklung hat vielfache gesellschaftliche Auswirkungen, weil es sowohl in den wissenschaftlichen Forschungsvorhaben als auch in den konkreten Krankengeschichten von Menschen um grundlegende existentielle Themen des Menschseins, um das Menschenbild, um Leiden, Vergänglichkeit und Tod geht. Ob man es nun mit sensationell anmutenden Errungenschaften der Hightech-Medizin zu tun hat oder mit

dem Sterben eines Menschen in einem ländlichen Versorgungskrankenhaus, immer stehen Wert und Würde menschlichen Lebens zur Debatte.¹⁶

Die Medizin rührt grundlegende existentielle Fragen an und auf. Nicht nur Krankheit und Behinderung sind dabei im Blick. Auch Geburt und Tod, die beiden Grenzbereiche menschlichen Lebens, sind vielfach in unserer Zeit mit Medizin verbunden.

Die Berührung der Medizin mit existentiellen Fragen gilt für alle Beteiligten. Das sind einerseits die Professionellen: Wissenschaftler, Ärzte, Pflegende, unterschiedliche Therapeuten und durch die ökonomischen Veränderungen im Gesundheitswesen vermehrt auch Verwaltungsfachleute. Das sind andererseits die Patienten und ihre Angehörigen. Die existentiellen und ethischen Fragen, die sich durch die Entwicklungen im Gesundheitswesen stellen, gehen mit einer tiefgreifenden Verunsicherung einher, ob denn in dieser modernen Medizin noch alles 'menschlich' zugehe, was denn eigentlich erlaubt sei, und was dem menschlichen Wertebewusstsein widerspreche.

2.3 Die Ambivalenz technologischen Fortschritts in der Medizin

Zum Einen gibt es in der Medizin Möglichkeiten zur Bewahrung und Verlängerung menschlichen Lebens, die man vor kurzer Zeit noch kaum ahnen konnte. Zum Anderen entstehen dabei hohe Belastungen physischer, psychischer und sozialer Art, so zum Beispiel in der Transplantationsmedizin, der genetischen Beratung, der pränatalen Diagnostik, der Reproduktionsmedizin, der Nephrologie mit ihrem Einsatz der Dialyse, der Onkologie, der Intensivmedizin, der Neurochirurgie und der Neurobionik. Dies sind Bereiche, in denen die Ambivalenz des medizinischen Fortschritts besonders deutlich wird. Es sind technisch auffällige Bereiche, die Aufmerksamkeit von Gesellschaft und Medienberichterstattung auf sich ziehen.

¹⁶ D.H. Aichelin macht darauf aufmerksam, dass die existentiellen Fragen, die durch die Entwicklung moderner Medizin gestellt werden, in ihrer Entscheidungsrelevanz verschärft sind, ihren Inhalten nach aber im Prinzip die gleichen existentiellen Fragestellungen wie schon seit Anbeginn der Medizin und Pflege sind. Vgl. D.H. Aichelin: Theologisch-ethische Aspekte bei der Behandlung Schwerkranker 1987, S. 71ff.

Doch auch in den eher unauffälligen Bereichen der Krankenversorgung kommt die Ambivalenz medizinischen Fortschritts zum Tragen. Keine medizinische Abteilung im Krankenhaus und kein Hausarzt ist frei von der Notwendigkeit, sich mit den Ambivalenzen medizinischen Fortschritts auseinandersetzen zu müssen. Sowohl in den High-tech-Bereichen der Maximalversorgung als auch in den eher ‚normalen‘ Abteilungen der Grund- und Regelversorgung wird man mit der Problematik moderner Medizin konfrontiert.

Alle Menschen, die an den diagnostischen und therapeutischen Vollzügen moderner Medizin beteiligt sind, sind in hohem Maße ethisch herausgefordert, um sich in den komplexen Möglichkeiten und Angeboten der heutigen Medizin zurechtzufinden.

- Ist es richtig, dass eine alte Frau bis zur totalen Erschöpfung, bis zur physischen und psychischen Auszehrung die Hälfte der Lebenszeit, die ihr mit Mitteln moderner Medizin erkämpft wird, an der Dialysemaschine verbringt? Ist ihre Lebensmüdigkeit nicht verständlich und hat sie nicht ein Recht auf das Ende ihrer Kraft? Wer kann hier entscheiden?
- Ist es richtig, dass einem Tumorpatienten, der so sehr unter Nebenwirkungen der Chemotherapie leidet, dass man es kaum noch mit ansehen kann, immer noch eine weitere Chemotherapie angeboten wird? Wieviel ist ihm noch zuzumuten? Ist das verbleibende Leben so viel Leiden wert? Wer soll entscheiden, ob das Leben eines sechzigjährigen Mannes in Windeln verpackt, von morgens bis abends vor dem Fernseher, lebenswert ist oder nicht?
- Ist es richtig, einen alten Menschen Monat um Monat am Leben zu erhalten, der ohne unsere lebenserhaltenden medizinisch-technologischen Möglichkeiten längst hätte sterben können?
- Wie kann sich eine Pflegekraft in dem Spannungsfeld orientieren zwischen dem Willen eines dialyseabhängigen Patienten, sich nicht mehr der Blutwäsche zu unterziehen und damit seinen baldigen Tod zu erwarten, und der Anschauung der behandelnden Ärzte, die keinen medizinischen Grund für den Abbruch der Dialysebehandlung sehen?
- Welcher der drei Patienten mit lebensbedrohlicher Herzinsuffizienz hat einen Anspruch auf das nächste ‚passende‘ Organ? Welches sind die Kriterien? Für

den einen kann es die Lebensrettung sein, für die beiden anderen das Todesurteil.

- Ist es sinnvoll und richtig, einen Patienten in seiner spezifischen Situation auf die Warteliste für Lebertransplantationen setzen zu lassen? Ist es erträglich für ihn, auf den Tod eines anderen Menschen zu warten, damit er durch dessen Organ weiterleben kann? Wird er das neue Organ akzeptieren? Wie kann er mit der durch die Abstoßungsreaktion bedingten Medikamentenabhängigkeit umgehen? Wird ihn das von seinen Freunden und Bekannten isolieren? Ist es das wert? Ist es richtig, einen Patienten und seine Familie mit der vielleicht monatelangen Anspannung zu belasten, immer nur auf den Augenblick zu warten, der endlich ein passendes Organ ankündigt?
- Wie kann eine Schwangere, wenn die Amniozentese ergibt, dass ihr Kind behindert sein wird, ihre Entscheidung treffen? Kann sie es dann noch als ihr Kind akzeptieren? Wird sie die Schwangerschaft abbrechen? Kann sie es nach einer solchen Diagnose noch austragen? Wieviel Kraft muss sie haben? Was kann sie sich selbst, ihrem Mann, ihrer Familie und dem noch ungeborenen Kind zumuten?

So und ähnlich lauten Fragen, die Mitarbeiter sich in medizinischen Lebens- und Handlungsbereichen stellen müssen. Welche Orientierungsraster haben Klinikmitarbeiter, um sich im Dickicht der immer komplexer werdenden Entscheidungszusammenhänge zurecht zu finden? Was gibt den Klinikmitarbeitern Halt und Sicherheit bei ihrer existenziell anspruchsvollen Arbeit?

2.4 Ethische Grundsatzentscheidung - konkrete Umsetzung am Krankenbett

Die Fragen nach gut oder schlecht, richtig oder falsch sind nicht ein für allemal prinzipiell lösbar. Sie sind nicht grundsätzlich theoretisch-ethisch zu erledigen. Sondern sie stellen sich in jeder konkreten Lebenssituation neu. Sie müssen immer wieder neu durchdacht und diskutiert werden. Ethische Fragestellungen entwickeln und verändern sich in Bezug auf konkrete Schwierigkeiten und Leiden. Obwohl eine theoretisch-ethische Bearbeitung der Fragen wichtig ist, die durch die moderne Medizin gestellt werden, und obwohl gesundheitspolitische Entscheidungen notwendig sind, so ersetzt dies nicht die Entscheidung in einzelnen konkreten Lebens- und Krankheitssituationen

betroffener Patienten. Man kann aus Rationierungserfordernissen beschließen, dass eine Dialyse für Patienten über 60 Jahre grundsätzlich nicht mehr in Frage kommt, so wie es in Großbritannien in den 70iger Jahren des letzten Jahrhunderts tatsächlich beschlossen worden ist. Dann allerdings sind die Ärzte und Pflegenden vor Ort mit Menschen konfrontiert, die in kurzer Zeit akzeptieren und regeln müssen, dass ihr Leben sehr bald beendet sein wird, und zwar auf Grund einer gesellschaftlich akzeptierten Altersbegrenzung, obwohl faktisch ja die Möglichkeit bestünde, weiterzuleben. Wer hilft den Klinikmitarbeitern bei der Beantwortung der Fragen nach Würde und Gerechtigkeit? Sie sind diejenigen, die gesundheitspolitische Entscheidungen oder Entscheidungsvermeidungen letztlich in konkreten Handlungen am Krankenbett exekutieren müssen.

Grundsätzliche ethische Fragestellungen wie nach der Verfügbarkeit oder Unverfügbarkeit des Lebens, der Gerechtigkeit oder der Lebensqualität stellen sich in jeder einzelnen Krankheitsgeschichte. Mit den konkreten Situationen steht auch jedes Mal ein ethisches Grundproblem zur Debatte. Wenn immer wieder Menschen im Verlauf einer bestimmten Therapie in ihrer Würde verletzt werden, dann steht damit das Thema Menschenwürde zur Debatte. Kulturelle Veränderungen im Gesundheitswesen betreffen sowohl das Selbstwertgefühl einzelner Menschen als auch gesamtgesellschaftliche Wertesysteme. So sind Klinikmitarbeiter, und dies kommt erst allmählich ins Bewusstsein, mit ihrer täglichen moralischen Entscheidungsarbeit an den kulturellen Grundfragen unserer Gesellschaft beteiligt. Und sie müssen diese Entscheidungen auch dann treffen, wenn sich die Gesellschaft und die Politik der kulturellen Gestaltung von Gesundheit und Krankheit, von Solidarität und Gerechtigkeit, von Leiden und Altwerden entzieht.

2.5 Der Anlass ethischer Fragestellungen - sensationelle Medizintechnologien und alltägliche Krankheitssituationen

Einige Bereiche der Hightech-Medizin sind in ihren existentiellen Brennpunkten besonders anschaulich. Das gilt vor allem in Hinsicht auf die Medienöffentlichkeit. Die Reflexionen der Medizinethik allerdings betreffen nicht nur auffällige, im Lichte der Medienöffentlichkeit stehende Themen wie das der Organtransplantation oder der Gentherapie. Die grundlegenden Fragen nach Sinn und Wert menschlicher Existenz

sind nicht nur in den unterhaltungsmäßig relevanten und manchmal fast exotisch anmutenden Bereichen der Medizin an der Tagesordnung, sondern sie gehören zum ganz normalen Krankenhausalltag. In jeder 'normalen' Krankenhaussituation, in der Menschen mit einem 'normalen' medizinischen Versorgungsanspruch auf Behandlung und Pflege hoffen, müssen sich die Betroffenen existentiell und moralisch orientieren. Die demographische Entwicklung in unserem Land, gepaart mit den medizinischen Möglichkeiten im Umgang mit chronischen Krankheiten und mit den Möglichkeiten zur Lebenserhaltung und –verlängerung, potenziert noch durch die ökonomischen Herausforderungen des Gesundheitswesens, bringen die Kompliziertheit und Strittigkeit moderner medizinischer Fragen zunehmend in die ganz normalen Versorgungskrankenhäuser.

Durch diese Überlegungen sollen die besonderen, spezialisierten Bereiche medizinischer Versorgung in ihrer ethischen Relevanz nicht herabgesetzt werden, sondern die ethische Brisanz der alltäglichen Gesundheitsversorgung soll verstärkt in den Blick gebracht werden.

2.6 Die Auswirkungen verstärkten wirtschaftlichen Denkens und die Notwendigkeit zur ethischen Entscheidungsfindung

Das Thema des Zusammenhangs zwischen wirtschaftlichen Veränderungen und medizinischen und pflegerischen Wertentscheidungen hat sich im Verlauf meiner Nachforschungen zunehmend verstärkt geltend gemacht.

Die soziale, psychische und medizinische Situation unseres Gesundheitswesens wird in den letzten Jahren immer mehr durch eine Ökonomisierung des Denkens und Entscheidens geprägt. Marktwirtschaftliche Grundsätze bestimmen inhaltlich weitgehend die Entwicklungs- und Veränderungsprozesse in den Krankenhäusern und Gesundheitseinrichtungen. Die Fragen der Ressourcenverteilung und der Finanzierung von Medizin und Pflege haben eine bisher weitgehend unterschätzte ethische Schärfe. Diese Entwicklung wirkt sich ambivalent auf die Situation im Gesundheitsbereich aus. Einerseits führt das zu einer konstruktiven Konsequenz. Denn die Notwendigkeit, in den Krankenhäusern und anderen Institutionen des Gesundheitswesens wirtschaftlich zu denken, ist ein Anlass, über inhaltliche Zielsetzungen nachzudenken. Die Krankenhäuser müssen ihr Profil und ihre Schwerpunktsetzung reflektieren. Die Krankenhaus-

leitungen und auch die führenden Mitarbeiter müssen in Konsequenz gesundheitspolitischer Budgetierung anfangen, über Prioritäten in Medizin und Pflege zu diskutieren (z.B. über das Verhältnis von Hightech-Medizin zu präventiver Medizin etc.), über gerechte Mittelverteilung, über Dringlichkeit und Sinn medizinischer Zuwendungen, über Kriterien für die Indikationen von Therapien.

Die positive Konsequenz der Notwendigkeit, wirtschaftliche Gesichtspunkte zu berücksichtigen, könnten Strukturveränderungen sein, die in den Arbeitsabläufen im Gesundheitswesen Mitarbeiter zu einer Entwicklung professioneller Ressourcen führen. Bis jetzt sind andererseits eher die problematischen Folgen der ‚Ökonomisierung‘ sichtbar.

Unausweichliche Rationalisierungsmaßnahmen führen zu weiteren Belastungen der Klinikmitarbeiter hinsichtlich ihrer Arbeitszeit, führen zu Rationierung von personellen Ressourcen bis an die Schmerzgrenze, führen zu Sorgen um den Arbeitsplatz usw. Viele der Belastungen haben eine moralische Komponente: Die ökonomische Situation verlangt von den Mitarbeitern im Gesundheitsbereich zunehmend, in Hinblick auf ihre eigene Arbeitskraft Prioritäten zu setzen. Das heißt z.B.: Sie sollen am Krankenbett darüber entscheiden, wer welche pflegerische oder ärztliche Zuwendung bekommt. Für diese durch die ökonomische Situation erzwungene Prioritätensetzung gibt es in unserer verwirrenden Landschaft von Gesundheitsleistungen und Gesundheitsanbietern keine reflektierten und transparenten Kriterien. Dies führt zu einer Werteverwirrung in den Kernbereichen.

Wie soll man entscheiden, wenn eine teure, aber für den betreffenden Menschen medizinisch einwandfrei indizierte Chemotherapie 80% der Arzneimittelressourcen einer ganzen Station aufbraucht?

Wer entscheidet, wer welche therapeutische Leistung bekommt?

Auf einer Inneren Station sind 11 alte Patienten, die um ihrer Rehabilitation willen alle mobilisiert werden müssten. Die zeitlichen Ressourcen des immer mehr reduzierten Pflegepersonales reicht aber nur für 7 Patienten. Wer von den 11 bekommt die pflegerische Zuwendung, die er braucht, um beweglich und kreislaufmäßig einigermaßen stabil zu bleiben? Wer also darf zum Beispiel mit Unterstützung zum Waschen aufstehen und wer bekommt nur die Waschschüssel ans Bett? Was sind die Kriterien für die notwendige Entscheidung?

Welche Lebensqualität muss ein für einen Menschen durch hohe medizinische Kosten erkaufte weiteres Lebensjahr haben, um von der Gesellschaft krankenversicherungstechnisch finanziert zu werden? Für welchen Patienten ist welche Kosteninvestition gerechtfertigt?

So etwa lauten ethische Entscheidungsfragen, die sich aus der veränderten wirtschaftlichen Situation ergeben. Soweit ich sehen kann, gibt es für die Mitarbeiter in Krankenhäusern bisher keine Entscheidungshilfen. In Bezug auf die kulturelle Brisanz der ökonomischen Veränderungen muss gerade der Alltag in den Krankenhäusern unter ethischen Gesichtspunkten sorgfältig betrachtet werden. Denn meiner Beobachtung nach sind im Zuge von Rationalisierung aber auch Rationierung, wie verdeckt sie auch geschieht, gerade alltägliche Situationen der Gesundheitsversorgung von ethischen Problemen betroffen, während spezialisierte Bereiche von Hightech-Medizin weiterhin eine eigenständige Förderung genießen.

2.7 Kulturelle Veränderungen durch finanzielle Bedingungen

Die ökonomischen Veränderungen der letzten Jahre bedeuten einen noch kaum zur Genüge wahrgenommenen Bruch mit über Jahrhunderte geltenden Kulturen und Traditionen im Bereich des Umgangs mit Gesundheit und Krankheit, im Berufsbild von Ärzten und Pflegenden, im Verständnis von Fürsorge und Solidarität usw. Der Bruch liegt nicht in der Notwendigkeit, nun auch in der Gesundheitsversorgung mit eingeschränkten Ressourcen umgehen zu müssen, sondern darin, dass zunehmend Gesundheitsversorgung und Gesundheitsleistungen im Rahmen marktwirtschaftlicher Regeln angeboten werden und nach marktwirtschaftlichen Prinzipien verkauft werden.¹⁷

Die Verantwortlichen sprechen davon, dass die zur Debatte stehenden Probleme ausschließlich ökonomischer und organisatorischer Art sind. Sie übersehen dabei, dass die anstehenden ökonomischen und organisatorischen Problemlösungen bei der Neustrukturierung des Gesundheitswesens immer eine ethische Dimension haben.

Volkswirtschaftliche oder betriebswirtschaftliche Themen, Fragen der Ressourcenallo-

¹⁷ Der hierdurch entstehende ‚Medizintourismus‘, die damit verbundene Entwicklung einer Zweiklassenmedizin der Besserverdienenden und der Schlechterdienenden und die daraus resultierenden Probleme von Gerechtigkeit und ihre Auswirkung auf das Selbstverständnis von Medizin und Pflege wären Stoff für eine eigene Untersuchung.

kation, Fragen des Krankenversicherungskonzeptes, epidemiologische und andere Themen aus dem Bereich Public Health sind immer auch Wertfragen.

Durch die marktwirtschaftliche Prägung des Gesundheitswesens wird die Frage ‚Welche gesundheitliche Fürsorge für wen und warum?‘ zu einer immer dringenderen Frage. Das Problem, welche Gesundheitsleistungen solidarisch finanziert werden und welche, beispielsweise im Wellness-Bereich, privat gekauft werden müssen, bedarf einer Entscheidung. Das Verhältnis zwischen Individualwohl und Gemeinwohl, das Problem einer Zweiklassenmedizin, letztlich die Frage nach der Tauglichkeit des Begriffes ‚Solidargemeinschaft‘ stehen zur Debatte.¹⁸

Die Frage nach der Rolle der Ökonomie, genauer das Verhältnis von ökonomischer Führung und Werteorientierung im Gesundheitswesen und besonders auch in den Krankenhäusern, ist eines der zentralen ethischen Probleme, deren Bearbeitung über die weitere inhaltliche Gestaltung der Institutionen des Gesundheitswesens entscheiden wird.¹⁹

All diese Fragen haben mit den Strukturen zu tun, in denen politische, institutionelle und organisatorische Veränderungen sich vollziehen oder stagnieren. Die Rolle der Ethik in Institutionen, die Frage, was in vorhandenen und nicht vorhandenen Strukturen ethisch entschieden wird, ist in den letzten Jahren Bestandteil wirtschaftsethischen Denkens.²⁰ Allerdings war der Gesundheitsbereich dabei lange Zeit nicht im Blick. Die Bedeutung, die organisatorische und strukturelle Entscheidungen in Krankenhäusern für die ethische Qualität der pflegerischen und medizinischen Versorgung hat, kommt erst in neuester Zeit ins Bewusstsein. Es geht um die Frage, was organisatorisch und strukturell qualitativ und somit auch ethisch bereits vorgeprägt ist, bevor am Patientenbett pflegerisch und medizinisch gehandelt wird. Damit ist Ethik nicht nur am

¹⁸ Vgl. K.-H. Wehkamp, H. Keitel: Brandnew Body - Brandnew Soul - Brandnew Medicine 2002, S. 187-199.

¹⁹ vgl. dazu K.-H. Wehkamp: Public Health und Ethik 1998, S. 2-3 und D. Callahan, B. Jennings: Ethics and Public Health: Forging a Strong Relationship 2001. Der Landesbetrieb Krankenhäuser in Hamburg hat in Anbetracht dieses Problemfeldes ein Projekt mit dem Namen ‚Ethik-Kommunikations-Kultur‘ initiiert, das erste Schritte zur Bewusstmachung und Problembearbeitung geht.

²⁰ Vgl. dazu G. Blickle (Hrsg.): Ethik in Organisationen 1998.

Krankenbett relevant, sondern als Organisationsethik auch in den Leitungs- und Führungsebenen eines Krankenhauses oder eines Krankenhauskonzerns.²¹

2.8 Verunsicherung des beruflichen Selbstverständnisses

Die Potenzierung der medizinisch-technischen Möglichkeiten gepaart mit gestiegenem Kostendruck erhöhen zunehmend die Schwierigkeit für die Mitarbeiter, sich professionell zu orientieren. Die Zeit, die Klinikmitarbeiter zur Verfügung haben, um ihre Arbeit zu tun, wird knapper. Zusätzliche Aufgaben, wie die aus wirtschaftlichen Gründen nötige sorgfältige Dokumentation der medizinischen und pflegerischen Dienstleistungen, müssen zusätzlich zur ‚eigentlichen‘ heilkundlichen Arbeit erbracht werden. Die Situationen, in denen Klinikmitarbeiter schwierige moralische Entscheidungen treffen müssen, haben zugenommen und werden immer komplizierter.

Die Anpassungen an die technologischen und ökonomischen Entwicklungen, die von der Pflege, der Medizin und anderen therapeutischen Berufszweigen verlangt werden, sind nicht nur ‚äußerlich‘. Die Veränderungen im Gesundheitsbereich erschüttern weitgehend das Selbstverständnis vieler Gesundheitsberufe und zwingen daher dazu, grundsätzlich über professionelle Identität von Pflege und Medizin nachzudenken. Die berufliche Identität steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der so nötigen ethischen Kompetenz von Krankenhausmitarbeitern. Ich vermute, dass die Tragweite dieser Entwicklungen den Mitarbeitern aus den pflegerischen und ärztlichen Berufen und auch ihren Standesvertretern häufig noch nicht bewusst ist.

2.9 Sind sich Klinikmitarbeiter der ethischen und existentiellen Anforderungen ihres Berufes bewusst?

Es besteht eine Diskrepanz zwischen der faktischen beruflichen Praxis im Gesundheitsbereich und dem Bewusstsein über den hohen Anspruch dieser Arbeit. Dies betrifft auch das Selbstbewusstsein der Mitarbeiter in den Krankenhäusern. Ärzte, Pfleger und Mitarbeiter aus anderen therapeutischen Berufen absolvieren täglich eine Arbeit, deren existentielle, psychologische und ethische Anteile sie kaum reflektieren.

²¹ Einer der Autoren, die das Thema ‚Organisationsethik‘ in den USA ins medizinethische Bewusstsein bringen, ist George Khushf. Vgl. z.B. den Artikel: G. Khushf: Administrative and Organizational Ethics, 1997.

Obwohl dieser Teil medizinischer und pflegerischer Arbeit einen großen Energieaufwand erfordert, wird er von den Klinikmitarbeitern zwar empfunden und erlitten, zumeist aber nicht reflektiert und auch nicht anerkannt.²² Das Selbstbewusstsein der Krankenhausmitarbeiter, besonders aus der Pflege, spiegelt das Bewusstsein über die Qualität klinischer Arbeit und deren Wertigkeit in unserer Gesellschaft wieder.

So ist etwa die sehr anspruchsvolle psychologische, spirituelle und moralische Begleitung von Schwerstkranken und Sterbenden in keiner Weise Teil der Finanzierungsverhandlungen zwischen Einrichtungen des Gesundheitswesens und den Krankenkassen. Denn diese Arbeit entzieht sich den Messverfahren herkömmlichen Qualitätsmanagements.

2.10 Fazit: Die Notwendigkeit zur Werteorientierung im klinischen Arbeitsalltag

Die hier geschilderten Beobachtungen über die sozialen und moralischen Ansprüche, die die Arbeit im Gesundheitsbereich an die Menschen stellt, haben mir deutlich werden lassen, wie wichtig es für Klinikmitarbeiter ist, in ihren Wertorientierungen und damit in ihren Werturteilen existentiell gewisser und methodisch sicherer zu werden. Dies weckte in mir die Frage, ob Klinikmitarbeiter über medizinethische Fragen orientiert sind, und ob sie medizinethische Kriterien systematisch in ihren professionellen Urteilsfindungen anwenden.

Anregungen, dieser Frage nachzugehen, kamen mir aus den angelsächsischen Ländern, in denen die Medizinethik sich zu einer eigenständigen philosophischen Disziplin entwickelt hat, und in denen das „moral decision making“ oder „moral reasoning“ als eine der klinischen Praxis inhärente, quasi technische Kompetenz gelehrt wird. In Washington z.B., an der Georgetown Universität, hat sich in den letzten ca. 30 Jahren eine medizinethische Tradition entwickelt, die aus unterschiedlichen ethischen

²² Trotz der „Verhaltenskultur der Affektneutralität“ besteht die Arzt-Patienten-Beziehung „in hohem Maße ... aus Gefühlsarbeit“. Sie ist unausgesprochener Maßen eine „wichtige Determinante in der ärztlichen Identität des Somatikers“. H. Friedrich (Hrsg.): Kooperationsformen somatischer und psychosomatischer Medizin 1998, S. 98-104; vgl. auch J. Siegrist: Medizinische Soziologie 1988.

Vgl. ebenso A. Strauss u.a.: Gefühlsarbeit. Ein Beitrag zur Arbeits- und Berufssoziologie 1980,; oder B. Badura, G. Feuerstein: Systemgestaltung im Gesundheitswesen 1994.

Denkströmungen einen Kriterien- bzw. Prinzipienkatalog für ethische Entscheidungen erarbeitet hat, die den unterschiedlichen Formen klinischer Ethikberatung als Handlungsgrundlagen zur Verfügung stehen soll.²³

Angestoßen durch diese Richtung medizinethischen Denkens entstand der Plan, Klinikmitarbeiter zu befragen, an welchen Normen und Kriterien sie ihr Handeln und Entscheiden orientieren. Für mich als Theologin, die in der Klinikseelsorge arbeitet, war darüber hinaus die Frage interessant, ob für Mitarbeiter aus Pflege und Medizin christliches Denken für ihre Entscheidungsfindung relevant ist, ob überhaupt religiöse Vorstellungen in ihrer Arbeit eine Rolle spielen, und ob sie sich dessen bewusst sind. Diese Befragung, die zunächst auf formale ethische Orientierungs- und Urteilkriterien abzielte, hat mich zum Thema Hoffnung als Basis von Lebens- und Wertorientierung geführt. Die Erfahrungen bei dieser Untersuchung und ihre Ergebnisse sollen im nächsten Kapitel dargestellt werden.

²³ Vgl. dazu T. L. Beauchamp, J. F. Childress: Principles of Biomedical Ethics 2001;

T. L. Beauchamp: Philosophical Ethics 1982;

T. L. Beauchamp, L. B. McCullough: Medical Ethics 1984; H.T. Engelhardt.: The Foundation of Bioethics 1986;

E. D. Pellegrino, D. C. Thomasma: For the Patient's Good 1988;

H.M. Sass (Hrsg.): Medizin und Ethik 1989

und K.W.M. Fulford, G. Gillet, J.M. Soskice (Hrsg.): Medicine and Moral Reasoning 1994.

3 EINE BEFRAGUNG ZUR ETHISCHEN ORIENTIERUNG VON MITARBEITERN AUS ÄRZTESCHAFT UND PFLEGE, DIE ZU DEM THEMA HOFFNUNG FÜHRTE

3.1 Die Interviews ändern das Thema

Von formalen ethischen Entscheidungskriterien zum Thema Hoffnung

Das Projekt begann damit, Mitarbeiter in Krankenhäusern in Form von Interviews nach ihren ethischen Orientierungsmaßstäben zu befragen. Der in Anlehnung an die Methoden Qualitativer Sozialforschung erstellte Leitfaden erbrachte im ersten Pretest das Ergebnis, dass die zur ethischen Orientierung gestellten Fragen nicht die Problemsituation der Gesprächspartner trafen.²⁴ Allerdings wurde ein anderes Thema sichtbar. Statt eines erwarteten Orientierungsrasters ethischer Prinzipien und Regeln im Umgang mit Patienten schob sich in den Antworten auf meine Fragen das Thema Hoffnung in den Blickpunkt. Anlässlich des im Krankenhaus oft gehörten und nun von mir zitierten Satzes „Man darf dem Patienten die Hoffnung nicht nehmen“ kamen die Befragten ausführlich auf das Thema Hoffnung und zugleich auf Fragen der Wertorientierung zu sprechen. Damit stellte sich die Frage, ob und in welcher Weise das Thema Hoffnung sozusagen ein Basisthema moralischer Orientierung ist.²⁵ Dies führte zu der Hypothese, dass ein Zusammenhang zwischen Hoffnung und Hoffnungslosigkeit als einer oft nicht bewussten Grundstimmung und ethischen Orientierung besteht.

Ein neuer Ansatz

Der Leitfaden wurde, angestoßen durch die Gesprächserfahrungen in mehreren Pretests, mehrmals verändert, bis er schließlich deutlich das Thema Hoffnung fokussierte. Diese

²⁴ Vermutlich sagt das auch etwas über die Situation ethischer Reflexion in den Krankenhäusern in Deutschland aus, in denen das ethische Begründen von Handlungen und Entscheidungen noch kaum zum Klinikalltag gehört, während international das klinisch-ethische Entscheiden als ‚moral-decision-making‘ bereits stärker in die klinische Arbeit integriert ist.

²⁵ Es stellt sich die Frage, inwiefern der Beruf der Interviewerin als Pastorin das Thema Hoffnung suggeriert hat. Das wird sich wohl nicht abschließend klären lassen. Allerdings sei darauf hingewiesen, dass alle Gesprächspartner den Anlass, über Hoffnung zu reden, sofort aufgegriffen haben. Jedoch war nicht allen Gesprächspartnern der Beruf ‚Theologin‘ der Interviewerin bekannt.

Neuorientierung entspricht dem methodischen Anspruch Qualitativer Sozialforschung, die Forschungsinstrumente ihrem Gegenstand gegenüber angemessen zu gestalten.²⁶

Der veränderte Leitfaden bewährte sich als Instrument, um die Praxis von Wertorientierung im Gesundheitsbereich zu erkunden. Das Thema Hoffnung ist für einige Gesprächspartner wahrscheinlich erst durch das intensive Fragen nach der Hoffnung in den Vordergrund getreten und bewusster geworden, als es dies vorher war. Bruno Hildenbrandt spricht von der Wechselbeziehung zwischen Thema und Fragendem. „Es besteht eine intensive Wechselbeziehung in der Auseinandersetzung mit dem Thema, die beide Beteiligten verändert.“²⁷

In den Gesprächen nach dem neuen Leitfaden kam das Thema Hoffnung als Basis und Movens klinischer Arbeit in unterschiedlichsten Facetten zum Ausdruck. Auf diesem Hintergrund kamen dann auch viele ethische Themen erzählerisch zur Sprache.

3.2 Material und Methoden

Das Feld der Untersuchung

Als Feld der Untersuchung über die Wertorientierung von Mitarbeitern aus Pflege und Medizin im Umgang mit Schwerstkranken dienten hauptsächlich Krankenhäuser und zwar ausschließlich Häuser in kommunaler Trägerschaft, also keine kirchlichen Krankenhäuser. Die Interviews wurden sowohl in Krankenhäusern der Maximalversorgung als auch in Häusern geführt, in denen ganz normale Regelversorgung geschieht. Darüber hinaus wurden drei der ausgewerteten Interviews mit niedergelassenen „Belegärzten“ geführt.

Die Interviews

Im Zeitraum zwischen 1999 und 2002 habe ich viele Gespräche zu dem Thema Wertorientierung in der Arbeit mit schwerstkranken Menschen geführt. Der dabei verwendete und zur Gesprächsorientierung benutzte Leitfaden ist mehrere Male verändert worden. Es entstand schließlich ein sehr schlichter Leitfaden, der das Thema

²⁶ vgl. U. Flick, E. v. Kardorff, I. Steinke: Was ist qualitative Forschung? 2000, S. 22ff.

²⁷ B. Hildenbrandt: Anselm Strauß 2000, S. 33.

„Hoffnung“ fokussierte. Dieser wurde für die in dieser Arbeit ausgewerteten 30 Interviews verwendet.²⁸

Die Interviewpartner

Die Interviewpartner stammen hauptsächlich aus Pflege und Medizin. Frauen und Männer auf unterschiedlichen Hierarchieebenen wurden befragt. Sie alle müssen sich in ihrer täglichen Arbeit pflegerisch und therapeutisch zu Menschen in schwerer und zum Teil schwerster Krankheitssituation verhalten.

Methoden

Dieses Projekt folgt Überlegungen und Forschungsverfahren, die unter dem Begriff „qualitative Sozialforschung, bzw. „verstehende Soziologie“ in der Tradition von Max Weber und Alfred Schütz zusammengefasst werden. Hier waren zum Verständnis des Instrumentes des „freien Interviews“ besonders hilfreich die Methode der „Objektiven Hermeneutik“ (U. Oevermann, B. Hildenbrand) und die „Natural Story“ bzw. die „Grounded Theory“ (B. G. Glaser, A. Strauss).²⁹

Weitere wichtige Anregungen erhielt ich durch C. Hopf und ihr Konzept des narrativen Interviews³⁰ und durch M. Meusers und U. Nagels Ausführungen zum Experteninterview.³¹

Durch diese Methoden angeregt wurde für die Befragung ein Leitfaden entwickelt, der sowohl notwendige Strukturen gab, andererseits aber genug Raum für Erzählungen der Befragten oder für Problemvertiefungen ließ.

In den Gesprächen setzten die Befragten in ihren Antworten ihrerseits Akzente, die die Fragerichtung der Verfasserin entscheidend beeinflussten. Das ergab einen hermeneutischen Zirkel, in dessen Verlauf sich das Thema der Untersuchung veränderte und ergänzte. Dieser Zirkel ist bereits Teil eines empirischen Vorgehens im Sinne der Grounded Theory, insofern ein Dialog zwischen Forschungsgegenstand und Forscher

²⁸ Der Leitfaden liegt der Arbeit bei.

²⁹ A.L. Strauss: Grundlagen qualitativer Sozialforschung 1991; U. Oevermann u.a.: Beobachtungen zur Struktur sozialisatorischer Interaktion 1976.

³⁰ C. Hopf: Qualitative Interviews in der Sozialforschung 1995, S. 177-182.

³¹ M. Meuser, U. Nagel: ExpertInneninterviews - vielfach erprobt, wenig bedacht. 1991, S. 441-471.

stattfindet, in dessen Verlauf sich beide verändern.³² B. Hildenbrandt fasst das methodische Vorgehen der Grounded Theory in pragmatisch-philosophische Gedanken. „Dem liegt die Auffassung des Pragmatismus (wie anderer philosophischer Traditionen, z.B. der Phänomenologie) zugrunde, eine Spaltung zwischen Erkennendem und Erkanntem, Subjekt und Objekt, nicht anzunehmen, sondern eine Interaktion zwischen beiden.“³³ Die Wechselbeziehung zwischen Erfahrungskonzept und Forschungstheorie lautet in seinen Worten: „Theoretische Konzepte, die in einer Untersuchung entwickelt werden, werden im Zuge der Analyse von Daten entdeckt und müssen sich als Daten bewähren. ... Der Analyseprozess ist triadisch und zirkulär (i.S. des hermeneutischen Zirkels) zugleich.“³⁴

Die Befragung hat keinen statistischen Anspruch im Sinne eines messbaren Nachweises über das Vorkommen des Begriffes ‚Hoffnung‘ in der Arbeit von Mitarbeitern im Gesundheitsbereich. Sondern sie hat einen hermeneutischen, impulsgebenden Wert.

Der Leitfaden

Der Leitfaden inszenierte eine Befragung, die einerseits den Vergleich und die Auswertung der Antworten ermöglichte, andererseits aber individuelle Akzentsetzungen in den Gesprächen zuließ.

Angeregt durch 4 Fallbeispiele wurden 9 Fragen gestellt. Die Fallbeispiele waren dem Bereich der Arbeit mit schwerstkranken Patienten entnommen, da es in diesem Arbeitsbereich zu den größten ethischen Belastungen und Herausforderungen kommt. Der für die in dieser Arbeit verwendeten Interviews zugrunde liegende Leitfaden hatte folgende Frageziele:

- Stimmt die Hypothese, dass Hoffnung eine wichtige Bedeutung für das Wertebewusstsein und Wertverhalten von Klinikmitarbeitern hat?
- Was kann die Hoffnung von Patienten beeinflussen?
- Was beeinflusst die Hoffnung der Mitarbeiter?

³² B. Hildenbrandt: Anselm Strauß 2000, S. 33.

³³ Ebd.

³⁴ Ebd.

- Welche Vorstellungen und Bilder sind mit dem Wort Hoffnung verbunden?
- Hat der Begriff Hoffnung für die Interviewpartner eine religiöse Dimension?

Die Dynamik der Gespräche brachte es mit sich, dass die im Leitfaden konzipierten Aspekte nicht immer in derselben Reihenfolge und nicht immer mit derselben Betonung zur Sprache kamen. Das Thema ‚Hoffnung‘ ist jedoch immer gleichermaßen relevant geblieben. Allerdings haben sich in den Aussagen über die Bedeutung der Hoffnung für die Arbeitssituation, Aussagen über das Arbeitsklima, über die Strukturen im Gesundheitswesen und über die Infragestellung der professionellen Identität in den letzten beiden Jahren, in denen Interviews geführt wurden, also 2001 und 2002, deutlich intensiviert.³⁵

3.3 Zusammenfassende Darstellung und Deutung der Hoffnungsaspekte aus den Interviews

Die Gespräche mit Mitarbeitern aus dem Gesundheitswesen wurden angeregt durch impulsgebende Fallbeispiele, die allesamt dem Grenzbereich medizinischer Behandlung entnommen waren, und die, wie die Gesprächspartner bestätigten, typische Konstellationen des Alltagsgeschäfts in der Gesundheitsversorgung sind. Die Interviews zeigen ein weites Spektrum von Bedeutungen des Wortes Hoffnung. Ausgelöst durch die ‚Handlungsdevise‘ „Man darf dem Patienten die Hoffnung nicht nehmen“ und verstärkt durch Fragen, was denn Hoffnung in der Arbeit mit Patienten meine, kamen Reflexionen über Hoffnung in Gang, in der sie als ‚Grundstimmung‘ pflegerischen und ärztlichen Handelns deutlich wurde. Dabei nennen die Befragten in ihren Äußerungen

³⁵ Hinter diesen in den Gesprächen zunehmend forcierten Themen steht das Problem der ethischen Balance zwischen ökonomischen Strategien und anderen Werten in der Gesundheitsversorgung. Durch eine zunehmende Ökonomisierung im Gesundheitsbereich wird die Frage 'Welche gesundheitliche Fürsorge für wen und warum?' zu einer immer dringenderen Frage. Das Verhältnis zwischen Individualwohl und Gemeinwohl, das Problem einer Zweiklassenmedizin, letztlich die Fragen nach der Tauglichkeit des Begriffes 'Solidargemeinschaft' stehen zur Debatte. Die Frage nach der Rolle der Ökonomie, genauer nach dem Verhältnis von kaufmännischer Führung und Werteorientierung im Gesundheitswesen und besonders auch in den Krankenhäusern, wird eines der zentralen Probleme sein, deren Bearbeitung über die weitere Gestaltung der Institutionen unseres Gesundheitswesens entscheiden wird. Vgl. dazu K.-H. Wehkamp: Public Health und Ethik 1998, S. 2-3, vgl. auch D. Callahan, B. Jennings: Ethics and Public Health: Forging a Strong Relationship 2001.

zunächst nicht die Ziele ihrer Hoffnung, sondern sie erzählen, was sie in ihrem Arbeitsfeld mit Hoffnung verbinden. Diese erzählten Hoffnungsthemen drehen sich allesamt um Gestaltungsfragen der Arbeit, handeln sich also um eine ‚gute‘ Arbeitssituation und damit um Fragen eines guten Lebens. Oft tauchte das Thema Hoffnung in dem Zusammenhang drohender Hoffnungslosigkeit auf, z.B. angesichts einer schweren Krankheit oder schwieriger Arbeitsbedingungen. Positiv wurde das Thema Hoffnung dann erst auf Nachfrage expliziert.

Für alle Gesprächsteilnehmer war das Hoffnungsthema in Bezug auf ihre berufliche Wertorientierung relevant. Meistens brachten sie es selbst ein. Einige nahmen es bereitwillig auf. Wenige zeigten einen Widerstand gegen das Wort, gingen dann aber doch darauf ein. Das Thema Hoffnung betrifft den gesamten alltäglichen Bereich pflegerischen und medizinischen Arbeitens. Die erzählten Aspekte von Hoffnung im Arbeitsfeld der befragten Mitarbeiter im Gesundheitswesen hatten durchweg mit pflege- und medizinethischen Themen zu tun. Beispiel:

Patientenaufklärung

Wahrheit am Krankenbett

Arzt-Patient-Beziehung

Pflege-Patient-Beziehung

Therapieverzicht

Wohl des Patienten - Nicht-schaden

Patientenautonomie

Verteilungsgerechtigkeit.

Es wurden ethisch relevante Themen wie „Wertschätzung“ oder „Umgangskultur“ und zunehmend auch die ethischen Aspekte der Arbeitsbedingungen und -strukturen im Krankenhaus benannt. Der Blick der befragten Mitarbeiter auf die Situation der Patienten betrifft zugleich immer ihre eigene Hoffnung oder Hoffnungslosigkeit. In allen Themen ist immer die Situation der Patienten und die Situation der Mitarbeiter betroffen.

Besonders ausführlich wurden folgende Themen entfaltet: das Thema Beziehung, und zwar die Beziehung zwischen Patienten und Krankenhauspersonal als auch die Beziehungen der Mitarbeiter untereinander, die Themen der Wertschätzung, der sozialen Vernetzung der Patienten, der Arbeitsbedingungen und der beruflichen Identität der pflegenden und ärztlichen Mitarbeiter.

Besonders in den Interviews aus den letzten beiden Jahren traten, wie eben bereits angedeutet und unten ausführlich dargestellt, die zunehmend schwierigen Arbeitsbedingungen und die strukturellen Bedingungen im Gesundheitswesen in den Vordergrund. Zunehmende Ökonomisierung und die damit verbundenen Veränderungen in allen Bereichen der Klinikarbeit haben offenbar grundlegenden Einfluss auf die Haltungen und Stimmungen der Mitarbeiter in Krankenhäusern, die mit Hoffnung bzw. Hoffnungslosigkeit in Verbindung gebracht werden.

Die Bedeutungsspanne im Verständnis von Hoffnung umfasst weiterhin die Hoffnung auf körperliche Heilung, die von vielen Gesprächspartnern als zu begrenzte Bedeutung von Hoffnung beschrieben wird, und das Wissen um funktionale psychosomatische Zusammenhänge zwischen Hoffnung und Krankheitsverlauf.

Das Wort Hoffnung hat für das existentielle Erleben der Befragten offensichtlich eine Schlüsselbedeutung. In den Interviews ist deutlich geworden, dass das Thema Hoffnung sozusagen öffnende Funktion für die Fragen nach ethischen Entscheidungen und sozialer Gestaltung hatte. Auf die Frage, ob denn Hoffnung für sie auch religiöse Bedeutung habe, stimmten alle Gesprächspartner in unterschiedlicher Weise zu. Alle Gesprächspartner drückten eine transzendente Bezogenheit aus. Einige bezogen sich auf eine personale metaphysische Gottesvorstellung, andere zum Beispiel auf einen die Welt lenkenden guten Geist³⁶, auf den Sinn des Lebens³⁷, auf allgemeine humanistische Werte³⁸, auf eine positive Macht, die das Leben trägt³⁹, auf einen ‚höheren‘ moralischen

³⁶ i 9

³⁷ v 22

³⁸ f 6

³⁹ l 12

Auftrag.⁴⁰ Die meisten Gesprächspartner wollen ihre Äußerungen über die religiöse Bedeutung von Hoffnung explizit abgegrenzt von Kirche und Christentum verstanden wissen, auch wenn ihre Hoffnungsvorstellungen natürlich Merkmale abendländischer und damit auch christlicher Prägung zeigen.⁴¹ Alle Gesprächspartner, sowohl die, die sich explizit als Christen bezeichneten, als auch die, die sich ‚allgemein‘ religiös äußerten, brachten zum Ausdruck, dass ihr Denken und Handeln hoffend auf einen transzendenten Hintergrund bezogen ist, wobei einigen dies wahrscheinlich erst in dem Gespräch zu Bewusstsein gekommen ist.

Die Interviews machen also deutlich, dass die Urteile über richtiges oder falsches Entscheiden auf Vorstellungen ‚guten‘ und ‚sinnvollen‘ Umgangs mit Krankheit und Gesundheit und auf Vorstellungen ‚guten‘ und ‚sinnvollen‘ Umgangs mit den Menschen, die von Krankheit betroffen sind, bezogen sind und dass diesen Urteilen wiederum transzendente Hoffnungsbilder zugrunde liegen. Hoffnung, so wie sie in den Interviews anlässlich konkreter Alltagssituationen dargestellt wird, hat sowohl eine Beziehung zu Themen ethischer Gestaltung, zum Beispiel zu der Frage eines ‚würdigen‘ Menschenbildes, menschlicher Verantwortung, zu der Frage der Gerechtigkeit, eines ‚guten‘ menschlichen Miteinanders oder ‚guter‘ gesellschaftlicher Strukturen, als auch zu umfassenden religiösen Lebensfragen. Zwischen ‚religiöser Hoffnung‘ und sozialem Erleben und sozialer Gestaltung wird von den Interviewten ein Zusammenhang gesehen. Häufig hört man die Aussage, Hoffnung sei nicht nur etwas Inneres, das unabhängig vom Erleben sei. Entweder wird das soziale Erleben als Bedingung für das Entstehen oder für die Bewahrung umfassender religiöser Hoffnung gesehen.

⁴⁰ m 13

⁴¹ Die hier explizit so benannte Religiosität wird man unter der Berücksichtigung ihrer kulturgeschichtlichen Voraussetzung mit Matthes als „diskursiven Tatbestand“ bedenken müssen. Zudem ist überhaupt seine Mahnung wichtig, sich der Bedingungen und des eingegrenzten Aussagerahmens von Ergebnissen der Sozialforschung über Religion bewusst zu sein. Vgl. J. Matthes: Wie erforscht man heute Religion? 1990, besonders S. 134.

„Aber eins ist ja wohl mal sicher, wenn einer im Leben oder hier auf der Station erlebt hat, dass er nichts wert ist, dann hat er doch auch keine Hoffnung, dass er über den Tod hinaus etwas wert ist, oder?“⁴²

Oder die Gesprächspartner sehen ihre religiöse Hoffnungsverankerung als Voraussetzung ihrer Arbeitsfähigkeit.

„Ohne diese Hoffnung könnte ich die Arbeit hier gar nicht tun.“⁴³

Die Befragung hat erbracht, dass das Leben und die Arbeit der interviewten Mitarbeiter aus dem Gesundheitsbereich von Hoffnung durchzogen ist. *„Und das mit der Hoffnung ist tatsächlich am wichtigsten. Nicht nur für die Patienten.“⁴⁴*

Hoffnung ist auf ein Optimum der Gestaltung sozialer Verhältnisse, auf eine Zielvorstellung gelingenden Lebens und humanen Miteinanders bezogen und zugleich auf einen metaphysischen Hintergrund, der die Hoffnung trägt, oder auf den hin sich Hoffnung richtet.

Die Ergebnisse aus den Gesprächen regen unter anderem sozialpsychologische Gedanken darüber an, welche Werte in der Krankenhausarbeit berücksichtigt werden müssen, damit Patienten Hoffnung als Ermöglichung zum Durchleben von Krankheit und Sterben und damit Mitarbeiter Hoffnung als Ermöglichung therapeutischen und pflegerischen Handelns haben oder bewahren können. Die Beantwortung dieser Frage gehört in den praktischen Bereich von Arbeit und Management im Gesundheitswesen.

In dieser Arbeit sollen die gesammelten Aussagen von Krankenhausmitarbeitern über Hoffnung unter dem Aspekt Religiosität und im theologischen Kontext gedeutet werden.

3.4 Einordnung und Deutung der Hoffnungsaussagen

Die Aussagen über Hoffnung haben immer mit der Frage nach Sinn zu tun. Zum Teil wird dies explizit ausgedrückt.

⁴² p16

⁴³ y26

⁴⁴ j10

„Es ist da wohl auch so eine Art Hoffnung, dass alles einen Sinn hat, die ganze Arbeit mit den Patienten, weil nicht alles von der Gesundheit abhängt.“⁴⁵

Der Sinn(der ärztlichen Arbeit) liegt darin, dass es für den Patienten Sinn macht. Wenn ich mich danach richten kann, dann habe ich Hoffnung bei meiner Arbeit. Wenn irgendjemand ganz fremde Beurteilungskriterien einführen würde, wie in England: Keine Dialyse über 60 mehr, dann könnte man einpacken. Denn wo wäre dann der Sinn?“⁴⁶

Das Sinnthema ist auf jeden Fall eo ipso darin enthalten, dass Hoffnung immer den status quo transzendiert und nach Zukunft, nach Anderem oder Besserem fragt. Das, was den Wunsch nach Fortsetzung des Guten oder nach Veränderungen leitet, ist der Gedanke, dass das Leben, die Welt einen Sinn haben sollen. In Anlehnung an Paul Tillichs Unterscheidung zwischen alltäglichen, bedingten und letzten, unbedingten Sinnfragen⁴⁷ und angeregt durch Gedanken Thomas Luckmanns, der menschliches Leben und menschliche Lebensdeutung als Vollzug von kleinen und großen Transendenzen versteht,⁴⁸ soll die Deutung der Hoffnungsaussagen in vier Gruppen erfolgen:

1. Hoffnung auf der Ebene beruflichen Alltags –Hoffnungen im Diesseits

„Also, es macht mir Hoffnung, wenn ich denke, dass meine Arbeit einen Sinn hat. Das ist immer dann da, wenn ich mit Patienten gut im Kontakt bin und mit den Angehörigen. Dann ist alles schlimm und doch nicht schlimm.“⁴⁹

2. Hoffnung in bezug auf das Leben und die Welt als Ganze

⁴⁵ z3

⁴⁶ a1

⁴⁷ Tillich unterscheidet z.B.: ‚Einzelsinn – Gesamtsinn‘ und ‚Einzelsinn - unbedingter Sinn‘, P. Tillich: Vom Wesen der Religion, in: GW I, S. 318 oder ‚alltäglicher Sinn - ewiger Sinn‘ und ‚Einzelsinn - unbedingter Sinn‘, P. Tillich: Nichtkirchliche Religionen, in: GW V, S. 23f.

⁴⁸ T. Luckmann: Die unsichtbare Religion 1991, S. 167ff.

⁴⁹ m13

„Es ist da wohl auch so eine Art Hoffnung, dass alles einen Sinn hat, die ganze Arbeit mit den Patienten, weil nicht alles von der Gesundheit abhängt.“⁵⁰

„Sie haben darüber gesprochen, was Patienten Hoffnung macht oder ihre Hoffnungen zerstört. Was verstehen denn Sie selbst unter Hoffnung?“ „Dass doch ein Sinn erkennbar ist in all dem Geschehen. Dass ich meine Kinder nicht in eine sinnlose Welt geboren habe.“⁵¹

An einigen Aspekten, die in den Hoffnungsaussagen der befragten Mitarbeiter aus Pflege und Medizin zum Ausdruck kommen, wird die Verschränkung dieser beiden Ebenen deutlich. Mit Paul Tillich könnte man auch von der Verschränkung von bedingten Sinnfragen und unbedingten Sinnfragen sprechen.⁵² Diese Beispiele bilden die dritte Gruppe der dargestellten Hoffnungsaussagen unter der Überschrift:

3. Der Zusammenhang zwischen den alltäglichen Hoffnungen und der umfassenden Lebenshoffnung

Schließlich soll in einem vierten Abschnitt die in dem Begriff Hoffnung implizite Intentionalität, die Bewegung auf etwas anderes hin, an einigen Zitaten anschaulich werden:

4. Hoffnung als Überschreitung des Gegebenen – Transzendenz

Die Deutung der Gespräche mit Krankenhausmitarbeitern über Hoffnung unter der Kategorie Sinn und in den vier eben beschriebenen Gruppen von Aussagen soll beispielhaft anschaulich werden.

⁵⁰ z3

⁵¹ c3

⁵² Vgl. z.B. P. Tillich: Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen, in GW V, S. 98 und P. Tillich: Zur Ethik, in: GW III, S. 16.

3.4.1 Hoffnung auf der Ebene beruflichen Alltags

Verschiedene Aspekte von Hoffnung sind maßgeblich dafür, dass die Arbeit der Mitarbeiter aus Pflege und Medizin Sinn hat. Einige der von den Befragten genannten Hoffnungsaspekte sollen im Folgenden beschrieben werden.⁵³

Manche Aussagen sind aus der Perspektive der Mitarbeiter formuliert, manche Aussagen aus der Perspektive der Patienten. Die beiden Perspektiven stehen in einem Zusammenhang.

„Hoffnung bei meiner Arbeit. Hm. Stimmt. Da ist ein Zusammenhang, ob man selber Hoffnung hat. Und ob man jemand anderem Hoffnung geben kann.“⁵⁴

Da der Sinn, die Hoffnung bei der Arbeit für die Krankenhausmitarbeiter unter anderem davon abhängt, ob die Situation auch für die Patienten sinnvoll ist, ergänzen sich beide Perspektiven.

„Aber hier in der Arbeit ist meine Hoffnung abhängig von den Patienten. Wenn es denen nicht gut geht, dann geht es mir auch nicht gut.“⁵⁵

Das Thema Sinn auf der Ebene des beruflichen Alltags soll dargestellt werden an den Themenaspekten

Hoffnung und Beziehung

Hoffnung und Wertschätzung

⁵³ Es werden Bedeutungsaspekte erwähnt, die häufig und auffällig sind. Die Aufzählung erhebt nicht den Anspruch einer objektiven Wiedergabe von Hoffnungsvorstellungen, sondern will auf Themen der Hoffnung, wie sie im Alltag von Krankenhausmitarbeitern vorkommen, aufmerksam machen. Zu solcher Auflistung ermutigt M. Nussbaum. Sie begründet mit dem Gedanken des ‚Aufmerksam machens‘ in Anlehnung an Aristoteles ihre Listen der Bedingungen von Menschsein. M. C. Nussbaum: Gerechtigkeit oder Das gute Leben 1999.

Eine Unterscheidung in Bezug auf Alter, Berufsgruppe, Hierarchieebene oder Geschlecht erschien mir für die Auswertung der Interviews in Hinblick auf das Thema Hoffnung nicht notwendig.

⁵⁴ v22

⁵⁵ z4

Hoffnung und soziale Vernetzung

Hoffnung und Arbeitsbedingungen

Berufliche Identität

3.4.1.1 Hoffnung und Beziehung

Der Aspekt der Beziehung nimmt in den Einfällen der Krankenhausmitarbeiter zum Thema Hoffnung einen vorrangigen Platz ein. Gelingende Beziehungen sind der Rahmen für die Erfahrung von Hoffnung und geben damit der Arbeit Sinn.

Das Thema Beziehung betrifft einerseits das Wohlergehen der Patienten, andererseits ist es ebenfalls wichtig dafür, dass Mitarbeiter ihre Arbeit als sinnvoll empfinden.

„Wenn man gute Beziehungen hat zu Patienten, dann ist die ganze Atmosphäre auf der Station hoffnungsvoller für alle.“⁵⁶

Nach Aussage einer befragten Ärztin zum Beispiel macht es einem Hoffnung bei der Arbeit, wenn *„man dann einen Draht bekommt zu Patienten, damit man überhaupt rüberkriegt, was man an Kompetenzen zu bieten hat.“⁵⁷*

Umgekehrt hat es negativen Einfluss auf das Sinngefühl der Mitarbeiter, wenn Patienten sich nicht aufgehoben fühlen.

„Das kann einem als Ärztin und wahrscheinlich auch als Schwester oder Pfleger ganz schön zu schaffen machen, wenn man sieht, wie lieblos die Patienten im Krankenhaus oft aufbewahrt werden.“⁵⁸

Technisch richtiges und auch moralisch „richtiges“ Therapieren und Pflegen ist nach Überzeugung der Krankenhausmitarbeiter nicht ausreichend. Besonders in schwerer Krankheit brauchen die Patienten persönliche Beziehung und Wärme, „Solidarität,

⁵⁶ j10

⁵⁷ i9

⁵⁸ n14

Menschen, die sich mit ihnen verbünden gegen die Krankheit, gegen den Schmerz, gegen die Verzweiflung, gegen die soziale Isolation.“⁵⁹

Die Beziehung der Patienten zu den Pflegenden ist so etwas wie die Basis dafür, dass all die Belastungen, denen die Patienten nun ausgesetzt sind, sie nicht hoffnungslos machen. Denn vor allem das Pflegepersonal steht dafür, ob ein Patient sich „aufgehoben fühlen kann.“⁶⁰

Für die Ärzte beinhaltet die Beziehung zu den Patienten oft die schwierige Aufgabe, zwischen Hoffnung auf Gesundwerden und der Konfrontation mit der Unheilbarkeit einer Krankheit oder dem bevorstehenden Tod, zwischen Offenheit und Schonung zu balancieren. Wie klärt man einen Patienten so auf, dass er genügend seelische Kraft behält, um die schwere Lebensphase, die auf ihn zukommt, durchzustehen? Dies ist für viele Ärzte die Frage, die hinter dem ‚ethischen Leitsatz‘ steht: Man darf einem Patienten die Hoffnung nicht nehmen.

*„Man muss als Arzt schon aufpassen, dass man einem Patienten die Hoffnung nicht nimmt. Das ist ein wichtiger Grundsatz. Ohne das braucht man über Moral gar nicht nachzudenken.“*⁶¹

Das Beziehungsgeschehen zum Thema Hoffnung ist ein Gegenseitiges. Die Patienten sind in ihrem Krankheitserleben darauf angewiesen, dass sie es nicht mit hoffnungslosen Ärzten und Pflegenden zu tun haben.

*„Ich glaube schon, dass das (eigene Hoffnung) auf die Patienten übergeht.... Ich glaube, wir haben noch gar keine Vorstellung davon, wie sehr die Patienten und ihr Wohlergehen davon beeinflusst ist.“*⁶²

Die Mitarbeiter wiederum werden von der Hoffnung der Patienten gestützt.

⁵⁹ c3

⁶⁰ b2

⁶¹ a1

⁶² y26

„Aber, wissen Sie, manchmal ist es genau anders herum. Nicht der Arzt macht dem Patienten Hoffnung. Sondern der Patient steckt den Arzt an mit seiner Hoffnung, dass das Leben, das ihm bleibt, gut werden wird.“⁶³

Dies macht deutlich, dass Sinn auf Gemeinschaft hin angelegt ist. Nie ist Hoffnung die isolierte religiöse Befindlichkeit eines Einzelnen, sondern will über sich selbst hinaus und ist angewiesen auf gemeinschaftliches Erleben. Erst da, wo zumindest zwei oder drei sich austauschen, bleibt Hoffnung gewahrt.

Im Zuge aktueller Rationalisierungsmaßnahmen, in deren Konsequenz die Liegezeiten von Patienten immer kürzer werden, werden die Themen Beziehung und Kommunikation im Klinikalltag zunehmend unzureichend berücksichtigt.

„Vieles in unserer Arbeit, besonders alles, was mit Beziehung und Kommunikation zu tun hat, fällt weg.“⁶⁴

Das ist oft besonders für alte Menschen, deren soziale Einbettung in Familie und Freundeskreis immer schwieriger wird, folgenreich. Für sie hat das Problemfeld ‚Beziehung zu Klinikmitarbeitern und Hoffnung‘ eine besonders große Bedeutung. Die Patienten ohne Familie und Verwandte, *„die sich an uns orientieren müssen, die sind schlecht dran.“⁶⁵*

Hier droht nach Meinung vieler Krankenhausmitarbeiter Hoffnungslosigkeit und damit Sinnverlust für die Patienten und für sie selbst, denn die Gefährdung einer guten Beziehung zwischen Ärzten, bzw. Pflegenden und den Patienten stellt die Qualität medizinischer und pflegerischer Arbeit in Frage.

„Das wichtige und für die Therapie unverzichtbare beziehungsmäßige Umfeld ist absolut unzureichend.“⁶⁶

⁶³ c3

⁶⁴ s19

⁶⁵ y25

⁶⁶ z2

Auch die Beziehung zwischen den Mitarbeitern untereinander, das Verständnis unter Kollegen⁶⁷, das ‚Zusammenhalten‘ ist für viele Gesprächspartner ein wichtiger Aspekt zu der Frage, was ihre eigene Hoffnung stärkt.

„Na ja, das mit den Beziehungen, das stimmt natürlich auch für uns. Wenn wir das Gefühl haben, wir halten bei dem ganzen Leid, das wir hier oft haben, zusammen, dann geht das leichter, als wenn man alleine vor sich hinpuszelt. ... Nachher bringt Martina Eis mit. Echt, das hat auch mit Hoffnung zu tun. Dass wir das alle schon packen. – Auch wenn man Vertrauen zueinander hat. Auch die Mitarbeiter untereinander. Auch die Ärzte zu uns.“⁶⁸

Ebenfalls die (traditionell schwierige) Beziehung zwischen Ärzten und Pflegenden ist nach Aussage vieler Befragter maßgeblich dafür, wie hoffnungsvoll sich der Arbeitsalltag für Klinikmitarbeiter gestaltet. Solidarität unter den Mitarbeitern drückt sich unter anderem auch in der Bereitschaft aus, miteinander schwierige Entscheidungen zu tragen.

„Wenn ich daran herum denke, ob ich jemandem noch eine Chemo zumute oder nicht, dann wäre ich natürlich froh, wenn die Kollegin auf der Station den Nerv hätte, das mit mir zusammen durchzuchecken. Und es ist ganz furchtbar, wenn man eine Entscheidung trifft, immer mit schlechtem Gefühl.“⁶⁹

Die vertrauensvolle Beziehung zwischen Verwaltung und therapeutischem Klinikpersonal schließlich ist im Zuge stärkerer Ökonomisierung der

⁶⁷ h8

⁶⁸ p16

⁶⁹ t20. In der deutschen Krankenhauskultur müssten die Möglichkeiten des interprofessionellen Austausches unter Krankenhausmitarbeitern wesentlich mehr ausgeschöpft werden. Die Förderung einer zielorientierten Abstimmung zwischen den Mitarbeitern der unterschiedlichen Berufsgruppen und die Einführung ethischer Fallbesprechungen und deren Implementierung im klinischen Alltag ist angesichts des sich immer mehr verkomplizierenden und verdichtenden Arbeitsalltags in Krankenhäusern eine wichtige Aufgabe für Krankenhausleitungen. Im Klinikum Nürnberg findet in Weiterführung eines ‚Ethikprojektes‘ nun im Rahmen der Fort- und Weiterbildung eine Ausbildung für ethische Fallbesprechung statt (unter der Leitung von K.-H. Wehkamp und H. Keitel). In diesem Zusammenhang werden Konzepte ethischer Fallbesprechungen auf ihre Praxistauglichkeit hin überprüft.

Gesundheitsversorgung, in der allgemeinen Unsicherheit und Orientierungslosigkeit über Ziele und Finanzierungsmöglichkeiten im Gesundheitswesen, für die Belastungsfähigkeiten der Mitarbeiter und für ihr Sinnempfinden im Arbeitsalltag von großer Bedeutung. Die Atmosphäre wird einerseits aggressiver und andererseits immer bedrückter und resignierter. Es besteht eine Kluft zwischen kaufmännischen Mitarbeitern und Mitarbeitern der heilkundlichen Seite. Dies schafft eine Misstrauenskultur, aus der Hoffnungslosigkeit wächst.

„Es ist eine regelrechte Misstrauenskultur. Besonders zwischen der Verwaltung und den Leuten auf Station gibt es überhaupt keine Verständigung. Die haben auch wirklich gar keine Ahnung, was bei uns läuft. Aber sie haben das Sagen. Und keiner vertraut dem anderen.“⁷⁰

Die Beziehung zwischen Mitarbeitern bestimmt die Atmosphäre im Krankenhaus und auf der Station.

„Wenn das Klima auf der Station oder im Krankenhaus schlecht ist, dann kann man gar nicht gut arbeiten. Dann hat man ein ganz hoffnungsloses Gefühl.“⁷¹

Die Atmosphäre, der Geist eines Hauses, einer Station ist der Rahmen für das Erleben der Patienten.

„Ich merke immer wieder, wie abhängig das Lebensgefühl vieler Patienten von der Atmosphäre auf der Station ist.“ - „Heißt das, dass die Zusammenarbeit der Mitarbeiter untereinander, ihre Beziehung, wichtig ist für die Hoffnung der Patienten“? - „Ja, ich glaube schon.“⁷²

„Also, gerade, wenn man so einen Satz ernst nimmt ‚Man darf einem Patienten die Hoffnung nicht nehmen‘, müssten Ärzte und Schwestern viel sorgfältiger miteinander reden.“⁷³

⁷⁰ u21

⁷¹ r18

⁷² i9

⁷³ b2

3.4.1.2 Hoffnung und Wertschätzung

Auch das Thema Wertschätzung ist ein Grundmotiv des Themas Hoffnung. Patienten verlieren ihre Hoffnung,

„wenn sie sich nicht persönlich wahrgenommen fühlen.“⁷⁴

„wenn sie das Gefühl hätten, dass sie schon abgeschrieben sind.“⁷⁵

„wenn einer merkt, er ist absolut nichts mehr wert, weil er unheilbar krank ist. Ich habe mal erlebt, dass eine Patientin mitbekommen hat, dass wir keinen Platz für eine Sterbende hatten. Die ist dann, heute kommt das, ich schwöre, echt nicht mehr vor, die ist dann, wie das früher manchmal wirklich passiert ist, ins Badezimmer geschoben worden. Als die Patientin dann selbst erfuhr, dass sie schon überall Metastasen hatte, da hat sie gesagt: ‚Na, dann geht’s mir jetzt wohl auch wie der Frau H. Dann bin ich wohl jetzt auch nur ein überflüssiges, verfaultes Stück Fleisch‘. Das ist mir durch und durch gegangen. Die Frau hat echt wohl keinen Funken Hoffnung mehr gehabt.“⁷⁶

Wertschätzung für Patienten drückt sich unter anderem darin aus, dass ihr Leben ernst genommen wird. In ihrem Leben, in ihrer Biographie kommt ihre Identität zum Ausdruck. Patienten kann es Hoffnung geben,

„dass sie das Gefühl haben, sie haben an dieser Welt teilgehabt und dass andere mit ihnen darüber sprechen. Dass andere ihren Beitrag zu dieser Welt schätzen.“⁷⁷

Das bedeutet für Herrn P., *„dass die Erinnerung an seine Vergangenheit ihm Hoffnung gibt nach vorne.“⁷⁸*

Wenn Patienten nach ihrem Leben gefragt werden, dann haben sie das Gefühl, persönlich wahrgenommen wertgeschätzt zu werden. *„Dann kommen sie ins*

⁷⁴ n14

⁷⁵ n14

⁷⁶ p16

⁷⁷ i9

⁷⁸ i9

Nachdenken und erzählen etwas. Das macht sie viel gelöster, und irgendwie viel hoffnungsvoller. ⁷⁹

Während die Krankenhausmitarbeiter ihre Identität in der Arbeit wesentlich in ihrer beruflichen Anerkennung finden, ist der Patient Privatperson und lebt auch während seiner Krankheit aus der Identität, die seine Lebensgeschichte stiftet. Je anerkannter er sich darin fühlt, desto mehr Hoffnung kann er haben, desto mehr Mut kann er haben, wenn er schwierigen Zeiten entgegen sieht.

Die Biographie hat aber auch noch eine andere Bedeutung. Ärzte und Pflegemitarbeiter können Hilfestellungen für die nahe und weitere Zukunft geben, wie das Leben mit einer Krankheit weiter gestaltet werden kann. Das kann zum Beispiel darin bestehen, dass sie durch eine sorgfältige, zugewandte Form der Aufklärung die noch bleibenden Bewegungsräume des Patienten erschließen helfen.

„Aber ganz wichtig ist auch all das andere, die Beziehungen, auch zu uns, das soziale Umfeld usw. Wichtig ist aber auch, dass die Patienten in irgendeiner Weise beweglich bleiben. Zu jungen Diabetespatienten sage ich oft: ‚Lernt Schreibmaschine schreiben!‘ Und ich sage denen dann schon: ‚Es kann sein, dass ihr mal schlecht sehen könnt.‘ Manche verdrängen so was total. Aber die, die das gemacht haben, können jetzt, wo ihre Augen schlecht sind, oder wo sie fast blind sind, Briefe schreiben und so. Oder sie können mit dem Computer umgehen. Das ist so wichtig, um nicht isoliert zu sein. Das ist nur so ein Beispiel. Da müssen die Patienten aber auch selber mithelfen. Und uns hilft das ja auch, wenn die Patienten die Hoffnung nicht verlieren.“ ⁸⁰

Wertschätzung von Seiten der Patienten aber ist auch für die Mitarbeiter ein Grundthema der Hoffnung. Das Thema der Wertschätzung der Krankenhausmitarbeiter durch die Patienten wird von einigen Gesprächspartnern inzwischen als sehr problematisch empfunden. Das sich in den letzten Jahren deutlich verändernde Berufsbild verunsichert die traditionell stabile Beziehung der Pflegenden und Ärzte zu ihren Patienten. Beide, Pflegende und Ärzte, beklagen das gestörte Verhältnis zwischen

⁷⁹ r18

⁸⁰ x24

sich und den Patienten und klagen: „*Da fühlen wir uns oft auch nicht ernst genommen.*“⁸¹

Besonders der Umbruch im Patientenverständnis, der sich in dem Spannungsfeld Patient-Kunde ausdrückt, und der großenteils eine Verkürzung des Themas ‚Selbstbestimmung des Patienten‘ widerspiegelt, ist für die Pflegenden und Ärzte nicht leicht. Sie erleben von Seiten der Patienten oft eine nicht wertschätzende Erwartungshaltung.

„*Wenn Patienten so auftreten: Ich habe ein Recht auf alles, ich habe ja schließlich dafür bezahlt. Und man gibt sich Mühe, weil man ja Arzt ist, und die begegnen einem so mit der Haltung: ‚Ich bestimme hier‘ ... Verstehen Sie mich nicht falsch, ich meine nicht den alten Paternalismus. Ich möchte einen gleichberechtigten Patienten. Aber ich möchte auch als Arzt ernst genommen werden. Die Schwestern haben noch viel eher das Problem.*“⁸²

Ebenso wie die Wertschätzung durch Patienten erachten Klinikmitarbeiter die Anerkennung ihrer Arbeit durch die Gesellschaft als wichtig dafür, ob sie in der zunehmend anspruchsvoller werdenden Situation der Gesundheitsversorgung Hoffnung bewahren können.

„*Was würde denn Ihre Hoffnung als Ärztin stärken?*“ - „*Dass meine Arbeit anerkannt würde und ich nicht dauernd Sachen machen müsste, die mit dem Arztsein gar nichts zu tun haben.*“⁸³

„*Dann finde ich es wichtig, ob mein Beruf als Krankenpfleger anerkannt wird. Manche Leute wissen ja gar nicht, was wir alles machen und können. Das könnte von der Gesellschaft ruhig mehr anerkannt sein, auch in der Bezahlung. Ich meine gar nicht nur des Geldes wegen. Sondern weil sich darin Anerkennung ausdrückt. Ich finde, unser Beruf wird ja auch immer wichtiger, wenn man sich so die Bevölkerungspyramide anguckt und die Krankheitsentwicklung in unserem Land. Tatsächlich aber werden wir*

⁸¹ j10

⁸² v22

⁸³ t20

immer mehr eingeschränkt. Die Personalknappheit wird immer größer. Vieles an unserer Arbeit, besonders alles, was mit Beziehung und Kommunikation zu tun hat, fällt weg. Damit fehlt die Hälfte von unserer Arbeit. Das Wirtschaftliche wird immer wichtiger und wir werden immer weniger anerkannt. Oh Mann!“⁸⁴

Basis gelingender Arbeit im Krankenhaus ist aber vor allem die Wertschätzung der Kollegen untereinander. Das schlechte Verhältnis zwischen Pflege und Medizin hat in Deutschland eine lange Tradition. Aber sowohl im Bereich der Pflege als auch in der Ärzteschaft wünschen sich Mitarbeiter eine Verbesserung ihres Verhältnisses untereinander und mehr gegenseitige Wertschätzung.

„Wenigstens hier im Krankenhaus müsste gewährleistet sein, dass nicht nur das Technische im Blick ist, sondern auch all das andere, was der ärztlichen Arbeit ihren Rahmen gibt. Dann ist natürlich der Kontakt untereinander sehr wichtig, die gegenseitige Anerkennung.“⁸⁵

„Und es ist ganz furchtbar, wenn man eine Entscheidung trifft, immer mit schlechtem Gefühl. Und die Schwestern haben bloß blöde Sprüche übrig.“⁸⁶

3.4.1.3 Hoffnung und soziale Vernetzung

Fast alle Gesprächspartner beurteilen die soziale Situation eines Patienten, seine soziale Vernetzung als wichtig dafür, ob er im Angesicht einer unheilbaren Krankheit Hoffnung bewahren kann. Und ebenso wie das Thema Beziehung in seinen unterschiedlichen Facetten ist auch das Thema der sozialen Vernetzung wiederum entscheidend dafür, dass Krankenhausmitarbeiter ihre Arbeit als sinnvoll empfinden. Es ist wichtig für einen Patienten, *„dass sein soziales Umfeld so einigermaßen in Ordnung ist.“⁸⁷* Patienten

⁸⁴ s19

⁸⁵ z2

⁸⁶ t20

⁸⁷ p16

verlieren die Hoffnung, „wenn ihre sozialen Verhältnisse zerbrechen.“⁸⁸ Das beinhaltet zuerst die Beziehungen zu Familie und Freunden.

*„Es ist ja schließlich schlimm genug, wenn man weiß, man kann nicht mehr gesund werden und muss vielleicht bald sterben. Da ist es dann ganz wichtig, dass andre einen begleiten, damit man nicht einsam wird.“*⁸⁹

*„Was gibt Ihrer Meinung nach unheilbar kranken Menschen Hoffnung?“ - „Was denen Hoffnung gibt ... Mensch, wir sind hier in einem Krankenhaus. Wir können doch nicht auch noch dafür zuständig sein, ob jemand Hoffnung hat. Das hängt doch von ganz anderen Dingen ab. Ob jemand sich gut versteht mit seinen Freunden und Verwandten. Ob jemand überhaupt noch gebraucht wird.“*⁹⁰

Über die Beziehungen zu Verwandten und Freunden hinaus, ist es wichtig, dass sie sozial integriert bleiben, „dass sie nicht in ein gesellschaftliches Ghetto kommen, dass ihre Situation nicht tabuisiert wird.“⁹¹

Ein interviewter plastischer Chirurg sieht seine ärztliche Aufgabe genau darin, Patienten, deren Aussehen durch eine schwere Krankheit verunstaltet ist, mit Operationen ihre ‚Sozialverträglichkeit‘, ihre Sozialkontakte zu ermöglichen.

*„Sie wissen ja, dass manche Patienten zuerst den sozialen Tod sterben, bevor sie biologisch tot sind.“*⁹²

Die befragten Mitarbeiter kennen von sich selbst ja die Bedeutung, die das soziale Umfeld hat.

*„Ja, und das, was Hoffnung macht, das gilt auch für alle. Wenn ich in meinem Privatleben gut aufgehoben bin, dann schöpfe ich in schweren Situationen besser Hoffnung.“*⁹³

⁸⁸ n14

⁸⁹ r18

⁹⁰ z1

⁹¹ c3

⁹² k11

Auch sie wissen, dass sie auf einen intakten Sozialkontext angewiesen sind, um den Belastungen ihrer Arbeit stand zu halten.

„Aber wenn ich tagelang zu spät nach Hause komme und meine Familie das Gefühl hat, ich vernachlässige sie, dann verliere ich den Boden.“⁹⁴

„Ich habe Familie, Kinder, Freunde. Die warten natürlich immer, dass ich nach Hause komme. Da gibt es erst mal kein Ausruhen. Aber auf der anderen Seite gibt das natürlich auch Wärme. Und darauf kann ich nicht verzichten. Das Gefühl, eine halbwegs gute Mutter zu sein, auch für große Kinder, das baut einen schon ganz schön wieder auf. Na ja, und dann gemeinsame Freizeit, wenn das gelingt ...“⁹⁵

„Wenn ich nicht gestützt wäre durch Familie und Freunde, hätte ich nicht halb so viel Lebensmut wie jetzt.“⁹⁶

Ebenso wie das Thema Beziehung in seinen unterschiedlichen Facetten ist auch die Frage, wie tragfähig ein Patient sozial vernetzt ist, entscheidend dafür, dass Krankenhausmitarbeiter ihre Arbeit als sinnvoll empfinden. Damit sie bei ihrer Arbeit die Hoffnung nicht verlieren und ihre Arbeit als sinnvoll empfinden, ist es notwendig, dass ein Patient gesellschaftlich als Kranker akzeptiert und gestützt wird, dass er nach dem Krankenhausaufenthalt sozial und gesundheitlich gut versorgt wird.

„Das könnte einem wiederum Hoffnung geben, dass unsere Gesellschaft nicht so bl..., also entwicklungsfähig wäre. Es kann doch nicht sein, dass kluge Leute nicht begreifen, wie wir mit den Schwachen in unserer Gesellschaft umgehen müssen, oder? Da kann man ja manchmal verzweifeln. Wir denken nach über Globalisierung, über Gentechnik und alles Mögliche und streiten über die Finanzierung eines Toilettenstuhls. Da liegen Gründe von Demotivation, dass man die Hoffnung verliert. Das merken dann Patienten

⁹³ j10

⁹⁴ r18

⁹⁵ n14

⁹⁶ k11

doch auch. Dass sie um das Elementarste kämpfen müssen. Nur hat man dann, wenn man schwerkrank ist, doch gar keine Kraft dazu. Das ist doch menschenunwürdig.“⁹⁷

*„Oft wissen wir bei Patienten bald, dass das gar nicht gut aussieht. ... Denn wenn man darüber nachdenkt, wie es für schwerkranke Menschen weitergehen kann nach dem Krankenhausaufenthalt, dann braucht man eigentlich gar nicht anzufangen.“*⁹⁸

*„Ein großes Problem ist es auch, dass wir oft nicht wissen, wie die Patienten draußen weiter versorgt sind. Das wusste man früher auch nicht so genau. Aber ich denke oft, dass es einen Übergang geben muss in den ambulanten Bereich. Gerade wenn die Liegezeiten kürzer werden. Hier im Krankenhaus beschäftigt sich eine Mitarbeiterin mit dem Thema Entlassungsmanagement. Das finde ich sehr wichtig, dass sich das Krankenhaus auch darum kümmert. Denn es muss doch eine Zusammenarbeit entstehen zwischen drinnen und draußen. Das würde auch unsre Hoffnung, dass unsere Arbeit hier auf Station einen Sinn hat, stärken. Und man hätte ein klares Bild davon, was wir hier am besten machen sollten.“*⁹⁹

3.4.1.4 Hoffnung und Arbeitsbedingungen

Die Arbeitsbedingungen sind größtenteils maßgeblich dafür, ob die Arbeit mit den Patienten von den Pflegenden und Ärzten als sinnvoll empfunden wird. Einige Aspekte sollen dargestellt werden.

Überlastung

Oft wird in den Gesprächen der Zusammenhang zwischen der stetig zunehmenden Arbeitsbelastung und sowohl der eigenen beruflichen Zufriedenheit als auch der Qualität der Gesundheitsversorgung thematisiert.

„Alle machen Überstunden. Die Kollegen haben hier zum Teil eine Siebzig-achtzig-Stunden-Woche. Das ist doch unwürdig. Alleine, dass wir alle Untersuchungen hinkriegen, die gemacht werden sollen. Mit Patienten in Ruhe sprechen – ich glaube ja,

⁹⁷ d4

⁹⁸ z2

⁹⁹ z4

dass das wichtig ist – aber wann denn? Man fühlt sich ja als Mediziner wie das Allerletzte. Und geht dann auch noch mit schlechtem Gewissen nach Hause, weil man das Gefühl hat, keine gute Medizin gemacht zu haben.“¹⁰⁰

„Und dann, dann ist es natürlich wichtig, dass die Patienten sich sicher fühlen. Aber das ist gar nicht mehr immer gewährleistet. Wir selbst sind uns ja oft gar nicht mehr sicher, ob das alles so in Ordnung ist, was wir tun. Dafür ist die Arbeitsbelastung viel zu groß.“¹⁰¹

Zeit

Ein wichtiges Thema dafür, dass die Arbeit als sinnvoll empfunden wird, ist ‚Zeit‘. Immer wieder taucht es auf im Zusammenhang der Frage, welches Verhalten für einen schwerstkranken Patienten angemessenen ist. Klinikmitarbeiter denken, dass sie den Schwerstkranken gegenüber nur dann eine gute Arbeit als Ärzte oder Pflegende tun, wenn sie ihnen mit Zeit und Ruhe begegnen. Die befragten Krankenhausmitarbeiter wissen um den Unterschied zwischen „gefühlter“ Zeit und gemessener Zeit. Gerade die objektiv gemessene Zeit, die für die Versorgung einzelner Patienten zur Verfügung steht, wird immer knapper. Das ist sowohl für das Erleben der Patienten als auch für das Erleben der Mitarbeiter und für deren Sinnerfülltheit bei ihrer Arbeit wichtig.

„Wenn nun klar ist, dass die Hoffnung auf Gesundwerden wegfällt, was ist denn dann Ihrer Meinung nach wichtig für einen schwerstkranken Patienten?“ - „Er darf sich nicht alleine fühlen, nicht im Krankenhaus und nicht in seinem Privatleben. ...Er muss noch Dinge haben in seinem Leben, die ihm etwas bedeuten. Er muss merken, dass andere Menschen ihn mögen. Er braucht Zeit und Zuwendung von anderen Menschen. Und genau das können wir hier kaum leisten. Und immer schlechter. Denn der Zeitmangel wird immer größer. ... Es gibt immer mehr zu tun. Und die Patienten werden auch immer schwieriger.“¹⁰²

¹⁰⁰ u21

¹⁰¹ z3

¹⁰² z3

„Die Arbeit wird immer zeitaufwendiger. Mit alten Menschen kann man nicht einfach husch-husch das Bett machen. Das braucht einfach Zeit. Und wenn dann noch gleichzeitig der Personalschlüssel immer knapper wird, dann können Sie sich ja vorstellen, wie die Stimmung oft ist auf Station.“¹⁰³

„Sonst ist das genauso wie mit Schlaganfallpatienten. Die schauen einen auch mit großen Augen an und wollen einem was sagen. Aber es geht nicht. Und man erlebt dauernd, dass man sie überhaupt nicht versteht. Da kann einem der Schweiß ausbrechen. Unter Zeitdruck ist das noch schlimmer. Da ist man so was von fix und fertig am Abend und so frustriert.“¹⁰⁴

Ein weiterer Aspekt des Themas Zeit ist die Diskrepanz, die Klinikmitarbeiter dabei empfinden, wenn sie mit Zeitmangel und Hektik Menschen begegnen sollen, die am Ende ihres Lebens stehen. Für Schwerstkranke hat das Thema der Zeit noch einmal eine ganz andere existentielle Dichte. Zeit bedeutet für schwerstkranke und sterbende Menschen, ihre letzte Lebenszeit zu erleben. Das steht in äußerstem Kontrast zu der Ruhelosigkeit der Menschen, die sie ärztlich und pflegerisch versorgen, und die ihnen damit signalisieren, dass sie „zeitmäßig“ auf dieser Welt eigentlich schon gar nicht mehr eingeplant sind.

„Was anderes ist auch noch die Zeit. Du bist bei einem todkranken Menschen und der fragt dich was. Und du weißt, eigentlich müsstest du dich jetzt ans Bett setzen und in Ruhe antworten. Aber du hast die Zeit nicht. Du stehst permanent unter Druck, weil du noch dies und das zu erledigen hast. Und das einzige, was du machen könntest, wäre zu versprechen, dass du nach Feierabend wiederkommst. Das machst du aber nur ein- oder zweimal. Dann findest du dich mit deinem Mann in der Eheberatung wieder. Und das ist alles so falsch, weil man selber nach Minuten gucken muss, ein moribunder Patient aber seine letzte kostbare Lebenszeit verlebt.“¹⁰⁵

Schmerzen

¹⁰³ z4

¹⁰⁴ z4

¹⁰⁵ p16

Das, was fast allen Befragten zum Thema Hoffnung sofort einfiel, war das Wort ‚Schmerz‘. Schmerzen können Menschen hoffnungslos machen. Wenn man mit Menschen über ihre Angst vor dem Sterben spricht, dann benennen sie vor allem anderen ihre Angst vor Schmerzen.

„Hoffnung. Was ist dann Hoffnung?...Also Schmerzen sind wichtig. ‚Werde ich schlimme Schmerzen haben, Herr Doktor‘?, das fragt mich eigentlich jede Patientin, der ich sage, dass wir am Ende sind mit unseren Möglichkeiten, sie gesund zu machen.“¹⁰⁶

„Dann müssen die Ärzte mit ihnen darüber reden, wie sie ihnen mit den Schmerzen helfen können. Dann verlieren die auch nicht die Hoffnung. Sonst hat das alles keinen Sinn.“¹⁰⁷

Ärzte und Pflegende erleben immer häufiger längere und verlängerte Sterbeprozesse. Das Sterben konnte mit medizinisch-technischem Können weit hinausgeschoben werden, aber der Umgang mit den dadurch auch verlängerten Schmerzen steht, jedenfalls in Deutschland, nicht im Zentrum der medizinischen Aufmerksamkeit. Dabei gehört das Erleben von schlimmen Schmerzen sowohl für Patienten als auch für Mitarbeiter aus der Medizin und vor allem aus der Pflege zu den Faktoren unter den Arbeitsbedingungen, die äußerst belastend sind, die das eigene Tun in Frage stellen, und die dadurch Hoffnungslosigkeit zur Folge haben können.¹⁰⁸

Rationierung

„Wenn wir wissen, eigentlich wäre es gut für einen Patienten, wenn er zum Waschen aufstehen würde. Aber das kostet soviel Zeit. Und dann stellt man eben eine Waschschüssel ans Bett. Dann fühlt man sich als Schwester ganz mies. Aber man kann mit so wenigen Leuten eben keine gute Pflege für alle machen. Dann muss man eben

¹⁰⁶ h8

¹⁰⁷ m13

¹⁰⁸ n14

auswählen, wem man Zuwendung gibt und wem nicht. Wenn das allerdings so weitergeht, dann nimmt uns das alle Hoffnung. Dann wird alles so sinnlos.“¹⁰⁹

Es gibt in Deutschland im Unterschied zu anderen Ländern keine offene Debatte über Rationierung, weil das Thema als solches offenbar als moralisch nicht akzeptabel gilt.¹¹⁰ Dahinter mögen sich nicht geklärte Vorstellungen von Solidargemeinschaft, von Gerechtigkeit und Demokratie verbergen. Tatsache ist, dass in Konsequenz eingeschränkter Ressourcen, zum Beispiel eingeschränkter Personalressourcen, längst, allerdings verdeckt, rationiert wird. Diese Rationierung wird nicht benannt, sondern z.B. hinter Begriffen wie ‚Prioritätensetzung‘ verborgen.

„Wir sollen ja Prioritäten setzen, wie es so schön heißt. Aber was heißt denn das? Was sind denn die Kriterien dafür, wie wir das machen sollen?“¹¹¹

„Das drückt sich vor allem bei älteren Patienten aus. Ich weiß ganz genau, dass ich manche Patienten zu früh entlasse, und dass die noch nicht stabil genug sind. Oder dass die auch keine angemessene Weiterbehandlung erwarten können. Das kann einem schon ganz schön die Hoffnung nehmen.“¹¹²

3.4.1.5 Berufliche Identität

Die berufliche Identität der pflegerischen und ärztlichen Mitarbeiter in den Krankenhäusern, wird mit dem Thema Hoffnung in Verbindung gebracht.

„Das gibt mir dann Kraft, auch Hoffnung, dass das hier doch der richtige Beruf für mich ist.“¹¹³

¹⁰⁹ m13

¹¹⁰ In anderen Ländern ist ‚Rationierung‘ längst ein anerkannt wichtiges ethisches Thema. Zum Beispiel hat in der Schweiz ein interdisziplinärer Arbeitskreis ein „Manifest für eine faire Mittelverteilung im Gesundheitswesen“ in einer Beilage zur Schweizerischen Ärztezeitung veröffentlicht, Nummer 45/1999.

¹¹¹ y25

¹¹² x24

¹¹³ o15

Sie ist in der Konsequenz der vielen Veränderungsprozesse im Gesundheitswesen fraglich geworden.

„Was gibt Ihnen Hoffnung in Ihrer Arbeit?“

„Na ja, also das, was ich eben gesagt habe, dass meine Arbeit sinnvoll ist.

Wenn ich das Gefühl habe, richtig zu handeln.“¹¹⁴

Mit dem Thema der beruflichen Identität steht für viele Mitarbeiter auch der Sinn und die Sinnlosigkeit der eigenen Arbeit zur Debatte. Dies soll an einigen ausgewählten Beispielen anschaulich werden.

Berufliche Anerkennung

Jahrzehnte, ja Jahrhunderte lang genossen die pflegerischen und ärztlichen Berufe in der Gesellschaft bis auf Ausnahmefälle deutliche Anerkennung. Erst seit einigen Jahren hat sich das drastisch geändert. Es gibt dafür zahlreiche Gründe:

Das Thema der Patientenrechte ist auch in Deutschland bewusster geworden. Die Fragen, die dies an das Vertrauensverhältnis zwischen Ärzten und Pflegenden und Patienten stellt, werden allerdings unzureichend thematisiert.

„Wenn Patienten so auftreten: Ich habe ein Recht auf alles, ich habe ja schließlich dafür bezahlt. Und man gibt sich Mühe, weil man ja Arzt ist, und die begegnen einem so mit der Haltung: Ich bestimme hier. ... Verstehen Sie mich nicht falsch, ich meine nicht den alten Paternalismus. Ich möchte einen gleichberechtigten Patienten. Aber ich möchte auch als Arzt ernst genommen werden. Die Schwestern haben noch viel eher das Problem.“¹¹⁵

Von der zunehmenden Entwertung der sozial schwachen Menschen in unserer Gesellschaft, zu denen auch Schwerstkranke gehören, sind auch die Menschen betroffen, die sich professionell um sie bemühen. Außerdem ist ärztliches Handeln und pflegerisches Handeln durch in der Presse kolportierte Skandalgeschichten ins Zwielflicht geraten.

¹¹⁴ o15

¹¹⁵ v22

„Wir sind, ich glaube, dass ich da für die meisten Kollegen sprechen kann, sehr entmutigt, und, ja, hoffnungslos. Sie müssen sich ja nur mal das Ärzteblatt anschauen, wie viele Stellenanzeigen da drin stehen, Arztsein ist im Augenblick nicht mehr besonders attraktiv.“¹¹⁶

„Das interessiert ja doch keinen, wie es uns hier geht. Wir sind doch nur die armen Hanseln. Und wir sind auf die alle angewiesen, weil wir ja irgendwie unseren Facharzt machen müssen.“¹¹⁷

„Ich möchte wissen, was die Hoffnung in Ihrer Arbeit stärkt.“ - „Wenn meine Arbeit anerkannt wird, von Patienten aber auch von Kollegen, von den Pflegeleuten. Sonst wackelt alles, und man hat gar keinen Halt. Schlimm finde ich es, dass man als Arzt immer mehr das Gefühl hat, man ist der Doof. Früher mit dem Quatsch vom Arzt in Weiß und so. Aber heute wird es allmählich das Gegenteil. Sie machen dich für alles verantwortlich, was nicht ihren Erwartungen entspricht. Die Patienten denken manchmal, dass sie nicht kompetent genug behandelt werden. Die Krankenkassen tun so, als hättest du von nichts richtig Ahnung. Der Chef behandelt uns manchmal wie dumme kleine Jungs.“¹¹⁸

Pflegemitarbeiter, deren Berufsbild in der Vergangenheit durch aufopferungsvolle Hingabe an leidende Menschen geprägt war, haben eine notwendige Klärung ihrer aktuellen beruflichen Identität (auch im Gegenüber und in Partnerschaft zur Ärzteschaft) noch lange nicht abgeschlossen. Auch den Patienten gegenüber ist ihre Rolle nicht mehr klar. Denn deren Rolle wiederum ist ebenfalls nicht geklärt, ob sie denn Patienten oder kaufkräftige Kunden sind. Zudem ist ihr berufliches Selbstbewusstsein angefochten durch die mangelnde berufliche Anerkennung, die sie durch die Ärzteschaft erleben.

Es macht Hoffnung, „wenn man als Pfleger ernst genommen und geschätzt wird“.¹¹⁹

¹¹⁶ x24

¹¹⁷ z1

¹¹⁸ o15

¹¹⁹ j10

Auch in das ärztliche Berufsbild haben die ökonomischen Veränderungen viele Veränderungen und Verunsicherungen gebracht. Die Identität der medizinischen Berufe gegenüber den kaufmännischen Berufen ist nicht mehr klar und wird weitgehend nur noch in Abgrenzung behauptet.

„Besonders zwischen der Verwaltung und den Leuten auf Station gibt es überhaupt keine Verständigung. Die haben auch wirklich gar keine Ahnung, was bei uns läuft. Aber sie haben das Sagen. Und keiner vertraut dem anderen.“¹²⁰

Den eigenen Erwartungen an sich selbst genügen

Sowohl Ärzte als auch Pflegende haben eine sehr hohe Erwartung an sich selbst bzw. an ihre eigene berufliche Leistung. Alle haben Vorstellungen davon, was denn ein guter Arzt, eine gute Ärztin, eine gute Schwester, ein guter Pfleger ist. Das Thema der Qualität von Pflege und Medizin wird allerdings, obwohl es für die berufliche Identität der Mitarbeiter gerade in der jetzigen Umbruchsituation entscheidend ist, unzureichend öffentlich diskutiert.

„Was gibt Ihnen denn da Hoffnung bei Ihrer Arbeit?“ - „Dass ich eine exzellente handwerkliche Arbeit mache.“¹²¹

„Ich wünsche mir schon, wir könnten wieder gute Medizin machen. Darüber wird ja gar nicht geredet.“¹²²

„Wir Pflegenden sind wahrscheinlich nie wirklich zufrieden mit der eigenen Arbeit gewesen. Wir haben vielleicht einen überhöhten Selbstanspruch. Und das schlechte Gewissen gehört fast zum Beruf. Aber dieses hier ist doch etwas anderes.“¹²³

Fremdbestimmung

¹²⁰ u21

¹²¹ u 21

¹²² u 21

¹²³ z4

Viele Mitarbeiter aus Pflege und Medizin sehen sich ihrer eigentlichen beruflichen Rolle entfremdet. Seit Jahren spielt das Thema Verwaltungsarbeit und Dokumentation eine herausragende Rolle, wenn es darum geht, die Unzufriedenheit mit der eigenen beruflichen Situation zu benennen.

„Und trotzdem bin ich doch Mediziner geworden, um Menschen zu helfen. Wenn mich nur das Technische interessierte, hätte ich auch Biotechniker oder Ingenieur oder so werden können. Übrigens bin ich auch nicht Mediziner geworden, um die Hälfte meiner Arbeitszeit an der Dokumentation zu sitzen.“¹²⁴

Ein anderer Arzt antwortet darauf, was ihm Hoffnung machen würde in Bezug auf seine Arbeit: *„Wenn wir nicht alle so berufsfremden Kram machen müssten. Wenn ich Verwaltungsmensch hätte werden wollen, dann hätte ich das ja wohl getan.“¹²⁵*

Schuldgefühle, schlechtes Gewissen

Wenn Klinikmitarbeiter ihren eigenen Vorstellungen von guter Pflege oder guter Medizin nicht entsprechen, können sie unter Schuldgefühlen leiden, die eine positive berufliche Identität sehr schwer machen. Da unter den gegenwärtigen strukturellen und ökonomischen Entwicklungen in den Krankenhäusern eine zufriedenstellende Selbsteinschätzung von Krankenhausmitarbeitern in Bezug auf die Qualität immer schwieriger wird, übt das schlechte Gewissen einen großen Druck aus, der allerdings oft durch Schimpfen auf Leitungspersonen oder das Management verdrängt wird.

„Also, ich habe eigentlich immer ein schlechtes Gewissen. Wir Pflegeleute haben ja einen Anspruch an uns selbst, dass wir gut arbeiten wollen und die Patienten gut versorgen wollen. Aber das klappt nur noch selten. Ist ja aber auch kein Wunder bei dem schlechten Management.“¹²⁶

Das schlechte Gewissen wegen einer nicht ausreichenden Qualität der eigenen Arbeit bezieht sich besonders auf die Bereiche der Kommunikation, die für das Wohlergehen und die Hoffnung der Patienten so wichtig sind.

¹²⁴ v22

¹²⁵ z1

¹²⁶ y25

„Wir Pflegenden sind wahrscheinlich nie wirklich zufrieden mit der eigenen Arbeit gewesen. Wir haben vielleicht einen überhöhten Selbstanspruch. Und das schlechte Gewissen gehört fast zum Beruf. ... In den Broschüren, die der ... (das Krankenhausunternehmen) herausgibt, wird von guten pflegerischen Maßnahmen geredet. Genau das ist das Problem. Unsere Pflege ist nicht mehr hinreichend, kann es gar nicht mehr sein. Es geht mir nicht um optimale Pflege. Da könnte man vielleicht sagen: Das hat es überhaupt nie gegeben. Sondern es geht um auf dem Hintergrund eingeschränkter Ressourcen hinreichende Pflege. Aber unsere Patienten können pflegerisch nicht hinreichend versorgt werden. Sie sind zunehmend unterversorgt. Vor allem, weil die Kommunikationsprozesse und Abklärungsprozesse nicht mehr stattfinden können, ohne die man eine sinnvolle Pflege nicht machen kann. Das mit den Abklärungsprozessen betrifft natürlich ganz genau so die Mediziner. Das trifft junge Patienten mit einer relativ unkoplierten Krankheit nicht so stark. Aber ältere Leute, wirklich Schwerkranke oder multimorbide Patienten haben darunter zu leiden. ... Also gerade, wenn man das mit der Hoffnung ernst nimmt, müßten Ärzte und Schwestern viel sorgfältiger miteinander reden. Damit klar ist, welche Hoffnung beim Patienten man guten Gewissens wecken kann. Außerdem würden sie sich dann viel geborgener fühlen.“¹²⁷

Eine Ärztin spricht über den stetig steigenden Arbeitsdruck. „Und dann eben der Druck, was falsch zu machen oder was zu vergessen. Und da hat man dann die Schuld. Oder die falsche Entscheidung zu treffen. Jemanden reanimieren, weil man denkt, er könnte und sollte noch leben, und der liegt dann hinterher im Koma.“¹²⁸

Das permanente schlechte Gewissen ist unter Umständen einer der gefährlichsten Faktoren, der die Hoffnung, die Arbeitsmotivation und Leistungsfähigkeit von Klinikmitarbeitern untergraben kann. Es gibt sozusagen ein moralisches ‚Burn-out‘, das die Lebenskraft und Arbeitskraft von Menschen nachhaltig zerstört.

Verantwortung in der Spannung zwischen Heilkunde und Ökonomie

Zunehmend können Mediziner und Pflegenden ihre Rolle nicht mehr klar bestimmen in dem Spannungsfeld zwischen Heilkunde und Ökonomie. War ihr Handeln noch vor

¹²⁷ z4

¹²⁸ t20

einigen Jahren moralisch klar bestimmt durch die Verantwortung ‚ihrem‘ Patienten gegenüber, so sind sie nun wirtschaftlich auch der ganzen Station gegenüber, dem Krankenhaus als Unternehmen gegenüber, ja womöglich der ganzen Gesellschaft gegenüber verantwortlich. Die Frage gerechter Verteilung eingeschränkter Ressourcen hält mehr und mehr Einzug in den Klinikalltag. Dürfen sie z.B. ein teures Chemotherapeutikum für einen Patienten verbrauchen, obwohl es medizinisch indiziert ist, wenn es 80% des Arzneimittelbudgets der ganzen Station verschlingt?

Das Krankenhaus fordert die kaufmännische Verantwortung seiner Mitarbeiter für das wirtschaftliche Überleben. Auch der Gesellschaft als ganzer werden sie zunehmend verantwortlich sein. Es gibt zwar noch kein geltendes Finanzierungssystem, nach dem es eine solidarisch finanzierte Grundversorgung und eine selbst finanzierte Ergänzungsversorgung gäbe. Dennoch wird die Fähigkeit, zwischen der für die Volksgesundheit hinreichenden Grundversorgung und einer eher ‚Erste-Klasse-Luxusversorgung‘ zu unterscheiden, von Klinikmitarbeitern bereits eingefordert. Diese Anforderung wird nicht explizit ausgesprochen, sondern sie ergibt sich implizit durch die sich ändernden Finanzierungsstrukturen und wird in ihrer ethischen Brisanz kaum diskutiert.

„Wir kommen ja langsam dahin, dass ich nicht mehr ohne weiteres das Beste für einen Patienten tun kann. Sondern, dass ich abwägen muss, ob das auch sozusagen im wirtschaftlichen Konzept des Krankenhauses steht. Das ist ja nicht offen. Es ist sozusagen eher eine indirekte Order, Patienten, die wirtschaftlich nicht lukrativ sind, nicht über das Nötigste hinaus zu behandeln. Das ist alles nicht ganz klar. Aber es ist sozusagen die allgemeine Atmosphäre. Und wenn man jemanden ‚zu gut‘ behandelt, dann wird man sozusagen von der Verwaltung oder von den Krankenkassen zur Rede gestellt.“¹²⁹

„Was bedeutet denn Hoffnung für Sie selbst?“ - „Uff... Da fragen Sie aber etwas sehr Schwieriges. Sie wissen ja vielleicht, wie es im Augenblick aussieht. Ich frage mich

¹²⁹ x24

manchmal: Wer bin ich eigentlich? Bin ich Anwalt meiner Patienten? Oder bin ich Anwalt meines Krankenhauses oder meines Unternehmens?“¹³⁰

Von ihrem Verständnis des Arzt- oder Pflegerseins her aber fühlen sich die Mitarbeiter im Gesundheitswesen weiterhin in Verantwortung gegenüber den einzelnen Patienten. Und sie sollen als Ärzte und Pflegende ja auch eine und unter allen Umständen gute Gesundheitsversorgung machen. Dies bedeutet eine ungeheure emotionale und moralische Spannung. Die kulturelle Bedeutung des Krankenhauses verändert sich. Von einem Ort des Heilens wird es zunehmend zu einem Ort des Reparierens. In einem auch ambulante Bereiche umfassenden System der Gesundheitsversorgung soll das Krankenhaus nur einen Teil der Gesundheitsversorgung leisten. Aber zum Einen gibt es den funktionierenden ambulanten Rahmen der Gesundheitsversorgung noch gar nicht, zum Anderen sind die Erwartungen der Patienten an das Krankenhaus noch die alten. Im Bewusstsein der Patienten jedenfalls hat das Krankenhaus weiterhin eine hohe existentielle Bedeutung als ein Ort der Heilung.

Die Mitarbeiter sollen vor Ort Widersprüche in Einklang bringen, die gesellschaftlich nicht ausgehalten und weitgehend verdrängt werden. Die Klinikmitarbeiter bekommen keine Hilfe, um in diesem beruflichen Konfliktfeld ihren Ort zu finden.

„Ich würde jetzt gerne von Ihnen wissen, wodurch ihr Beruf für Sie wieder attraktiver werden würde und was das mit Hoffnung zu tun hat.“ - „Das kann ich Ihnen ganz klar sagen. Ich will wissen, wozu ich eigentlich da bin. Ich habe diesen Beruf gewählt, weil ich für Menschen da sein wollte, um das Beste für ihre Genesung und Heilung zu tun, oder wenigstens für ihr Wohlergehen. Aber im Augenblick ist ja überhaupt nicht mehr klar, ob ich eigentlich Arzt sein soll oder Kaufmann. Die Frage, was denn für wen medizinisch getan werden soll, gerät immer mehr in Verwirrung. Zum Teil wird Medizin ja zu so einem Wellness-Kram. - Aber das ist eine gesundheitspolitische Klärung. Das können wir am Krankenbett doch nicht leisten. Wir können doch nicht das leisten, was diese Gesellschaft immer wegschiebt.“¹³¹

Die Frage nach der ‚seriösen‘ Medizin

¹³⁰ x24

¹³¹ x24

Die berufliche Identität hängt an dem Gedanken, gute Pflege, gute Medizin zu machen. Zum Einen sehen Klinikmitarbeiter die Möglichkeit, gute Pflege, gute Medizin zu machen, dadurch bedroht, dass sie aus ökonomischen Gründen Maßnahmen vorenthalten müssen, wo es pflegerisch oder medizinisch ihrer Meinung nach nicht angebracht ist.

*„Es geht nur noch ums wirtschaftliche Überleben. Die Verwaltung redet ständig davon, dass gespart werden muss, weil das Krankenhaus sonst nicht überlebt. Über gute Medizin wird nicht geredet. Es ist alles so konfus. Und der Chef gibt allen Druck nur an uns weiter. Die Belegungszahlen müssen gesteigert werden. Aber dann, wenn wir wirklich viele Patienten haben, dann wird über Vierbettzimmer gemeckert, zu Recht natürlich. Und beim Chef steht ein Privatzimmer leer. Das ist doch Verarschung. Ich reg‘ mich ganz umsonst auf. Das interessiert ja doch keinen, wie es uns hier geht. Wir sind doch nur die armen Hanseln. Und wir sind auf die alle angewiesen, weil wir ja irgendwie unseren Facharzt machen müssen. Da ist man den Launen von denen da oben echt ausgeliefert. Ich habe langsam den Kanal so voll. Gucken Sie sich doch meine Kollegen an. Manche sind doch einfach nur noch zynisch. Die meisten haben doch längst resigniert. Jeder versucht, seine Untersuchungen und seine Chemoprotokolle durchzukriegen und damit fertig. Würdelos. Wenn ich den Facharzt habe, gehe ich nach Norwegen. Da braucht man Ärzte und geht mit denen auch anders um. Das weiß ich von einer Kollegin, deren Freund da arbeitet“.*¹³²

Zum Anderen sehen viele Mitarbeiter die Ausübung von seriöser Medizin, in der es letztlich um das Lindern von Leid gehen soll, von einem immer mehr in der Medizin platzgreifenden ‚Wellness-Denken‘ bedroht.¹³³ Dagegen versuchen die Verfechter der ‚Evidence-based-Medicine‘, Kriterien für seriöse, wirklich wirksame Medizin zu propagieren. Das ethische Problem der Arzt-Patienten-Verantwortung und der Pflege-Patienten-Verantwortung ist damit aber noch nicht gelöst.

¹³² z1

¹³³ Niedergelassene Ärzte müssen längst selbstverständlich Arztsein und Kaufmannsein unter einen Hut bringen. Ein Orthopäde zum Beispiel erzählt, morgens sei er Arzt und nachmittags sei er Kaufmann und verkaufe Ajuurveda und Fußreflexmassage.

„Wenn es meinem Gegenüber hilft, dann kann ich mich doch nicht darauf zurückziehen, dass das wohl nicht evidence-based ist, oder?“¹³⁴

Die Frage nach der Angemessenheit

Die Frage guter, seriöser Medizin ist verbunden mit der Frage, welche Maßnahme denn für den Patienten „richtig“, angemessen sei. Sie hat weitreichende Konsequenzen für den Sinn, den Klinikmitarbeiter ihrer Arbeit geben.

„Wir sind so oft unsicher, was einfach sinnvoll und angemessen ist. Wir machen einfach keine gute Arbeit.“¹³⁵

Als moralisch besonders fraglich empfinden es Ärzte, wenn sie durch ‚patientenfremde‘ Gründe in ihren medizinischen Maßnahmen gelenkt werden. Sowohl das medizinisch nicht reflektierte und verantwortete Sparen als auch die Notwendigkeit, die eigene Ausbildung abzuschließen und dafür Patienten benutzen zu müssen, ist sehr belastend. Wenn Untersuchungskataloge vervollständigt werden müssen, und dafür Patienten diagnostische Maßnahmen über sich ergehen lassen müssen, die sinnlos für sie sind, wenn Chemotherapien zugemutet werden, weil einem Arzt noch Protokolle fehlen, dann geht das vielen Ärzten gegen ihre Empfindung von Würde.

„Gibt es etwas, das Ihnen wieder Hoffnung machen könnte?“ - „Ja, erstens, dass man wieder richtig Arzt sein könnte. Ich weiß, da müssten wir jetzt ausführlicher drüber reden. Aber ich sage das jetzt einfach mal so...Und dass es ein Konzept gäbe für diese Station. Was wir hier eigentlich wollen. Das ganze Krankenhaus hat überhaupt kein Konzept.“¹³⁶

Die Behandlung eines Patienten erscheint angemessen, wenn sie als sinnvoll beurteilt wird.

„Was bedeutet für Sie Hoffnung?“ - „Vor allem Sinn. Es muss Sinn haben, was man tut. Und das richtet sich immer ganz nach dem Patienten. Was nützt es einer 65-Jährigen, wenn ich sie mit einer Therapie halbtot quäle, um ihr noch drei Monate zu schenken.“

¹³⁴ w23

¹³⁵ z4

¹³⁶ z1

Und sie kann mit der Zeit gar nichts mehr anfangen. Aber oben liegt eine 82-Jährige, die hat nach der OP gefragt: ‚Habe ich noch ein bisschen Zeit? ‘ Dann weiß ich, dass sie noch Zeit braucht. Wir haben keine Chemo mehr gegeben. Das wäre unnötige Quälerei. Aber sie kriegt eine Hormontherapie, die in ihrer Situation auch anschlägt. Der Sinn liegt darin, dass es für den Patienten Sinn macht. Wenn ich mich danach richten kann, dann habe ich Hoffnung bei meiner Arbeit. Wenn irgendjemand ganz fremde Beurteilungskriterien einführen würde, wie in England: Keine Dialyse über 60 mehr, dann könnte man einpacken. Denn wo wäre dann der Sinn?‘¹³⁷

3.4.1.6 Impulse des Redens von Krankenhausmitarbeitern über ihre alltäglichen Hoffnungen für das christliche Reden über Hoffnung

Die alltägliche Arbeit von Pflegenden und Ärzten ist an entscheidenden Stellen, nämlich da, wo es um die Qualität und den Sinn ihrer Arbeit geht, von Hoffnungen bestimmt, von Hoffnungen darauf, dass die Begegnungen mit Patienten während ihrer Arbeit sinnvoller und besser werden könnten, oder dass trotz steigender Belastungen in den Arbeitsvollzügen die Qualität ihrer Arbeit doch gut bleiben könnte und der Sinn des Ganzen nicht verloren ginge. Das christliche Hoffnungsverständnis geht über eine sozialetische Perspektive hinaus, aber sie beinhaltet sie. Deshalb sollte die Kirche sich in ihrem Reden über Hoffnung zu den alltäglichen Hoffnungen von Menschen, z. B. in ihrer Arbeit, in Beziehung setzen, um die Solidarität mit den Menschen in dieser Welt auszudrücken, gerade weil Hoffnung mit den ethischen Orientierungen in Zusammenhang steht, die unserem Zusammenleben ihre Richtung geben.

3.4.2 Hoffnung in bezug auf das Leben und die Welt als Ganze

Die befragten Mitarbeiter aus Pflege und Medizin antworteten alle, auf ganz verschiedene Weise, auf die Frage, ob Hoffnung für sie auch eine religiöse Bedeutung habe. Dabei wurde über oder unter der Sinndimension des Alltags eine Sinndimension des Lebens als Ganzes, der Welt als Ganze sichtbar.

¹³⁷ a1

„Dass doch ein Sinn erkennbar ist in all dem Geschehen. Dass ich meine Kinder nicht in eine sinnlose Welt geboren habe.“¹³⁸

Die befragten Mitarbeiter aus Pflege und Medizin drücken in ihren Äußerungen unterschiedliche metaphysische Bezogenheit aus. Die Darstellung der Hoffnungsaussagen, die Ausdruck einer Suche nach dem umfassenden Sinn des Lebens und des Menschseins sind, ist untergliedert in:

Hoffnungsbilder in christlichem Kontext

Hoffnungsbilder, die sich nicht einer bestimmten Tradition zuordnen

Hoffnungsbilder in Abgrenzung vom christlichen Kontext

Alle drei Gruppen sind am geistesgeschichtlichen Schicksal der westlichen Welt beteiligt. Sie zeigen Anklänge oder Bezugnahmen zu philosophischen Konzepten, in denen das Thema Hoffnung sozusagen philosophisch aufbereitet worden ist, zum Beispiel zu den Hoffnungs Konzepten von Ernst Bloch, Erich Fromm, Gabriel Marcel und Albert Camus. An betreffender Stelle wird darauf verwiesen.

3.4.2.1 Hoffnungsbilder in christlichem Kontext

„Oh, ich bin Christin. Und da hat man noch eine andere Hoffnung.“¹³⁹

„Ich habe so eine kleine Handbibel. Da hab ich noch nie was draus vorgelesen. (Die Interviewerin muss wohl interessiert oder erstaunt geschaut haben.) Ja, hätten Sie wohl nicht erwartet. Da lese ich auch selber wohl nicht oft drin, da haben sie schon Recht. – Jedenfalls, die habe ich die dann oft so in der Hand, wenn ich in die Wohnung komme von jemand, dem es sehr schlecht geht.“ - „Ist das so eine Art Symbol?“ - „Könnte man so sagen. Ja.“ - „Und wofür steht es?“ - „Nu is was anderes dran.“¹⁴⁰

¹³⁸ c3

¹³⁹ y26

¹⁴⁰ d4. An diesem Beispiel wird sehr gut deutlich, was z.B. Paul Tillich über das Denken in Symbolen gesagt hat. Die hier beschriebene non-verbale Kommunikation kann nur solange funktionieren, wie das Symbol 'Bibel' als repräsentativ für eine 'andere' Wirklichkeit, für die Wirklichkeit Gottes verstanden wird. Vgl. P. Tillich : Das religiöser Symbol, GW V, S.197.

„Denn irgendwo braucht man sicher eine Hoffnungsquelle, aus der man schöpfen kann, unabhängig, wie das hier läuft.“ - „Können Sie sagen, was das für eine Hoffnung wäre?“ - „Hm. ... Die Hoffnung, dass man gut aufgehoben ist in der Welt, bei Gott. Die Hoffnung ... dass alles auf ein gutes Ziel hinausläuft, weil Christus ja bei uns ist, dass wir einen Weg finden, dass das, was uns so Sorgen macht, irgendwann einmal Thema wird für unsere Gesellschaft. Nicht nur diese albernen Krankenhausserien.“¹⁴¹

„Ich hoffe drauf, dass wir von Gott ganz persönlich angenommen werden nach dem Tode.“¹⁴²

„Für mich liegt alle Hoffnung im Glauben begründet. Dass ich getragen werde. Auch nach dem Tode. Aber ich glaube auch, dass Gott durch all die Menschen wirkt, die mit ihrer Gemeinschaft andere Menschen stützen.“¹⁴³

„Ich weiß, ich bin in Gottes Hand. Gott hat das letzte Wort. Dies hier alles, im ganzen Gesundheitswesen, das kann ja einfach nicht immer so weiter gehen ... Ich spüre sehr genau, dass ich die Hoffnung nicht verlieren muss. Diese Hoffnung ist absolut das Wichtigste. Wenn ich die Hoffnung verliere, dann habe ich aufgegeben. Ohne diese Hoffnung könnte ich die Arbeit hier gar nicht tun.“¹⁴⁴

Exkurs: Gabriel Marcel – Philosophie der Hoffnung

„Ich weiß, ich bin in Gottes Hand. Gott hat das letzte Wort. Dies hier alles, im ganzen Gesundheitswesen, das kann ja einfach nicht immer so weiter gehen ... Ich spüre sehr genau, dass ich die Hoffnung nicht verlieren muss. Diese Hoffnung ist absolut das Wichtigste. Wenn ich die Hoffnung verliere, dann habe ich aufgegeben. Ohne diese Hoffnung könnte ich die Arbeit hier gar nicht tun.“¹⁴⁵

¹⁴¹ z4

¹⁴² b2

¹⁴³ g7

¹⁴⁴ y26

¹⁴⁵ y26

Diese Aussage erinnert an Gabriel Marceles Philosophie der Hoffnung.¹⁴⁶ Gegenüber der humanistischen Intention, das Menschliche und die irdischen Dinge als Werte um ihrer selbst willen zu sehen und zu bewahren, gewinnt für Marcel das Leben erst seinen Sinn, wenn es auf eine übernatürliche Ordnung bezogen ist. Damit erhält es „im echten Sinne heiligen Charakter“.¹⁴⁷ Das sinnvolle Menschsein findet zu sich selbst im christlichen Glauben und in der christlichen Hoffnung. Im Vordergrund von Marceles Hoffnungsphilosophie steht das Thema einer transzendentalen metaphysischen Bezogenheit des Menschen. Der Mensch ist wesensmäßig auf ein transzendentes Du bezogen und damit auch ein Wesen, das auf Gemeinschaft bezogen ist.¹⁴⁸ Die Bezogenheit auf ein transzendentes Du ist *conditio* des Menschseins. Aus ihr ergibt sich ein sinnvolles Menschsein und schöpferisches soziales Miteinander, das erst dann wiederum seinen Sinn hat, wenn es in Hoffnung auf eine übernatürliche Ordnung bezogen ist. Diese Hoffnung ist nicht nur irgendeine Hoffnung, sondern „absolute“ Hoffnung.¹⁴⁹ Marcel beschreibt das „ontologische Mark“ der Hoffnung folgendermaßen: „Man kann, wenigstens theoretisch, die innere Haltung eines Menschen begreifen, der keine Bedingungen stellt, keine Grenze setzt, sich einem absoluten Vertrauen überläßt und eben dadurch jede mögliche Enttäuschung überwindet und eine Sicherheit des Seins oder im Sein erfährt, die der grundlegenden Unsicherheit des Habens entgegensteht.“¹⁵⁰ Gegen Menschenverachtung und den Verlust an Menschlichkeit setzt Marcel die Hoffnung. Hoffnung und Verzweiflung stehen gegeneinander. Hoffnung steht gegen die Verzweiflung. Die Hoffnung überwindet die Verzweiflung. Die Hoffnung eröffnet Möglichkeit, wo für die Verzweiflung das Leben endgültig negativ entschieden ist. Die Verzweiflung ist das Bewusstsein einer geschlossenen Zeit. Die Zeit kann ein Gefängnis sein. Dagegen erscheint die Hoffnung als ein „Durchbruch durch die Zeit“.¹⁵¹ Die Hoffnung beinhaltet die Notwendigkeit, auf eine metaphysische Transzendenz bezogen zu sein, um der Gefangenschaft in sich selbst auf Zukunft hin zu entkommen. Sie läßt sich nicht in entmutigenden Erfahrungen fangen, sondern vertraut sich einer neuen werdenden Erfahrung an. „Die Wahrheit ist vielmehr, daß die Hoffnung in das Gewebe einer im Werden begriffenen Erfahrung oder, anders ausgedrückt, eines noch nicht abgeschlossenen Abenteuers eingeflochten ist.“¹⁵² Die Bejahung des Jenseits ist nach Marcel ein Wagnis.¹⁵³ Diejenigen, die sich im Namen der Vernunft

¹⁴⁶ Vgl. G. Marcel: *Homo Viator*, Philosophie der Hoffnung, Düsseldorf, 1949. Viele der von G. Marcel verfassten Texte sind bei Ferdinand Schöning neu in einem dreibändigen Werk herausgegeben worden mit dem Titel *Hoffnung in einer zerbrochenen Welt*, Paderborn, 1992.

¹⁴⁷ G. Marcel: *Homo Viator* 1949, S.129.

¹⁴⁸ Vgl. ebd. S. 72f u. 87.

¹⁴⁹ Ebd. S. 71.

¹⁵⁰ Ebd. S. 55.

¹⁵¹ Ebd. S. 140.

¹⁵² Ebd. S. 64.

¹⁵³ Ebd. S. 215.

gegen eine jenseitige Hoffnung wenden, tun das nach Meinung Marcells vielleicht nur, weil sie das existentielle Wagnis des Vertrauens vermeiden wollen. Jedoch gleicht die Entscheidung, sich im Namen der Vernunft gegen die Hoffnung zu stellen, der Haltung eines Menschen, „der behauptet, dem Risiko aus dem Weg zu gehen. Man will die Enttäuschung vermeiden“ . Statt der Hoffnung aber entsteht auf diese Weise eine „Kultur der Angst“.¹⁵⁴ Marcel wagt angesichts nihilistischen Denkens die These, dass aus dem Scheitern der Kultur des Menschen eine Metaphysik des Glaubens neu entstehe: „Auf den Ruinen des Humanismus läßt sich offenbar eine Metaphysik des Glaubens aufbauen, und hier entfaltet sich eine leidenschaftliche Dialektik. Denn wenn man sagen kann, daß der Tod Gottes im Sinne Nietzsches der von uns erlebten Agonie des Menschen vorausgegangen ist und sie möglich gemacht hat – dann ist es in einem gewissen Sinne zu sagen erlaubt, daß Gott aus der Asche des Menschen wieder auferstehen kann und muß.“¹⁵⁵ Die christliche Hoffnung soll nach Marcel an die allgemeine Religion als „übernatürliche Moral“ oder „übernatürliche Ordnung“ anknüpfen.¹⁵⁶ Er plädiert dafür, diese „vor-christliche“, „peri-christliche“ Frömmigkeit neu zu erwecken, da diese „Frömmigkeit das einzige echte vinculum ist, das die Menschen diesseits der Offenbarung miteinander verbinden kann.“¹⁵⁷

3.4.2.2 Hoffnungsbilder, die sich nicht einer bestimmten Tradition zuordnen

„Es muss wohl was anderes gewesen sein, was ihr Hoffnung gegeben hat.“¹⁵⁸

Hoffnung bedeutet: *„Einen bestimmten Geist, eine bestimmte Atmosphäre schaffen vielleicht ...“¹⁵⁹*

Hoffnung bedeutet: *„Ich habe ein Segelboot. ...Also da ist das Wasser und der Himmel. Und dann spürt man, dass man da irgendwie in einen großen Zusammenhang gehört. Aber man muss auch ganz schön arbeiten oft, damit man mit der Strömung und dem Wind zurechtkommt. Aber manchmal ist es auch ganz ruhig. Nachts, ich kann Ihnen sagen, wenn über einem der Sternenhimmel ist...“¹⁶⁰*

¹⁵⁴ G. Marcel: Hoffnung in einer zerbrochenen Welt 1992, S. 142.

¹⁵⁵ G.Marcel : Homo Viator 1949, S. 218f.

¹⁵⁶ Ebd. S. 124.

¹⁵⁷ Ebd. 226.

¹⁵⁸ a1

¹⁵⁹ i9

¹⁶⁰ a1

„Religiöse Bedeutung von Hoffnung, das wäre, dass trotz all dieser Schwierigkeiten alles irgendwie wieder zurecht käme, dass nach einer Krise alles irgendwie gut weiterginge. Dass sich sozusagen das Humane in der Welt durchhalten würde, dass ...e“¹⁶¹

Eine Schwester nennt ihr Bild für Hoffnung: *„Ich stelle mir aber vor, dass da auch eine Bank ist, wenn man so auf dem Weg ist. Und wenn du müde bist, kannst du dich mal ein bisschen ausruhen.“¹⁶²*

„So im Sinne von Albert Schweitzer. So ein Grundgedanke wie die Ehrfurcht vor dem Leben, das gibt der Welt Hoffnung.“¹⁶³

„Das ist noch eine andere Hoffnung als auf Gesundwerden. Ich . . . mir fehlen die Worte. Ja, es hat irgendwie mit dem Leben zu tun. Überhaupt mit dem Leben. ...Genauer kann ich es im Augenblick nicht sagen.“¹⁶⁴

Hoffnung ist, *„dass sich eine Richtung durchhielte, dass wir mit kranken Menschen, mit alten Menschen würdig umgehen könnten. Dass es so etwas wie einen guten Weltgeist gäbe, der sich trotz allem durchsetzen würde. So ein Prinzip Hoffnung. Vielleicht glaube ich an so etwas und andere auch, ohne dass sie es bewußt haben. Sonst könnten wir doch alle nur noch unseren Job machen und damit basta.“¹⁶⁵*

Einige Male beziehen sich die religiösen Vorstellungen zum Thema Hoffnung auf den Gedanken eines moralischen Auftrages. *„Und auch wenn ich manchmal das Gefühl habe, ich möchte am liebsten abhauen und nie mehr wieder kommen, so weiß ich doch, dass hier mein Platz ist. ... Es ist doch einfach gut und nötig. Das ist irgendwie ganz unabhängig, ob jetzt alles immer schwieriger wird mit dem ganzen Sparen und so weiter. Es ist, als ob es ganz klar wäre, dass wir diese Arbeit mit den Kranken, gerade*

¹⁶¹ x 24

¹⁶² q17

¹⁶³ t20

¹⁶⁴ h8

¹⁶⁵ x 24

mit den Schwerkranken tun müssen. Wenn einem das so klar wird, dann gibt das einem auch Hoffnung bei der Arbeit. Man hat dann das Gefühl, sozusagen in höherem Auftrag zu handeln. ¹⁶⁶

Exkurs: Erich Fromm – Revolution der Hoffnung

„Das ist noch eine andere Hoffnung als auf Gesundwerden. Ich .. mir fehlen die Worte. Ja, es hat irgendwie mit dem Leben zu tun. Überhaupt mit dem Leben. ...Genauer kann ich es im Augenblick nicht sagen. ¹⁶⁷

Häufig beziehen sich Gesprächspartner in ihrem Hoffnungsdenken auf „das Leben“ oder verknüpfen Hoffnung mit der Erhaltung des „Humanen“. Auch diese Vorstellung ist philosophisch geistesgeschichtlich repräsentiert, und zwar z.B. in dem Hoffnungs-konzept von Erich Fromm in seinem Buch „Revolution der Hoffnung“.

Fromm hält Hoffnung für eine Wesenseigenschaft des Menschen, also für eine ontologische Bestimmung des Menschseins. „Hoffen ist ein Zustand des Seins. Es ist eine innere Bereitschaft, die Bereitschaft zu einem intensiven, aber noch unverbrauchten Tätigsein.“¹⁶⁸ Ohne Hoffnung ist menschliches Leben nicht möglich. „Wenn die Hoffnung aufhört, ist das Leben tatsächlich oder potentiell zu Ende. Die Hoffnung ist ein dem Leben selbst inne wohnendes Element. ... Hoffnung ist eine psychische Begleiterscheinung von Leben und Wachstum.“¹⁶⁹ Fromm stellt dar, dass eine gute Lebensgestaltung in einer ‚biophilen‘ Lebenseinstellung, wie er es nennt, gründet. Diese lebensbejahende Einstellung, die Solidarität und Mitgefühl, sowie Freude am Leben umfasst, macht er zur Voraussetzung, um seine „Revolution der Hoffnung“ plausibel zu machen. Er glaubt, dass wir Menschen „mit Hilfe unserer Vernunft und einer leidenschaftlichen Liebe zum Leben“¹⁷⁰ eine positive kulturelle Gestaltung erreichen können. Die Haltung, für die Fromm wirbt, bezeichnet er selbst als „Renaissance des Humanismus und der Hoffnung – zu einer Gesellschaft, welche die Technik in den Dienst menschlichen Wohl-Seins (Well-being) stellt.“¹⁷¹ Fromm urteilt, dass die theistische Form des Glaubens keine Möglichkeit für den heutigen (aufgeklärten) Menschen mehr sein kann. Welche glaubensmäßige Begründung von Hoffnung also kann es geben ohne einen Bezug zu theistischen Traditionen? „Welche Hoffnung bleibt also all jenen, die nicht einer lebendigen Kirche beitreten können? Lässt sich eine neue Religion begründen, die keine

¹⁶⁶ m13

¹⁶⁷ h8

¹⁶⁸ E. Fromm : Revolution der Hoffnung 1980, S. 20.

¹⁶⁹ Ebd. S. 21.

¹⁷⁰ Ebd. S. 7.

¹⁷¹ Ebd.

Offenbarung zur Voraussetzung hat und keinerlei Mythologie enthält?“¹⁷² Er möchte die Lösung in einer erneuten Bindung an humanistische Werte ohne theistischen Hintergrund finden. Diese das Leben fördernde Haltung bezeichnet er als Biophilie im Gegensatz zur Nekrophilie, dem sich Angezogenfühlen vom Nicht-Lebendigen. „Die Menschen suchen eine neue Orientierung, eine neue Philosophie, eine Orientierung, in deren Mittelpunkt das Leben - physisch und geistig - und nicht der Tod Vorrang hat.“¹⁷³ Der wichtigste Faktor dieser „Biophilie“ als Grund und Ziel der Hoffnung ist die „Wiederentdeckung von Mitgefühl, Liebe und einem Sinn für Gerechtigkeit und Wahrheit angesichts der politischen, sozialen und kulturellen Situation der heutigen Industriegesellschaft, sowie ein Handeln, das von diesen Werten bestimmt wird.“¹⁷⁴

EXKURS: ERNST BLOCH – DAS PRINZIP HOFFNUNG

Hoffnung ist, „*dass sich eine Richtung durchhielte, dass wir mit kranken Menschen, mit alten Menschen würdig umgehen könnten. Dass es so etwas wie einen guten Weltgeist gäbe, der sich trotz allem durchsetzen würde. So ein Prinzip Hoffnung. Vielleicht glaube ich an so etwas und andere auch, ohne dass sie es bewußt haben. Sonst könnten wir doch alle nur noch unseren Job machen und damit basta.*“¹⁷⁵ Krankenhausmitarbeiter sprechen vom ‚Prinzip Hoffnung‘, wenn sie ausdrücken wollen, dass menschliches Handeln immer von Hoffnung gestützt und gelenkt wird. Hierin sind Anklänge an das Hoffnungskonzept von Ernst Bloch erkennbar. Blochs 1938-1947 geschriebenes und ‚Prinzip Hoffnung‘ genanntes Werk entfaltet die Hoffnung als das entscheidende Thema menschlichen Lebens und Handelns. „Es kommt darauf an, das Hoffen zu lernen. ... Der Affekt des Hoffens geht aus sich heraus, macht die Menschen weit, statt sie zu verengen, kann gar nicht genug wissen, was sie inwendig gezielt macht, was ihnen auswendig verbündet sein mag.“¹⁷⁶ Den zentralen Gedanken in Blochs „Prinzip Hoffnung“ könnte man etwa folgendermaßen formulieren: Selbst wenn die Realitäten entmutigend und lebensfeindlich sind, so lässt sich der hoffende Mensch nicht von Resignation und Angst lähmen, sondern der Hoffende überschreitet die Erfahrung des Negativen auf eine Utopie hin, die eine Vision des besseren Lebens ist.. „Die Hoffnung ersäuft die Angst“.¹⁷⁷

Bloch hat die Hoffnung als einen grundlegenden Antrieb des Menschseins dargestellt. Menschsein und das Sein der Welt überhaupt ist nach vorne, auf Zukunft ausgerichtet. Eine wichtige Rolle für dieses nach vorne, auf Zukunft hin Ausgerichtet-sein der Menschen spielen die Tagträume und Wünsche. Die Tagträume können, wenn sie nicht Flucht vor der Wirklichkeit sind, „Menschen am Mut und an der

¹⁷² Ebd. S. 129.

¹⁷³ Ebd. S. 14.

¹⁷⁴ Ebd. S. 130.

¹⁷⁵ x 24

¹⁷⁶ E. Bloch: Das Prinzip Hoffnung 1985, S.1.

¹⁷⁷ Ebd. S. 126.

Hoffnung erhalten“.¹⁷⁸ Der Tagtraum ist gleich einem Plan, den ein Mensch von der Gestalt der Zukunft hat und der ihn zum Handeln motiviert. Bloch illustriert sein Denken am Beispiel des Baumeisters, der vor Beginn seines Werkes einen Plan haben muss. Um sein Werk angehen zu können, „muß er dessen Verwirklichung als einen glänzenden, auch entscheidend anfeuernden Traum nach vorwärts vorweggenommen haben.“¹⁷⁹

Die Unvollkommenheit und das Ungenügen treiben den Menschen über den Status quo hinaus. „Das Nein zum vorhandenen Schlechten, das Ja zum vorschwebenden Besseren wird von Entbehrenden ins revolutionäre Interesse aufgenommen.“¹⁸⁰ Ungenügende Lebensverhältnisse provozieren den Widerspruch und rufen so die geschichtliche Veränderung hervor. Bloch deutet diesen Zusammenhang als geschichtliche Notwendigkeit.¹⁸¹ Das, was das Menschsein in die Zukunft hin erweitert, nennt Bloch das ‚Noch-nicht-Bewusste‘, das darauf drängt, Lebensrealität zu werden. „Was dem Selbsterweiterungstrieb nach vorwärts vorschwebt, ist vielmehr, wie zu zeigen sein wird, ein Noch-nicht-Bewußtes, ein in der Vergangenheit nie bewußt und nie vorhanden Gewesenes, mithin selber eine Dämmerung nach vorwärts, ins Neue.“¹⁸² Im Tagtraum zeigt sich das Ausgerichtetsein auf Zukunft als ‚Vorbewußtes‘. Der Traum bekommt dann gestalterische Kraft, wenn er ins Bewusstsein tritt. Das Vor-Bewusste muss ins Bewusstsein durchdringen, damit es soziale Relevanz bekommt. Die Hoffnung weist den Menschen auf den Ort, an den er ursprünglich und seinen Wurzeln nach gehört. „Hat er sich erfaßt und das Seine ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat.“¹⁸³

3.4.2.3 Hoffnungsbilder, die sich explizit von einem christlichen Kontext abgrenzen wollen

Viele Gesprächspartner möchten sich in ihren religiösen Vorstellungen zum Thema Hoffnung von christlichen Vorgaben oder vermeintlich christlichen Vorgaben abgrenzen.

¹⁷⁸ Ebd. S. 85.

¹⁷⁹ Ebd.

¹⁸⁰ E. Bloch: Das Prinzip Hoffnung 1985, S.84.

¹⁸¹ Vgl. E. Bloch: Weltveränderung oder die elf Thesen von Marx über Feuerbach, in: E. Bloch: Das Prinzip Hoffnung 1985, S. 288ff.

¹⁸² E. Bloch : Das Prinzip Hoffnung 1985, S. 86.

¹⁸³ Ebd. S. 1628..

„Ich will keine christliche Vertröstungshoffnung. Ich glaube, ich bin Humanistin.“¹⁸⁴

„Ich bin kein religiöser Mensch. Aber mir bedeuten humanistische Werte etwas. Würde, Ehrlichkeit, Offenheit, Toleranz ... Und ich denke, die müssen doch auch mit Religion vereinbar sein.“¹⁸⁵

Einigen ist es wichtig, sich von einer personalen, womöglich naiven, Gottesvorstellung abzugrenzen.

„Ich bin da sehr zurückhaltend. Ich bin auch kein Kirchenmitglied. Aber irgendwo glaube ich doch, dass es einen Gott gibt, der die Dinge in der Hand hält. Sonst könnte ich das hier alles auch gar nicht. Aber das ist eher alles abstrakt. Nicht der weißbärtige Großvater im Himmel. Viele Patienten glauben das irgendwie auch. Sonst wären sie nicht so tapfer.“¹⁸⁶

„So kann ich nicht sprechen, Herrgott und so, aber... irgendwo weiß ich, dass das auch so ist. Aber eben viel abstrakter. Der Sinn des Lebens geht mit dem Tod nicht verloren. Das glaube ich ganz fest. Darüber redet man viel zu wenig. Denn wie soll man denn mit Endlichkeit und Vergänglichkeit umgehen, wenn man sich darüber keine Gedanken macht?“¹⁸⁷

Einige Antworten verbinden ihre religiösen Hoffnungsvorstellungen mit dem Gedanken an einen guten, die Welt lenkenden Geist.

„Einen bestimmten Geist, eine bestimmte Atmosphäre schaffen vielleicht ...“¹⁸⁸

„Es ist, dass man denkt, dass doch das ganze Leben von einer Macht getragen ist, das Schwere und das Gute.“¹⁸⁹

¹⁸⁴ z5

¹⁸⁵ f6

¹⁸⁶ c3

¹⁸⁷ v22

¹⁸⁸ i9

¹⁸⁹ 112

„Ich glaube nicht an Gott oder so. Aber vielleicht ist es so etwas wie eine positive Kraft, die in einem Leben wirkt.“¹⁹⁰

Einige Vorstellungen beziehen sich auf Zielvorstellungen, die einem Menschen Geborgenheit geben.

„So was wie Heimat ist doch eigentlich etwas Religiöses, oder? Das Prinzip Hoffnung. So, wie Bloch darüber geredet hat, kann ich das aushalten.“¹⁹¹

„Das heißt, Hoffnung ist für Sie auch etwas Religiöses?“ „Offenbar ja ... Ich bin nur ein Teil von der ganzen Geschichte. Aber wenn ich nicht glauben könnte, dass all diese Menschen irgendwo geborgen sind, dann könnte ich wohl nicht... also das ist sehr wichtig für mich...“¹⁹²

„Wo bin ich eigentlich verankert? Jedenfalls nicht in irgendwelcher christlicher Tradition.“¹⁹³

„Sie haben davon geredet, dass Sie auch Hoffnung brauchen, um Ihre Arbeit tun zu können. Fällt Ihnen da so spontan noch etwas ein, das Ihre Hoffnung stärkt?“ -

„Manchmal gehe ich auch in eine Kirche. Nicht in den Gottesdienst. Davon verstehe ich nichts, aber so eben in das Haus. Ich denke, dass ich da Kraft bekomme.“¹⁹⁴

Einige Gesprächspartner weisen darauf hin, dass religiöses Reden von Hoffnung das Leben und die Lebensbedingungen von Menschen im Auge haben muss, um verständlich und relevant zu sein.

¹⁹⁰ s19

¹⁹¹ n14

¹⁹² c3

¹⁹³ z2

¹⁹⁴ 112

„Hat Hoffnung für Sie auch religiöse Bedeutung?“ - „Also bestimmt nicht Friede, Freude, Eierkuchen. Es ist zwar alles beschissen. Aber dann machen wir mal auf fromme Innerlichkeit.“¹⁹⁵

„Sie haben so selbstverständlich von einem Leben nach dem Tode gesprochen, von einer Hoffnung über den Tod hinaus. Ist das dasselbe wie der christliche Gedanke vom ewigen Leben?“ - „Also, wie in der Kirche geredet wird, z.B. bei Beerdigungen, das ist irgendwie doch formelhaft. Also, ich bin ja dankbar, dass bei Beerdigungen die Pastoren von der Hoffnung auf ein anderes Leben reden. Aber manchmal denke ich: Wie die wohl mit todkranken Patienten reden würden? ... Also es ist doch nicht unwichtig, wie man mit Menschen über ihre Hoffnungen redet, wenn sie noch leben. Und es ist doch auch wichtig, dass die Menschen in ihrem Leben die Hoffnung nicht verlieren.“¹⁹⁶

Exkurs: Albert Camus - keine falsche Hoffnung

„Ich will keine falsche Hoffnung. Ich will keine christliche Vertröstungshoffnung. Aber ich bin Humanist.“¹⁹⁷

„Hat Hoffnung für Sie auch religiöse Bedeutung?“ - „Also bestimmt nicht Friede Freude, Eierkuchen. Es ist zwar alles beschissen. Aber dann machen wir mal auf fromme Innerlichkeit.“¹⁹⁸

Im Gesundheitsbereich reden Mitarbeiter oft von ‚falscher Hoffnung‘. Diese Abwehr gegen ‚falsche‘ Hoffnung richtet sich gegen eine somatisch verkürzte Heilserwartung und die ‚barmherzigen Lügen‘, zu denen Ärzte und Pflegende Zuflucht nehmen angesichts der Problematik, Menschen mit der Unheilbarkeit ihrer Erkrankung bzw. ihrem baldigen Sterben konfrontieren zu müssen. Diese Abwehr gegen ‚falsche Hoffnung‘ gipfelt in Aussagen wie: „Es muß auch Leben ohne Hoffnung lebenswert sein. Es muß auch vorstellbar sein.“¹⁹⁹

Auch diese Aussagen haben geistesgeschichtlich eine Heimat im 20. Jahrhundert. Und zwar zieht sich die Abwehr falscher Hoffnung in großer Radikalität durch das Denken von Albert Camus. Seine Gedanken gegen die Hoffnung haben gerade in ihrem entschiedenen Widerspruch und in der Ablehnung

¹⁹⁵ z1

¹⁹⁶ d4

¹⁹⁷ z5

¹⁹⁸ z1

¹⁹⁹ f 6

einer falschen Hoffnung eine religiöse Konnotation. Camus bezieht seine Ablehnung der Hoffnung nicht auf eine Reduktion von Hoffnung auf biologisches Überleben, wie sie oft in dem Gebrauch des Wortes Hoffnung im Gesundheitsbereich geschieht (s. u. in dem Exkurs zu „Wahrheit am Krankenbett“).

Sondern falsche Hoffnung bezieht sich für ihn auf jede jenseitige religiöse Heilserwartung.

Camus' Denken steht in der Spannweite zwischen der Ablehnung aller Hoffnung und dem Kampf für eine solidarische menschliche Existenz. Ihm liegt an der paradoxen Folgerung der vollen Hinwendung zum Leben aus einer Gleichgültigkeit der Zukunft gegenüber.

„Der Mensch wird hier endlich den Wein des Absurden finden und das Brot der Gleichgültigkeit. Mit dem er seine Größe speist.“²⁰⁰

„Da ich weiß, daß ich mich von meiner Zeit nicht trennen kann,
bin ich entschlossen, mich mit ihr zu verbünden.“²⁰¹

Der Tod ist unabwendbar. Aber sich damit nicht abzufinden, ist die einzige Möglichkeit, sich für das Leben zu entscheiden. Menschliches Leben ist Aufbegehren gegen die Sinnlosigkeit, gegen die Unmenschlichkeit und gegen den Tod. Menschliches Leben ist „ein Leben in der Revolte - gegen den Tod.“²⁰² Die Haltung, die Realität wahrzunehmen, so leidvoll und ungerecht sie auch ist, und dennoch nicht in falsche Hoffnung zu flüchten, bringt Camus in der Figur des Arztes Dr. Rieux in dem Roman „Die Pest“ zum Ausdruck.²⁰³ Dr. Rieux wird von der Aussichtslosigkeit seines Tuns nicht in den Zynismus geführt, sondern er lebt im Widerstand gegen Leid und Tod. Er lebt sein Leben im Dienste an den Menschen, die von der Krankheit befallen sind. Sich einer transzendenten Hoffnung zuzuwenden, wäre Resignation. Rieux bleibt ganz der Diesseitigkeit verhaftet, ohne sich aus der diesseitigen Erfahrung von Elend und Not in irgendeine Hoffnung jenseits dieser Erfahrung retten zu wollen.

Die Konsequenz eines Lebens, das sich angesichts von Tod und Leid nicht in falsche Hoffnung flüchtet, ist nicht die Resignation, sondern der Widerstand gegen Leid und Unrecht, die Revolte. Der Verzicht auf jenseitige Hoffnung und die Auseinandersetzung mit Not und Elend führt zu Achtung und Liebe der Menschen.

Camus lehnt es ab, sich in Hoffnung zu flüchten, die keinen Anhalt an der Realität hat. Der Sinn menschlichen Lebens liegt für ihn in einer tiefen Menschenfreundlichkeit und in der Solidarität mit den Leidenden. Von Hoffnung spricht Camus nur sehr vorsichtig. Er hat bei Gallimard eine Reihe mit dem Titel „Espoir“ herausgegeben, und sein Buch „L'homme revolte“ seinem Freund Rene Char gegenüber

²⁰⁰ A. Camus: Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde, Hamburg 1997, S.58.

²⁰¹ Ebd. S.90.

²⁰² L. Richter: Camus und die Philosophen in ihrer Aussage über das Absurde, in: A. Camus: der Mythos von Sisyphos . Ein Versuch über das Absurde 1959, S.174.

²⁰³ A. Camus: Die Pest, Hamburg 1995.

ein „Livre d’espoir“ genannt.²⁰⁴ Vielleicht könnte man über Camus sagen, seine bewußte Hoffnungslosigkeit, seine Ablehnung ‚falscher Hoffnung‘, seine skeptische und zugleich lebensbejahende Haltung gründe in einer besonderen, skeptischen Hoffnung. „Die großen Gedanken, so ist gesagt worden, kommen auf Taubenfüßen auf die Welt. Darum würden wir vielleicht, wenn wir aufmerksam lauschten, inmitten des Aufruhrs der Reiche und der Nationen etwas wie ein schwaches Flügelrauschen vernehmen, das weiche Rascheln des Lebens und der Hoffnung. Die einen sagen, diese Hoffnung werde von einem Volk verkörpert, die anderen, von einem Menschen. Ich glaube, daß sie im Gegenteil von Millionen Einzelner erweckt, belebt und unterhalten wird, Menschen, deren Tun und Werke jeden Tag die Grenzen und die plumpe Augenfälligkeit der Geschichte abstreiten, um flüchtig die stets bedrohte Wahrheit aufleuchten zu lassen, die ein jeder auf seinem Leiden und seiner Freude für alle aufrichtet.“²⁰⁵

3.4.2.4 Impulse aus den Hoffnungsbildern, die über den umfassenden Sinn menschlichen Lebens sprechen

In unterschiedlicher Weise sprechen die Mitarbeiter aus Pflege und Medizin vom Sinn des Lebens und der Welt, von den umfassenden Hoffnungen ihres Lebens. Sie bewegen sich zum Teil in der christlichen Tradition. Zum überwiegenden Teil allerdings wollen sie sich von christlichen Vorstellungen abgrenzen. Zum Teil knüpfen sie an Gedanken und Bilder philosophischer Konzepte über Hoffnung an. Die angedeuteten Hoffnungsbilder spiegeln den Reichtum an Gedanken und Bedeutungen des Themas Hoffnung wieder. Es ist eine große Chance für die Kirche, ihre eigenen Hoffnungsaussagen und Hoffnungsbilder zu diesen Vorstellungen in Beziehung zu setzen, Ähnlichkeiten und Unterschiede anschaulich zu machen, ohne den geäußerten Hoffnungsaussagen ihre Eigenständigkeit zu nehmen.

3.4.3 Der Zusammenhang zwischen den alltäglichen Hoffnungen und der umfassenden Lebenshoffnung

Die Ebenen der Hoffnung können unterschieden aber nicht getrennt werden. Sie sind aufeinander bezogen. Beide Ebenen von Hoffnung sind religiös und stehen miteinander im Zusammenhang. Immer wieder reden die befragten Krankenhausmitarbeiter davon,

²⁰⁴ Vgl.: H.R. Schlette: „Der Sinn der Geschichte von morgen“. Albert Camus‘ Hoffnung, Frankfurt/Main 1995, S.130.

²⁰⁵ A. Camus: Fragen zur Zeit, Reinbek 1960, S.294.

dass Hoffnung nicht nur etwas Inneres sei, „das ohne äußere Einflüsse einfach so erhalten bleibt.“²⁰⁶

Gerade deshalb, weil die letzte Hoffnung und die Hoffnungen im Alltag zusammen gehören, ist das Leben sinnvoll, im ‚letzten‘ Sinne und im diesseitigen Alltag der Welt. „Glauben und wie die Welt aussieht, das gehört doch zusammen. Deshalb hat Hoffnung doch auch was mit den sozialen Bedingungen zu tun.“²⁰⁷

„Hat Hoffnung für Sie auch religiöse Bedeutung?“ - „Also bestimmt nicht Friede Freude, Eierkuchen. Es ist zwar alles beschissen. Aber dann machen wir mal auf fromme Innerlichkeit.“²⁰⁸

Mitarbeiter sind davon überzeugt, dass entwertende und entmutigende Erlebnisse im Krankenhaus die Hoffnungsfähigkeit von Patienten beeinflussen und sogar zerstören können.

„Dieses ganze Hoffnungsgesülze geht mir so auf die Nerven. Wenn die Patienten in sozial guten Verhältnissen leben würden, und wenn wir sie hier im Krankenhaus würdig versorgen könnten, dann hätten die auch Hoffnung, auch wenn sie keine gute Prognose hätten.“²⁰⁹

Der Zusammenhang zwischen dem Erleben ‚hier‘ und der Möglichkeit zu hoffen gilt nach Meinung von Mitarbeitern aus Pflege und Medizin auch für die Hoffnung über den Tod hinaus. Die meisten Menschen in unserer Gesellschaft, nämlich immer noch 80%, machen ihre letzten Lebenserfahrungen im Krankenhaus. Das ist aktuell Realität. Wie auch immer die Konzepte der Versorgung schwerstkranker und sterbender Menschen für die Zukunft aussehen, sie sind noch weit von der Verwirklichung entfernt. Daher hat es für die eigene Arbeit vieler Klinikmitarbeiter große Bedeutung, welche Erfahrungen von Geborgenheit und Menschlichkeit sie ihren Patienten ermöglichen können.

²⁰⁶ z2

²⁰⁷ z4

²⁰⁸ z1

²⁰⁹ u21

„Aber eins ist ja wohl mal sicher, wenn einer im Leben oder hier auf der Station erlebt hat, dass er nichts wert ist, dann hat er doch auch keine Hoffnung, dass er über den Tod hinaus etwas wert ist, oder?“²¹⁰

„Eines ist mir jedenfalls klar: Wo immer diese kranken Frauen hingehen - sie gehen gelassener, wenn sie hier mit uns gute Erfahrungen machen.“²¹¹

Die Hoffnungen des alltäglichen Lebens stehen in Zusammenhang mit den großen Hoffnungen des Menschseins. Da wir Hoffnung als einen Ausdruck der Frage nach Sinn gedeutet haben, gilt dieser Zusammenhang auch für die unterschiedlichen Ebenen von Sinn. Der Sinn in der alltäglichen Arbeit steht mit dem Sinn von Menschsein überhaupt im Zusammenhang. In den alltäglichen Sinnkontexten bildet sich der unbedingte Sinn von Menschsein ab, und der unbedingte Sinn von Menschsein ist der Rahmen für alltägliche Sinnzusammenhänge. Das Reden über Hoffnung der befragten Krankenhausmitarbeiter läßt ein dualistisches Denken, das zwischen einer inneren Religiosität und einem äußeren Leben trennt, nicht zu. Hoffnung betrifft sowohl innere Gestimmtheiten als auch Fragen des sozialen Miteinanders. Der große Sinn von allem bildet sich in den Alltäglichkeiten ab. Dies gibt einen wichtigen Impuls für die christliche Rede von Hoffnung als Hoffnung über den Tod hinaus: Wenn der große Sinn nicht in den Alltäglichkeiten erlebbar ist, ist er nicht glaubhaft.

Wichtig ist dies auch für die Ethik. Die ethischen Fragen nach der Angemessenheit, der Wertschätzung und Würde gesundheitlicher Versorgung und Begleitung in schwerer Krankheit und im Sterben haben ihren Platz auf der Ebene des beruflichen Arbeitsalltags. Aber sie sind von den großen Sinnfragen getragen. Und die großen, (in der Terminologie P.Tillichs) unbedingten Sinnfragen bilden sich in den alltäglichen,

²¹⁰ p16

²¹¹ h8

bedingten Sinnfragen ab.²¹² In der Terminologie D. Bonhoeffers könnte man sagen: Das Vorletzte steht im Licht des Letzten.²¹³ Und das Letzte manifestiert sich im Vorletzten.

Aus soziologischer Perspektive ist das Denkmodell Thomas Luckmanns erhellend, das menschliches Leben und menschliche Lebensdeutung als Vollzug von kleinen und großen Transzendenzen beschreibt.²¹⁴

Die Verbindung des Hoffnungsthemas im Arbeitsalltag mit der Sinnfrage kommt besonders an zwei Aspekten zum Ausdruck, nämlich in den Aspekten „Hoffnung in der Psychosomatik“ und „Wahrheit am Krankenbett“. An diesen Aspekten wird auch anschaulich, wie das Thema Hoffnung ohne das Bewusstsein des Sinnbezugs verkürzt werden kann. Es soll dargestellt werden, wie die beiden Aspekte in den Interviews anschaulich geworden sind.

3.4.3.1 Hoffnung in der Psychosomatik

Die psychische Situation hat Einfluss auf das körperliche Befinden von Patienten und auch auf ihre körperlichen Kräfte im Umgang mit der Krankheit.²¹⁵ Darum spielt die Hoffnung in der Psychosomatik eine so große Rolle.

²¹² Tillich unterscheidet z.B.: ‚Einzelsinn – Gesamtsinn‘ und ‚Einzelsinn - unbedingter Sinn‘, P. Tillich: Vom Wesen der Religion, in: GW I, S. 318 oder ‚alltäglicher Sinn - ewiger Sinn‘ und ‚Einzelsinn - unbedingter Sinn‘, P. Tillich: Nichtkirchliche Religionen, in: GW V, S. 23f.

²¹³ Vgl. z.B. D. Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung 1997, ab hier abgekürzt als WE, S. 88.

²¹⁴ T. Luckmann: Die unsichtbare Religion 1991, S. 167ff.

²¹⁵ Der psychosomatische Aspekt von Hoffnung und die Rolle der Hoffnung bei dem Thema „Wahrheit am Krankenbett“ und beim Krankheitsverlauf tauchen auch in der Fachliteratur von Medizin und Pflege auf. Auch dort steht hinter den funktionalen Fragestellungen, oft unausgesprochen, die Sinnfrage.

Beispiele aus der medizinischen Fachliteratur:

E. Aulbert: Hilfen bei der Gewinnung und Erhaltung von Lebensqualität, in E. Aulbert (Hrsg.): Bewältigungshilfen für den Krebskranken, Stuttgart, New York 1993, bes. S. 9f und 16.

Ders.: Die Aufklärung des Krebskranken und seiner Angehörigen, in E. Aulbert (Hrsg.): Bewältigungshilfen für den Krebskranken, Stuttgart, New York 1993, bes. S. 63.

Ders.: Therapie und Tumorschmerz – Probleme und praktische Hinweise 1993, bes. S. 261ff.

„Wenn Menschen positiv im Leben stehen, dann reagieren sie auch anders auf schwere Krankheiten.“²¹⁶ Dies ist eine Einsicht des gesunden Menschenverstandes. Der Zusammenhang zwischen seelischer Gestimmtheit und körperlicher Kraft spielt eine

Ders.: Die psychosoziale Begleitung des unheilbar Kranken 1990, bes. S. 339ff.

E. Aulbert, U. Hankemeyer: Systemische medikamentöse Schmerzbehandlung bei Krebskranken, in: E. Aulbert, N. Niederle (Hrsg.): Die Lebensqualität des chronisch Krebskranken, Stuttgart - New York 1990, bes. S. 135f.

M.J. Sieminska, M. Szymanska, K. Mausch: *Medicine, Health Care and Philosophy*, 5/2002, bes. S.266.

In diesem Zusammenhang dürfte auch ein Artikel des Psychiaters W.A. Brown interessant sein. Er schreibt über die eigene Erfahrung eines Arztbesuches anlässlich einer Sportverletzung: „Schon der bloße Umstand aber, daß ich fachlichen Rat gesucht und auch erhalten hatte, richtete mich damals innerlich auf, und ich fühlte mich weniger hilflos, gestresst und hoffnungslos.“ W.A. Brown: Der Placebo-Effekt, *Spektrum der Wissenschaft*, März 1998, S. 68 . Vgl. auch G. Overbeck: Krankheit als Anpassung. Der sozio-psychosomatische Zirkel, Frankfurt/M. 1984, S. 68.

H. Pichelmaier: Wahrheit und Wahrhaftigkeit am Krankenbett, *Deutsches Ärzteblatt* 96, Heft 9, 1999

H.W. Kappauf: Auflärung und Hoffnung – Ein Widerspruch?, in: *Zeitschrift für Palliativmedizin*, 2.Jg. 2001, Kappauf zitiert Vaclav Havel: „Hoffnung ist eben nicht Optimismus. Es ist nicht die Überzeugung, dass etwas gut ausgeht, sondern die Gewissheit, dass etwas Sinn hat, ohne Rücksicht darauf, wie es ausgeht.“ (S. 50F)

Beispiele aus der Fachliteratur zur Pflege:

M. Voigt: Aufklärung bei onkologischen Patienten mit letaler Prognose, in: „Die Schwester, Der Pfleger“, *Fachzeitschrift für Pflegeberufe*, Heft 9 1997

O. Nenner, K. F. Schäfer: *Krankenpflege und Weltreligion*, Basel 1970

C.J. Farran; K.A. Herth; J.M. Popovich (Hrsg.): *Hope and Hopelessness*, 1995

M. Soder: Bedeutung von Hoffnung für betagte Menschen im Pflegeheim 1994. In einem Aufsatzband über Altenpflege von 1994 geht Soder der umfassenden Bedeutung nach, die Hoffnung bzw. Hoffnungslosigkeit für Langzeitpatienten und Pflegebedürftige aber auch für die Pflegenden hat.

²¹⁶ q17

nicht zu unterschätzende wichtige Rolle in der klinischen Arbeit, ohne dass dies als Gegenstand medizinischer Forschung reflektiert würde.²¹⁷

„Und ich weiß auch, dass eine Krankheit ganz anders verläuft, je nachdem, ob da Hoffnung ist oder nicht.“²¹⁸

„Pah, ich sage Ihnen, da stecken ungeahnte Möglichkeiten.“²¹⁹

„Da kann man ja regelrecht zusehen, wie es das körperliche Befinden beeinflussen und auch hemmen kann, wenn Druck und Hektik ist auf der Station.“²²⁰

Krankenhausmitarbeiter sind sich des Zusammenhangs zwischen körperlichem Befinden und seelischer Kraft wohl bewusst und schreiben deshalb auch der Frage der Hoffnung ein großes Gewicht zu. Das ist sicher auch einer der Hintergründe für die Nachdrücklichkeit, mit der die Devise „Man darf einem Patienten die Hoffnung nicht nehmen“ vertreten wird. Hoffnung wird hier unter funktionalem Aspekt gesehen, ohne dass danach gefragt wird, worauf Hoffnung denn bezogen sein kann. Die psychosomatische Wirksamkeit der Hoffnung ist zwar im Bewusstsein. Jedoch wird dem Thema Sinn nicht nachgegangen. Damit bleibt das Wissen um die psychosomatische Bedeutung von Hoffnung eine neutrale Feststellung ohne weitere Gestaltungskonsequenzen.

Das verdeutlicht sich auch dort, wo der Zusammenhang zwischen seelischer Verfasstheit und körperlicher Kraft zu einem Kriterium darüber wird, ob eine medizinische Maßnahme überhaupt Erfolg versprechend ist, ob sie lohnt. Hoffnung zu

²¹⁷ Eine Ausnahme bildet das an der Universität von Kalifornien durchgeführte Forschungsprojekt von Norman Cousins, das an späterer Stelle vorgestellt werden soll. N. Cousins: Head first. The Biology of Hope, Maine, 1989

²¹⁸ j10

²¹⁹ a1

²²⁰ z4

haben wird dann gewissermaßen zu einem Zulassungs- bzw. Ausschlusskriterium für risikoreiche therapeutische Eingriffe.²²¹

Es findet eine Auswahl statt, *„und zwar zum einen nach körperlichen Gesichtspunkten. Zum anderen nach dem geistigen Zustand, den ein Patient hat. Wenn einer sich gehen lässt und hier so als Jammerlappen erscheint, dann hat das alles sowieso keinen Zweck. Wenn einer keine Hoffnung mehr hat, dann operier‘ ich ihn nicht. Denn dann hat er auch nicht die Kraft, die OP und den ganzen Heilungsprozess durchzustehen. ... Wir sind darauf angewiesen, dass unsere Patienten Hoffnung haben.“*²²²

Das Thema ‚Psychosomatik‘ betont den funktionalen Stellenwert, den das Thema Hoffnung für die ganze Krankengeschichte eines Menschen hat. Darüber hinaus wissen Klinikmitarbeiter aber auch, dass das Thema Hoffnung nicht auf den medizinischen Erfolg hin zu funktionalisieren und zu beschränken ist. Hoffnung ist nicht gänzlich zu instrumentalisieren. Denn wenn sie sich nicht irgendwohin richtete, gäbe es sie gar nicht. Die inhaltliche Frage jedoch, wohin Hoffnung sich richtet, wird in psychosomatischen Denkmustern nicht thematisiert. Wenn Hoffnung da ist in einer ganz schlimmen Situation, die keinerlei Heilungsperspektiven mehr hat, *„dann hat sogar eine medizinisch aussichtslose Situation Lebensqualität.“*²²³

*„Es gibt hier ja sehr religiöse Menschen. Die sagen mir, sie wollen weiter mit Jesus Christus leben können. ... (Eine Patientin) hat mir gesagt, sie fände in Gott Geborgenheit und könne sich ganz gelassen auf das einlassen, was auf sie zukomme. Ich unterstütze so was sehr, weil ich weiß, dass die Menschen Hoffnung brauchen. Und das wirkt sich natürlich auch auf die Behandelnden aus. Es wird alles offener und ruhiger.“*²²⁴

²²¹ Dies ethisch bedenkliche Auswahlkriterium spielt längst eine große Rolle. Wir brauchen nur einmal die nicht klar definierten Vergabekriterien bei der Organtransplantation zu betrachten. Soll ein Patient nach Alkoholabusus (Stichwort: psychische Labilität) eine Lebertransplantation bekommen oder nicht?

²²² e5

²²³ 112; vgl. auch h8

²²⁴ a1

„Patienten, die einen Glauben haben, die haben es dann leichter, mit so einer Situation umzugehen.“²²⁵

„Manchmal spürt man auch, dass jemand durch seinen Glauben Halt hat.“²²⁶

„Hat Hoffnung für sie auch religiöse Bedeutung?“ - „Ja, unbedingt. Nur eben nicht für mich selbst. Ich denke, viele Menschen hoffen, dass es nach dem Tode weitergeht, dass sie da erwartet und aufgefangen werden. Das finde ich auch eine ganz tolle Vorstellung. Nur ich selbst kann das leider nicht glauben. ... Dann bekäme doch wahrscheinlich auch alles einen anderen Sinn.“²²⁷

„Hat Hoffnung für Sie auch religiöse Bedeutung?“ - „Hm. Darüber habe ich noch nicht nachgedacht. Für Patienten ist das wahrscheinlich wichtig, gerade für die, für die die Hoffnung auf Heilung vorbei ist. Aber ich ... Obwohl das ja Quatsch ist. Das kann ja für mich selbst auch mal zutreffen. Unbewusst ist da wohl so etwas. Das hat auch mit Zukunft zu tun, was aus uns Menschen und der Welt wird.“²²⁸

„Es gibt hier ja sehr religiöse Menschen. Die sagen mir, sie wollen weiter mit Jesus Christus leben können. ... (Eine Patientin) hat mir gesagt, sie fände in Gott Geborgenheit und könne sich ganz gelassen auf das einlassen, was auf sie zukomme. Ich unterstütze so was sehr, weil ich weiß, dass die Menschen Hoffnung brauchen. Und das wirkt sich natürlich auch auf die Behandelnden aus. Es wird alles offener und ruhiger.“²²⁹

Exkurs: Hoffnung aus psychologischer, psychosomatischer und psychoanalytischer Sicht

Auch in der psychologischen, psychoanalytischen und psychosomatischen Literatur findet sich der Gedanke, wie wichtig Hoffnung für die menschliche Entwicklung, das Menschsein überhaupt und

²²⁵ q17

²²⁶ g7

²²⁷ h8

²²⁸ z3

²²⁹ a1

besonders in Krankheitssituationen ist. Auch hier ist Hoffnung vor allem in ihrer funktionalen Bedeutung für den Krankheitsverlauf und die Krankheitsbewältigung eines Menschen im Blick, nicht aber in ihrer inhaltlichen Füllung und Ausrichtung, allenfalls in Andeutungen.

Ich möchte den Neurophysiologen Norman Cousins und sein 1989 erschienenes Buch „Head First. Biology of Hope“ verweisen. Cousins expliziert, dass es eine Korrespondenz zwischen Geist und Körper gibt, die den Geist als Teil der Biologie des Menschen erscheinen lässt. Am Forschungsinstitut der Universität von Kalifornien in Los Angeles hat Cousins Untersuchungen durchgeführt, um die Auswirkungen von Hoffnung auf Krankheitsbilder und Krankheitsgeschichten nachzuweisen. Er will den Zusammenhang zwischen Geist und Körper als biologisches System so anschaulich machen, dass seine Relevanz gerade für die naturwissenschaftliche Medizin deutlich wird. Dabei versucht er, soweit wie möglich, sich auf das experimentelle Setting moderner Medizin einzustellen. Er macht weitreichende Beobachtungen darüber, wie Patienten ihre Krankheit erleben, wie schnell oder verzögert progrediente Krankheitsbilder verlaufen und wie Krankheitsverläufe zum Stillstand kommen. Die Ergebnisse seiner Forschungen zeigen, dass hoffnungsvolle Gestimmtheiten bei Patienten einen deutlichen Zusammenhang mit immunologischen Realitäten haben. Denn: „Brain cells and immune cells are equipped for direct communication with one another. ... The brain is the only organ of the body that is totally essential for individual identity.“²³⁰ Darum messen Hirnforscher der geistigen Verfasstheit von Patienten großen Einfluss auf ihre körperlichen Vorgänge zu. „Brain researchers now believe that what happens in the body can affect the brain and what happens in the brain can affect the body. Hope, purpose and determination are not merely mental states. They have electrochemical connections that play a large part in the workings of the immune system and, indeed, in the entire economy of the total human organism.“²³¹

Alexander Mitscherlich betont die geradezu lebensnotwendige Funktion von Hoffnung. Er unterscheidet Krankheiten des Lebens und Krankheiten des Todes. Wenn eine Krankheit nicht mehr überwunden werden kann, wenn die Krise, die ein Mensch durch seine Krankheit erlebt, nicht mehr zur Veränderung, zu einer erneuten Integration körperlicher und psychischer Funktionen führt, sondern auf der somatischen Ebene mit einer aktiven Selbstzerstörung einhergeht, kann aus einer Krankheit eine „Krankheit zum Tode“ werden. Mitscherlich nennt diesen Prozess „Physiologie der Hoffnungslosigkeit“.²³²

Heike Schnoor setzt sich in ihrem 1988 erschienenen Buch „Psychoanalyse der Hoffnung - die psychische und psychosomatische Bedeutung von Hoffnung und Hoffnungslosigkeit“ mit dem philosophischen Entwurf Ernst Blochs auseinander, der die psychoanalytische Lehre von den Phantasien

²³⁰ N. Cousins: Head first. The Biology of Hope 1989, S. 125.

²³¹ Ebd. S. 126.

²³² A. Mitscherlich: Krankheit als Konflikt, Bd.2 1975, S. 54ff.

und Träumen um eine zukunftsweisende und antizipatorische Dimension erweitert²³³ und Hoffnung als Movens zu einer progressiven emanzipativen Bewegung beschreibt.

Im Unterschied zu Blochs Hoffnung als lineare Progression versteht Schnoor Hoffnung als eine dialektische Bewegung zwischen Progression und Regression. Menschen brauchen, um weiterzugehen, um Zukunft zu wagen, nicht nur die bewusste Progression auf Utopie hin, sondern auch den Rückzug in einen Bereich von Sicherheit und Geborgenheit. Progression ist nicht möglich ohne Regression. Um das zu verstehen, muss aber die Regression von der negativen Bewertung befreit werden, die der Regression die Bedeutung von Schwäche und Defizit zuordnet. Sie muss von der „Diktatur der Rationalität“²³⁴ befreit werden, um ihr kreatives Potential zu würdigen. Schnoor entfaltet „einen Hoffnungs begriff, der eine dialektische Bewegung zwischen Regression und Progression umfasst. ... In ihr wird unter Rückgriff auf vergangene Bedürfnisbefriedigung diese auch zukünftig antizipiert. Die Regression stellt nicht für sich genommen einen Wert dar, sondern ist als vorgeschaltetes Stadium notwendig, um die anschließende Bewegung der Progression möglich zu machen. Beide Bewegungen sind ergänzende Funktionen im Wachstumsprozess. Hoffnung macht beide Bewegungen für sich fruchtbar, schwingt zwischen beiden Polen dynamisch, fließt auf energetischer Ebene, während Hoffnungslosigkeit in einer der beiden Bewegungen einseitig erstarrt.“²³⁵ Schnoor verwendet den psychologisch erhellenden Ausdruck der Hoffnungs kompetenz.²³⁶ Hoffnungs kompetenz bedeutet, die eigenen Triebe zur Veränderung und die dafür nötige Regression in Bereiche der Geborgenheit in der Balance zu halten. Ein Mensch, der im Laufe seiner biographischen Entwicklung lernt, mit seinen Trieben und Energien konstruktiv umzugehen, hat gute Chancen auf eine lebensbejahende Einstellung zu sich selbst und zur Welt.²³⁷ Im Anschluß an den Abschnitt "Bedeutung des Übergangsobjektes für die Genese der Hoffnung" zitiert sie den Psalm 23 "Der gute Hirte"²³⁸, ohne allerdings auf den Kontext des Psalmes einzugehen oder nach der inhaltlichen Ausrichtung der in diesem Psalm zum Ausdruck kommenden Hoffnung zu fragen. Dies ist ein Beispiel dafür, wie in psychosomatischen Entwürfen, die die Hoffnung als Funktion für die Bewältigung von Krankheit interessant finden, der dafür notwendige Sinnbezug, dasjenige also, auf das die Hoffnung bezogen ist, nur unhinterfragt unterstellt wird und implizit mitschwingt. Auch bei Walter B. Cannon zum Beispiel spielt der Inhalt, auf den die Hoffnung bezogen ist, unausgesprochen eine große Rolle. Cannon legt dar, dass Menschen manchmal sterben, ohne dass ein somatischer Grund dafür ersichtlich ist. Wie tiefgreifend die Wirkungen eines psychischen oder

²³³ H. Schnoor: Psychoanalyse der Hoffnung 1988, S. 114.

²³⁴ Ebd. S. 125.

²³⁵ Ebd. S. 232.

²³⁶ Vgl. z.B. ebd. S. 88 und 91.

²³⁷ Vgl. ebd. S. 90.

²³⁸ Ebd. S. 53.

spirituellen Widerfahrnisses auf die körperliche Situation sein kann, ja, dass Menschen durch Hoffnungslosigkeit sterben können, soll das Beispiel plötzlicher Tode von Angehörigen des Voodoo-Kultes zeigen. Cannon beschreibt die spirituelle Haltung von einigen Eingeborenenstämmen in Südamerika, Afrika, Australien und Neuseeland, die grundlegend durch das Gemeinschaftsdenken bestimmt ist. In Folge der Verletzung eines Tabus, bzw. durch eine Verurteilung oder Verfluchung durch den Mediziner, fühlt sich der Angehörige eines Stammes von der sozialen Zusammengehörigkeit seiner Familie und seiner Freunde ausgeschlossen, was ihn der totalen Hoffnungslosigkeit und damit nur noch der Möglichkeit des Todes überlässt.²³⁹ Damit deutet Cannon an, dass die Hoffnung dieser Eingeborenen auf die Geborgenheit, Akzeptanz und Sinnverankerung durch die soziale Zugehörigkeit bezogen ist.

Arthur Jorres schildert das Schicksal vieler Juden, die in Konzentrationslager deportiert wurden. Er konstatiert, dass die Todesrate schon in den ersten Tagen nach der Einlieferung ohne das Zutun der Bewacher sehr hoch war und deutet: „Ausgestoßen werden aus einer Gemeinschaft, der man sich zugehörig fühlt, und verfemt zu werden, ist ein schweres Trauma, das nur eine kleine Zahl von Menschen überlebt.“²⁴⁰

Erik H. Erikson hält den Verlust an Geltung spiritueller Tradition in unserer Zeit für problematisch, weil er die Entwicklung des Kindes im Zusammenhang mit der Möglichkeit sieht, an einen Deutungszusammenhang von Welt und Leben zu glauben, der eine hoffende Begegnung mit der Welt ermöglicht. „Wenn die Religion ihre aktuelle Macht der Geltung verliert, dann muss offenbar ein Zeitalter andere Formen der gemeinschaftlichen Ehrerbietung vor dem Leben finden, die aus einem gemeinsamen Weltbild Kraft beziehen. Denn nur eine hinlänglich zusammenhängende Welt verschafft den Glauben, der von den Müttern den Säuglingen in einer Weise übermittelt wird, die zu der vitalen Stärke der Hoffnung hinleitet ... Die kürzeste Formulierung des Identitätszuwachses der frühesten Kindheit könnte wohl so lauten: Ich bin, was ich an Hoffnung habe und einflöße.“²⁴¹ Die Hoffnung als Hoffnung darauf, akzeptiert und umsorgt zu werden, Hoffnung auf den „Zustand des fest und doch nachgiebig Gehaltenseins, der Geborgenheit auf dem Pfad“ findet Erikson in der jüdisch-christlichen Tradition ausgedrückt. „Unter allen ideologischen Systemen stellt jedoch allein die Religion jenes früheste Gefühl wieder her, einem zugewandt zu sein, der Fürsorge und Vorsorge trifft. In der jüdisch-christlichen Tradition zeigt kein Gebet dies deutlicher als ‚der Herr lasse sein Angesicht leuchten über dir und sei dir gnädig. Der Herr hebe sein Antlitz über dich und gebe dir Frieden‘. Keine Andachtshaltung verkörpert dieses Erleben stärker als das in der Hoffnung erkannt zu werden, emporgewandte Gesicht.“²⁴²

²³⁹ W.B. Cannon: 'Voodoo' Death 1957, S. 182-190.

²⁴⁰ A. Jorres: Der Mensch und seine Krankheit 1970, S. 96

²⁴¹ E.H. Erikson: Jugend und Krise 1981, S. 108

²⁴² E.H. Erikson: Der junge Mann Luther 1975, S. 130

3.4.3.2 Impulse der psychosomatischen Perspektive auf das Thema Hoffnung für das christliche Reden von Hoffnung

Der psychosomatische Aspekt des Redens über Hoffnung hat sein Interesse daran, dass Hoffnung einen erheblichen Anteil an der psychischen und geistigen Gesundheit eines Menschen hat. Auch wenn die Kirche dieses Verständnis von Hoffnung als verkürzt betrachtet, so ist es fatal, wenn sie es als nicht ausreichend entwertet, anstatt dieses Reden über Hoffnung wahrzunehmen als Frage an ihr eigenes christliches Reden über Hoffnung. Denn in dem Wissen, dass Hoffnung wichtig ist für das Wohlergehen eines Patienten schwingt das Wissen mit, dass es um mehr geht als um einen psychosomatischen Zusammenhang. Das Wort Hoffnung trägt die Intention in sich. Das, was einen hoffenden Menschen stützt, ist der Sinnbezug, den er in seiner Situation findet.

*„Wir haben hier so viele Menschen, die niemand mehr braucht. Die können gar nicht mehr besser werden. Denn die haben gar keine Hoffnung mehr, weil sie gar keinen Sinn mehr in ihrem Leben sehen“.*²⁴³

Welche Hoffnung, welchen Sinn hat die Kirche ihren Mitgliedern und den unkirchlichen Menschen heute anzubieten? Welche Hoffnungen kann sie weitergeben, weil sie sie selbst geschenkt bekommen hat?

Nach Meinung vieler Gesprächspartner ist Hoffnung mehr als ein psychosomatischer Faktor und mehr als Menschen ‚machen‘ können.

*„Aber wissen Sie, darüber denke ich immer mal wieder nach. Manche Patienten verlieren viel schneller die Hoffnung als andere. Manchmal hängt das ja vielleicht mit der Lebenserfahrung zusammen. Manchmal kann man aber überhaupt nicht sehen, wieso das so ist. Das ist irgendwie ein Geheimnis. Deshalb kann man wohl auch letztlich nicht sagen, dass jemand die Hoffnung nicht aufgeben soll. ... Denn man kann Hoffnung wohl nicht machen. ... Es ist irgendwie eine ...“ - „Gnade?“ - „Ja, das könnte man wohl so nennen.“*²⁴⁴

²⁴³ z5

²⁴⁴ d 4

3.4.3.3 Hoffnung und Wahrheit am Krankenbett

Die Hoffnung wird in unseren Krankenhäusern, und das gilt genauso für andere Bereiche des Gesundheitswesens, oft auf das biologische Überleben reduziert. Die dahinter verborgene oft verzweifelte Suche nach Sinn angesichts von Leid und angesichts des Lebensendes wird nicht versprachlicht. In dieser Spannung zwischen Hoffnung auf körperliches Überleben und der oft nicht bewussten Suche nach Sinn hat das Thema „Wahrheit am Krankenbett“ seinen Platz.

„Welche Werte sind für Sie entscheidend, wenn Sie mit schwerstkranken Menschen umgehen?“ - „Dass man sich ihnen einfühlsam zuwenden soll. Dass man ihnen nichts vormachen soll.“²⁴⁵

„Ich will Patienten ja keine falschen Hoffnungen machen. Aber ihnen so einfach die Wahrheit vorknallen, das ist doch unheimlich brutal.“²⁴⁶

Während die Ärzte, auch rechtlich, die erste Mitteilungsaufgabe haben, und damit die schwere Aufgabe, den Patienten als erste mit einer schweren Diagnose oder Prognose zu konfrontieren, auf die sie im übrigen während ihres Studiums und ihrer Ausbildung nicht vorbereitet werden, begleiten die Pflegenden oftmals den ‚Verdauungsprozess‘ einer Nachricht über eine schwere Diagnose oder eine schlechte Prognose. Sie sind häufig mit Nichtverstehen oder mit dem Nicht-verstehen-wollen oder -können der Patienten und ihrer Angehörigen konfrontiert. Die Frage der Offenheit und der Wahrheit hat für die Ärzte und die Pflegenden weitreichende Konsequenzen, weil das Thema Offenheit die ganze Pflegearbeit bestimmen kann. Die Beklemmungen, die aus einer ungeklärten Situation zwischen den Behandelnden und dem Patienten und seinen Angehörigen entstehen können, schlucken mitunter viel Energie.²⁴⁷

²⁴⁵ p 16

²⁴⁶ j 10

²⁴⁷ Nach wie vor hilfreich sind die Überlegungen von B.G. Glaser und A. Strauss zu ‚offener und geschlossener Bewusstheit‘. B.G. Glaser, A. Strauss: Interaktion mit Sterbenden 1974.

„Dieser ganze Verdeckungskram kann einem selber auch alle Hoffnung kaputt machen.“²⁴⁸

Die Hoffnung von Schwerstkranken und Mitarbeitern, die mit ihnen zu tun haben, richtet sich vorrangig auf das körperliche Gesundwerden.

„Können sie sagen, was Sie unter Hoffnung verstehen?“ - „Ja, erst einmal bedeutet es natürlich die Hoffnung darauf, dass die Krankheit in den Griff zu bekommen ist, dass eine Patientin wieder gesund wird.“²⁴⁹

Ein Patient hofft auf Heilung oder Besserung seiner Krankheit, oft auch noch dann, wenn aus medizinischer Sicht kein Grund mehr zur Hoffnung besteht, ja womöglich bis zum Tag seines Todes. Manche Patienten hoffen noch eine Stunde vor ihrem Tod, dass sie wieder gesund werden.²⁵⁰ Auch die Hoffnung vieler Mitarbeiter ist in vielen Fällen darauf gerichtet, dass es doch noch zur Besserung kommt. Selbst angesichts aussichtsloser Realitäten richten sich die Hoffnungen auf Möglichkeiten, die sich vielleicht noch ergeben.

„Also, die Patienten hoffen natürlich, dass man immer noch irgendwas weiß, dass es immer noch irgendwas gibt, wie man ihnen helfen kann. So nach dem Motto: ‚Wenn ich noch ne Zeit lang durchhalte, dann ist was Neues gefunden. Und das ist dann meine Rettung.‘ Und ehrlich gesagt, das hoffe ich natürlich auch. Wenn wir auch realistischer sind. Aber das hat es ja in der Medizingeschichte immer wieder gegeben, gerade im letzten Jahrhundert. An bestimmten Infektionskrankheiten zu erkranken war lebensgefährlich. Und dann gab es plötzlich Antibiotika und außerdem Impfstoffe. Und die Lebensgefahr war vorbei.“²⁵¹

Oftmals gewinnt der somatische Aspekt der Hoffnung, der auf das biologische Überleben ausgerichtet ist, Ausschließlichkeit.

²⁴⁸ j 10

²⁴⁹ b 2

²⁵⁰ z 1

²⁵¹ h 8

„Das einzige, worauf Menschen hoffen, wenn sie hierher kommen, ist, dass sie nicht sterben müssen. Und das ist auch meine Hoffnung, dass hier keiner sterben muss“²⁵².

Dies wird von den Mitarbeitern im Gesundheitsbereich oft als ungenügend, als falsch empfunden.

„Hoffnung kann doch nicht nur die Hoffnung auf Gesundwerden sein.“²⁵³

Die Befragten wissen, dass Hoffnung sich auf etwas anderes richten muss, als auf das biologische Überleben, um sozusagen kontrafaktisch zu sein, das heißt um im Angesicht von Leid und Tod eine Perspektive zu eröffnen.

²⁵² e 5

²⁵³ I 12

Die Bedeutungsreduktion des Begriffes Hoffnung auf die somatische Ebene von Gesundheit ist ein Beispiel für die Reduktion von existentiellen Themen in unserer Vorstellungswelt und Sprache. In den letzten Jahrzehnten wurde der Medizin, die Psychotherapie eingeschlossen, zunehmend die Verantwortung für grundlegende und tragende existentielle Fragen zugeschrieben, die sie auch übernommen hat. Der Wunsch nach Gesundheit ist auf dem Wege, gleichbedeutend mit dem Wunsch nach Glück oder gar mit dem Wunsch nach einem sinnerfüllten Leben zu werden. Beispielhaft dafür ist eine inzwischen wesentlich differenzierter formulierte Definition von Gesundheit durch die WHO von 1976 „Gesundheit ist der Zustand vollständigen sozialen Wohlbefindens und nicht nur das Freisein von Krankheit oder Gebrechen“, WHO: Gesundheit für alle im Jahr 2000 1976. Der Begriff des „umfassenden körperlichen, seelischen und sozialen Wohlbefindens“ ist auch in der Ottawa-Charta beibehalten, Ottawa-Charta zur Gesundheitsförderung 1988 S. AS 178, 262, 265. Diese Definition von Gesundheit ist viel diskutiert und bearbeitet, auch überarbeitet worden. Sie löst innerhalb des Gesundheitsbereiches nach wie vor zahlreiche Kontroversen aus. Denn diese Beschreibung von Gesundheit kann je nach Situation der Menschen, die sie verwenden, eine sehr unterschiedliche Bedeutung bekommen. Die ganzheitliche Sicht von Gesundheit, die auch das soziale Wohlergehen umfasst, hat in armen Ländern die Bedeutung der Sicherung eines das Leben erst ermöglichenden Existenzminimums. In reichen Industrienationen wie z. B. der Bundesrepublik Deutschland besteht die Gefahr, aufgrund dieser Definition existentielle Sinnbedürfnisse auf der medizinischen Ebene einfordern zu wollen. Medizinische Versorgung kann dann sozusagen in die Rolle eines Beziehungersatzes kommen. Das Wort Gesundheit erhält seine Bedeutung wesentlich vom sozialen Kontext her. Zum Beispiel werden in reichen Ländern inzwischen luxuriöse Wellness-Bedürfnisse zu Gesundheitsbedürfnissen erklärt, während es bei Gesundheitsversorgung in ärmeren Ländern nach wie vor um Grundversorgung geht, das Wort Gesundheit den Klang des Überlebens hat.

„Also, wenn jemand die Hoffnung hat, dass seine Gesundheit nicht alles ist, dann könnte man ihm auch zutrauen, dass er die Wahrheit aushält über seine Erkrankung, wenn sie schlimm ist. Dann könnte man auf überflüssige Maßnahmen verzichten.“²⁵⁴

Jedoch besteht weithin eine große Unsicherheit und Sprachlosigkeit darüber, welche Hoffnung, außer auf Gesundwerden, man denn einem Patienten vermitteln kann. Es ist zu vermuten, dass ein Teil der angewendeten therapeutischen Maßnahmen aus kommunikativer Hilflosigkeit resultiert.

„Wichtig ist wohl außerdem, dass die Patienten nicht das Gefühl haben, in ihrer Situation alleine gelassen zu werden. Auch von uns (den Ärzten) nicht. Das ist vielleicht auch einer der Gründe, warum wir manchmal immer noch etwas machen, was eigentlich gar nicht notwendig ist. Aber dann haben die Patienten das Gefühl, wir kümmern uns.“²⁵⁵

Die Vermittlung von Hoffnung auf Gesundwerden angesichts einer unheilbaren Krankheit beurteilen Mitarbeiter aus Pflege und Medizin als vielleicht barmherzige aber hilflose Lüge.

“In dieser ganzen Hoffnungsdiskussion ist so viel Unaufrichtigkeit“.²⁵⁶

Einem Patienten die Hoffnung nicht zu nehmen, ist die eine Verhaltensdevise. Ihr folgt der andere Leitsatz, dem Patienten keine falsche Hoffnung zu machen.²⁵⁷ Der Gedanke der ‚falschen‘ Hoffnung ist emotional hoch besetzt. Hier stehen für viele Mitarbeiter Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit von Medizin und Pflege zur Debatte. So wehrt sich etwa ein Arzt vehement gegen den Satz: „Man darf dem Patienten die Hoffnung nicht nehmen“ und dagegen, dem Patienten ‚falsche‘ Hoffnung zu machen.

„Es muss auch Leben ohne Hoffnung lebenswert sein“.²⁵⁸

²⁵⁴ z 3

²⁵⁵ r 18

²⁵⁶ f 6

²⁵⁷ Vgl. hier den obigen Exkurs über A. Camus, in Abschnitt 3.4.2.3.

²⁵⁸ f 6

Wenn die Bedeutung von Hoffnung auf das biologische Überleben reduziert wird, so steckt darin für die Heilkunde ein kaum zu unterschätzendes Machtpotential, nämlich, wie ein Arzt sarkastisch formuliert, die „*Macht, Hoffnung zu machen und dann nicht einzuhalten, was man versprochen hat*“²⁵⁹. Doch dieser (scheinbare) Machtzuwachs hat auch eine Kehrseite. Ärzte und Pflegepersonal spüren, dass ihnen mit der Verfügungsgewalt über die Hoffnungen der Menschen gleichsam eine religiöse Rolle angetragen wird, der sie gar nicht gewachsen sein können.²⁶⁰

„*Die ganze Hoffnung (ist) auf Gesundwerden gerichtet. Das überdeckt alles andere. Aber das ist nicht so einfach.*“²⁶¹

Wenn Hoffnung nur noch als Hoffnung auf Gesundwerden oder Überleben in den Blick kommt und in anderen Lebensfeldern keine Hoffnung lebt, so wird der Heilkunde ein existentielles Gewicht aufgebürdet, das sie nicht tragen kann. Wenn nur der Arzt Hoffnung repräsentiert, muss er für ein Existential eintreten, das grundlegend für das Sinngefüge menschlichen Lebens ist. Das ist eine Verfremdung der heilkundlichen Berufe. „*Da kommt man nämlich leicht in die Rolle einer Hoffnungsträgerin.*“²⁶² Die Sorge, die viele Klinikmitarbeiter bewegt, ist es, zum alleinigen Hoffnungsträger zu werden und alleine dafür verantwortlich zu sein, wie ein Mensch mit einer schweren unheilbaren Krankheit umgehen kann. „*Ja, wenn die Menschen sonst keine Hoffnung mehr haben, was sollen wir Ärzte ihnen dann für Hoffnung geben?*“, drückt eine Ärztin diese Sorge aus²⁶³.

„*Was würde denn Ihre Hoffnung als Ärztin stärken?*“- „*Dass die Hoffnung der Patienten woanders herkommt als aus der Medizin.*“²⁶⁴

²⁵⁹ a 1

²⁶⁰ c 3

²⁶¹ i 9

²⁶² c 3

²⁶³ t 20

²⁶⁴ t 20

Die Hoffnung dieser Ärztin auf die existentiellen Hoffnungen der Menschen stellt die Frage nach Sinn, die Frage, welchen Sinn denn menschliches Leben hat, auch die Frage, welchen Sinn denn menschliches Leiden hat. Diese Fragen nach Sinn werden im Gesundheitsbereich oft nicht gestellt und hinter einem somatisch verkürzten Verständnis von menschlichem Leben verborgen. Hoffnung wird auf den Bereich körperlichen Wohlergehens reduziert. Damit hat die Medizin großenteils selber die Rolle einer Sinngeberin übernommen. Darauf richtet sich philosophische Kritik und auch ärztliche Kritik selbst. Einige dieser Kritiker seien im folgenden Exkurs genannt.

Exkurs: Wahrheit am Krankenbett und die Sinnfrage

Die Bedeutungsreduktion des Hoffnungsbegriffes im Gesundheitsbereich durch die Ausblendung der Sinndimension wird verschiedentlich angemahnt.

„Solange Sie bei Ihrer Medizin einfach nur die technischen Möglichkeiten durchsetzen, indem Sie die Patienten um die Bestimmung ihres Lebens durch das Vorgaukeln falscher Hoffnungen betrügen, solange werde ich Ihre Art, Medizin zu treiben, nicht akzeptieren“, so ein Pastor in einer Universitätsklinik zu einem Transplantationschirurgen.

„Und solange Sie mit Todkranken nicht verständlich über Hoffnung reden können, solange werden die sich ihre Hoffnung eben woanders holen“, so die Antwort des angegriffenen Chirurgen.

Stefan Zweig hat bereits 1936 auf die Problematik des Sinnverlustes in der Medizin hingewiesen. Er stellt sich die Frage, „ob nicht tatsächlich durch den Spezialisierungseifer einerseits und andererseits durch die Vorherrschaft der quantitativen Berechnung statt der Persönlichkeitsdiagnose die Heilkunst sich aus dem Dienst am Menschen langsam in etwas Selbstzweckhaftes und Menschenfernes umzuwandeln beginne, ob nicht schon - um eine ausgezeichnete Formel zu wiederholen - , der Arzt zu sehr Mediziner geworden sei“²⁶⁵ Ohne neben der somatischen auch die psychische und spirituelle Dimension des Menschen im Blick zu haben, kann Krankheit nicht adäquat betrachtet werden. „Erlösung vom Leiden kann nicht vollbracht werden ohne gleichzeitigen Einsatz der seelischen Kräfte.“²⁶⁶

Der Neurologe Oliver Sacks kritisiert ein ausschließlich auf das Körperliche reduziertes Medizinverständnis und fordert die Medizin auf, sich in ihrem klinischen Handeln auch nach kulturellen Gesichtspunkten auszurichten und darauf zu sehen, welche Möglichkeit des Lebens und Verstehens bei allem körperlichen Verfall „durch die Kunst, durch die Gemeinschaft mit Menschen und durch das Anrühren des menschlichen Geistes besteht.“²⁶⁷

²⁶⁵ S. Zweig: Die Heilung durch den Geist 1936, S. 21f.

²⁶⁶ Ebd. S. 8.

²⁶⁷ O. Sacks: Der Mann, der seine Frau mit einem Hut verwechselte 1997, S. 63.

Ivan Illich beschreibt die Problematik des Sinnverlustes im Gesundheitswesen als Folge des Machtanspruches der Medizin. „Es ist paradox, dass die westliche Medizin, die darauf bedacht war, ihre Macht aus anderem als aus Gesetz und Religion herzuleiten, diese heute über alles bisher da Gewesene hinaus erweitert hat.“²⁶⁸ Er nennt die Entwicklung der Medizin zu einer den Sinn menschlichen Lebens normierenden Instanz „Medikalisierung“.

Auch der Sinnhorizont der Geburt tendiert zunehmend dazu, von der Medizin bestimmt zu werden. K.-H. Wehkamp schreibt: „Zu Recht erinnert Leboyer an die Rede vom ‚Fest der Geburt‘. Die Geburtsmedizin spricht vom Risiko. Beide Sichtweisen sind von Bedeutung und Wert, aber fatal ist, wenn das medizinische Denken das allgemeine Denken dominiert.“²⁶⁹

In Bezug auf das Sterben schildert der Schweizer Soziologe Jean Ziegler solche ‚Medikalisierung‘ im Zusammenhang mit den technischen Neuerungen innerhalb der Intensivmedizin und der Transplantationsmedizin: „Die Erklärung von Harvard bedeutet einen historischen Bruch; es entsteht eine neue Transparenz. Von nun an ist der Sterbende aus dem Drama ausgeschlossen, das er erlebt; nie wieder werden seine intimen Bedürfnisse (oder die seiner Verwandten und Freunde), seine Ansprüche, sein Wille in Rechnung gestellt. Allein die technischen Parameter des Verhaltens derer zählen, die den Auftrag haben, den Tod anderer zu verwalten. Der neue medizinische Imperialismus führt sich mit Gewalt ein. Eine Klasse der Thanatokraten entsteht, die den Tod nach den Normen behandelt, die sie selbst definiert und kontrolliert.“²⁷⁰

Die Steigerung der „Medikalisierung“ der Gesellschaft schildert Wehkamp unter dem Stichwort „Medizinisierung“. Nicht nur wird das Erleben innerhalb von Krankheitserfahrungen oder körperlichen Grenzerfahrungen ausschließlich medizinisch gedeutet. Sondern die Medizin übernimmt die Rolle, Paradigmen zur Deutung existentieller Erfahrungen überhaupt, auch außerhalb der Bereiche von Gesundheitsförderung und Krankheitsversorgung, zu liefern. „Heilserwartungen wurden seit der Aufklärung zunehmend mehr als Heilserwartungen an die Medizin und die moderne Psychotherapie herangetragen. Sozialwissenschaftliche und psychologische Gesundheitswissenschaften steuern dieser Tendenz meines Erachtens nicht entgegen, sondern drohen, diese Entwicklung noch zu radikalieren.“²⁷¹ Ähnlich der Medizinisierung hat sich in den westlichen Kulturen eine ‚Psychologisierung‘ entwickelt. Karl Jaspers hat auf die Gefahr einer „psychologischen Atmosphäre“ hingewiesen: Wenn die Selbstreflexion als psychologische Betrachtung zur Lebensatmosphäre wird, „so fällt der Mensch in Bodenlosigkeit. Denn die Wirklichkeit seines Seelenlebens ist an sich noch nicht das Sein, sondern die Stätte von dessen Erfahrung... Ein psychologisches Wissen, wie etwas in der Seele möglich sei, und eine Richtung der Anstrengung auf psychologische Bewirkung dieses Erwünschten bringt mich nie dazu, daß

²⁶⁸ I. Illich: Die Nemesis der Medizin 1977, S. 56.

²⁶⁹ K.-H. Wehkamp: Geburtlichkeit - Sterblichkeit. Zum Umgang mit dem Kindstod in der Frauenklinik 1998, S. 89.

²⁷⁰ Jean Ziegler: Die Lebenden und der Tod 1982, S. 82.

²⁷¹ K.-H. Wehkamp: Patientenorientiertes Helfen - Chancen und Grenzen 1998, S. 106.

es in mir auch wirklich werde. Der Mensch muß sich um die Sachen kümmern, nicht um sich selbst (oder um sich selbst nur als Weg), um Gott, nicht um die Gläubigkeit, um das Sein, nicht um das Denken, um das Geliebte, nicht um das Lieben, um die Leistung, nicht um das Erleben, um die Verwirklichung, nicht um die Möglichkeiten - oder vielmehr um das je zweite immer nur als Übergang, nicht seiner selbst wegen. In der psychologischen Atmosphäre entfaltet sich eine egozentrische Lebenshaltung - gerade auch beim Meinen und Wollen des ihr Entgegengesetzten -, der Mensch als dieses Subjekt wird zum Maß aller Dinge. Eine existentielle Relativierung ist die Folge der Verabsolutierung psychologischen Wissens als dem vermeintlichen Wissen vom eigentlichen Geschehen.²⁷²

Lebenskonzepte, elementare Gefühle und Haltungen, Sinndeutungen sollen im Zusammenhang von Medizin und Gesundheit Gehalt bekommen. Zentrale Begriffe wie ‚Glück‘, ‚Sicherheit‘ und eben auch ‚Hoffnung‘ werden der Medizin und ihren in der Tat immer komplexer werdenden Möglichkeiten angetragen. Dies lässt zentrale Begriffe und Bilder in der Deutung menschlicher Existenz verarmen. Da das Thema der Medizin in erster Linie das biologische Leben ist, reduziert sie, wenn sie die Existenzdeutung übernimmt, die Gedanken über Sinn und Ziel menschlichen Lebens auf körperliches Gesundsein und körperliches Leben. „Der Glaube an Gott und die Ewigkeit ist weitgehend verloren gegangen, doch die Psyche verweigert sich standhaft der Vorstellung eines ‚Nichts‘“, heißt es in einem Artikel von Regine Halentz in der Zeitschrift ‚Bild der Wissenschaft‘. „Da es nicht mehr gilt, die Seele zu retten, geht es jetzt um das Leben. Die Medizin hat den Krankheiten den Krieg und den Tod zum Feind Nummer eins erklärt, der besiegt werden kann und muß.“²⁷³ Dieser gesamtgesellschaftliche Vorgang von Verengung im Gebrauch existentiellen Redens wird deutlich am Gedanken der Hoffnung. Die Verfasserin des Artikels zitiert aus den Diktaten Peter Nolls über sein eigenes Sterben. „Für die Ärzte scheint ‚Hoffnung‘ jede Art von Lebensverlängerung zu sein. ...Ich habe einen anderen Begriff von Hoffnung.“²⁷⁴

3.4.3.4 Impulse des Redens über Hoffnung im Rahmen des Themas „Wahrheit am Krankenbett“ für die Theologie und die Kirche

Die Äußerungen in den Interviews legen es nahe, den großen Stellenwert des Hoffnungsbegriffes im Gesundheitswesen als Sinnfrage im Gesundheitsbereich zu interpretieren. Und es ist zu vermuten, dass in den vordergründig auf körperliches Überleben gerichteten Hoffnungsaussagen noch andere Bedeutungsaspekte mitschwingen. Die vordergründige Bedeutung des Satzes „Man darf dem Patienten die Hoffnung nicht nehmen“ ist wahrscheinlich wirklich dieser: Der Patient hofft auf biologisches Weiterleben. Die Klinikmitarbeiter wollen und dürfen ihn nicht

²⁷² K. Jaspers: Wesen und Kritik der Psychotherapie 1986, S.104f.

²⁷³ R. Halentz: Was zuletzt stirbt ist die Hoffnung 1997, S. 64.

²⁷⁴ Ebd. zitiert.

enttäuschen. Aber es scheint mir sehr wichtig zu sein, dem Hinweis Christofer Freys zu folgen und genauer nach der Bedeutung des in vielen Zusammenhängen gebrauchten Wortes ‚Leben‘ zu fragen.²⁷⁵ In zunächst eindeutig erscheinenden Formulierungen wie etwa - „Das Leben ist eben das Wichtigste, auf das man hoffen kann“²⁷⁶ - ist wahrscheinlich nicht nur das biologisch bestimmte Leben gemeint. Es schwingen mehrere Bedeutungsebenen mit. Wahrscheinlich hat die Rede vom Leben bei Klinikmitarbeitern sogar eine religiöse Konnotation, wie sie Albert Schweitzer in seinem mystisch-ethischen Reden von Leben formuliert, nämlich dass „die Philosophie von tausend Abwegen zuletzt immer wieder zur elementaren Einsicht zurückkehren muß, daß alle wahrhaft tiefe und lebendige Weltanschauung mystischer Art ist, insofern als sie irgendwie in bewußter und wollender Hingabe an den geheimnisvollen unendlichen Willen zum Leben besteht, aus dem wir sind.“²⁷⁷

Aus den Aussagen von Krankenhausmitarbeitern darüber, welche große Bedeutung die Hoffnung für das Erleben von Krankheit hat, ergibt sich eine kulturelle, gesellschaftliche Aufgabe gegenüber dem Gesundheitsbereich, das Reden über Hoffnung zu reflektieren. Denn da Medizin und Pflege sich in einem existentiell extrem dichten Arbeitsfeld bewegen, werden sie immer wieder mit dem Hoffen von Menschen konfrontiert. Sie brauchen ein gedanklich-kulturelles Bezugsfeld, in das hinein sie ihre Gedanken von Hoffnung stellen können, denn „*Hoffnung kann doch nicht nur die Hoffnung auf Gesundwerden sein.*“²⁷⁸ Die Kirche muss sich vom christlichen Hoffnungsverständnis her an dieser gesellschaftlichen Aufgabe beteiligen. Sie wird darüber nachdenken müssen, welche gesellschaftliche Wirkung und Aufgabe die Eschatologie hat, und wie sie christliche Sinnaussagen in gesellschaftliche Kontexte hinein vermitteln kann und soll, wie z.B. in den hier aufgezeichneten Kontext von Sinnfragen angesichts von Menschen, die sich mit einer schweren, unheilbaren Krankheit auseinandersetzen müssen. Für diese gesellschaftlich-kulturell unbedingt erforderliche Reflexion über Hoffnungen können andererseits die Gedanken und

²⁷⁵ Vgl. Chr. Frey: Der Begriff des Lebens 1995, S. 8-25.

²⁷⁶ d4

²⁷⁷ A. Schweitzer: Die Ehrfurcht vor dem Leben 1997, S. 83 .

²⁷⁸ I 12

Probleme der Krankenhausmitarbeiter Anstoß und Bereicherung sein, weil in ihrem Arbeitsbereich als einem Lebenskontext von großer existentieller Dichte der lebensbezogene Bedeutungsrahmen von Hoffnung anschaulich wird.²⁷⁹

3.4.4 Hoffnung als Überschreitung des Gegebenen – Transzendenz

Zuletzt sollen einige Aussagen aus den Interviews wiedergegeben werden, die explizit das Verständnis von Hoffnung als Bewegung nach vorne, als Ausdruck dafür, dass das Gegebene überschritten wird, als Ausdruck für Transzendenz anschaulich machen.

Hoffnungslosigkeit wird in den Interviews oft mit Aussichtslosigkeit, Perspektivlosigkeit assoziiert. Daher ist das hoffnungsstärkend, was die Bewegungsmöglichkeiten, die körperlichen, psychischen und geistigen, unterstützt. Denn Bewegung, sei es körperlich, psychisch oder geistig, hat mit Zukunft zu tun. Das gilt zum Beispiel dafür, wie viel Raum jemandem durch ein einfühlsames und kluges Vermitteln einer schweren Diagnose und Prognose gelassen wird. Wenn ein Mensch durch die Art und Weise, wie seine Krankheitssituation dargestellt wird, so in die Enge getrieben wird, dass er sich nicht mehr bewegen kann, dann ist ihm der Raum für Hoffnung, der Raum, über seine Situation hinaus zu denken, genommen. Damit ist ihm die Möglichkeit zur Sinnfindung genommen. Der Satz „Wir können Ihnen jetzt nicht mehr helfen“ wird von Patienten, die sich in ihrem Zustand von den Ärzten abhängig fühlen, zumeist so verstanden: „Jetzt geht gar nichts mehr.“ Damit sind sie in ihrem Leid eingesperrt.

Ärzte wollen ihre Patienten bei der Aufklärung über eine schwere Diagnose oder Prognose nicht belügen. *„Aber ihnen einfach so die Wahrheit vorknallen, das ist doch unheimlich brutal. Dazwischen muss noch Platz zum Leben bleiben, man muss sich doch noch bewegen können.“*²⁸⁰

„Und irgendwie leben wir doch alle, als ob es immer noch nach vorne geht. Außer wenn wir total fertig sind und nur noch Ruhe haben wollen. Plötzlich kann gar nichts

²⁷⁹ Damit würden sie auch dazu beitragen, die Bedeutungsebenen des Wortes Hoffnung zu kären und zu bereichern, damit aus „Leseworten Lebensworte“ werden, vgl. M. Luther: WA 31/1, S. 67.

²⁸⁰ j 10

mehr weitergehen. Das ist doch furchtbar. Also, wenn ich mal so zurückdenke, dann bin ich immer wieder dann aus einem Loch aufgetaucht, wenn ich Ideen hatte, was wohl noch so werden könnte ... ²⁸¹

Viele Mitarbeiter aus Pflege und Medizin suchen explizit oder intuitiv danach, was einem Patienten in einer aussichtslosen Situation Bewegung ermöglicht.

„Manchmal hilft es den Leuten ja auch, wenn sie sich vorstellen, dass ihre Kinder weiterleben. ... Meine Frau ist schwanger. Und manchmal habe ich schon den Gedanken, dass unser Kind was weiter trägt. Das macht mir Hoffnung.“ ²⁸²

Hoffnung kann bewahrt werden, wenn *„Menschen, die sterben müssen ... sich jeden Tag etwas wünschen dürfen. ... Dann gibt es doch schon wieder ein Morgen.“* ²⁸³

Auch für die Krankenhausmitarbeiter haben die Themen Bewegungsmöglichkeit und Handlungsspielräume mit Hoffnung zu tun. Hoffnung macht es einer Ärztin, wenn *„nicht alles festgelegt ist. Dass es Entwicklungen geben kann in dieser Welt, die ich noch nicht weiß. Ich meine, dass wir Menschen das noch einigermaßen hinkriegen mit der Umwelt. Oder, dass Krankheit und Tod nicht nur Sinnloses zum Vorschein kommen lassen sondern auch Dinge klarer werden lassen.“* ²⁸⁴

Die Lebensneugier als Ausdruck von Lebendigkeit ist für Menschen, die sich mit einer ‚aussichtslosen‘ Diagnose auseinandersetzen müssen und für die Mitarbeiter, die solchen Situationen beruflich standhalten müssen, wichtig.

„Können Sie beschreiben, was Hoffnung für sie bedeutet?“ - „Ja, man möchte immer wissen, was nach der nächsten Kurve noch kommt.“ - „Heißt das, man ist neugierig auf die Zukunft?“ - „Genau.“ ²⁸⁵

²⁸¹ h8

²⁸² h8

²⁸³ h8

²⁸⁴ c3

²⁸⁵ j10

Die Bewegung von Körper und Geist stehen oft miteinander im Zusammenhang. Die Peripatetiker gingen, während sie dachten. Wir sprechen davon, das etwas uns bewegt hat, und wir sprechen davon, dass jemand geistig beweglich ist. Besonders anschaulich wird der Zusammenhang zwischen äußerer Bewegung und innerer Bewegung in den Worten einer Krankengymnastin. Die Bewegung hat eine äußere, körpermotorische Bedeutung. Aber sie tangiert auch den religiösen Bereich, wo die Seele sich bewegt, wo sie einem Ziel zustrebt.

„Wenn ich mit einem Patienten übe, und wenn er nur die Hände bewegt, dann ist das eben nicht mehr Stillstand. Denn Stillstand bedeutet Tod, Hoffnungslosigkeit. Wenn ein Patient sich gar nicht mehr bewegen kann, dann lasse ich ihn erzählen, wo er jetzt gerne wäre, an was oder an wen er denkt, damit seine Seele sich bewegen kann, wenn er körperlich nicht mehr kann.“²⁸⁶

Diesen Hoffnungsaussagen, die Grenzüberschreitungen ausdrücken, von dem was jetzt ist auf etwas anderes hin, was sein sollte oder sein könnte, soll sreligiöse Bedeutung zugeschrieben werden, sie sollen als religiöse Transzendenzen verstanden werden. Wiederum helfen die Gedanken Thomas Luckmanns weiter. Luckmann stellt dar, dass Menschen in den modernen Gesellschaften sich in ihrer Lebensart von traditionell religiösen Kulturen unterscheiden mögen, aber dennoch religiös sind. „Die Hauptthemen der gesellschaftlich konstruierten Modelle der Wirklichkeit haben sich zweifellos geändert, und als Folge der strukturellen Wandlungen, die zur modernen Gesellschaft führten, haben sich auch die typischen Muster gewandelt, an denen sich das Bewußtsein des einzelnen ausrichtet. Aber die Modellierung selbst, die den einzelnen in eine gesellschaftlich und geschichtlich transzendente Wirklichkeit stellt, ist ein religiöser Vorgang.“²⁸⁷ Er spricht in Bezug auf unseren Lebensvollzug von „kleinen“ und „mittleren“ Transzendenzen, die sich im Alltag vollziehen, und von „großen“ Transzendenzen, in denen wir unsere alltägliche Erfahrung überschreiten.²⁸⁸ Die „kleinen“, „mittleren“ und „großen“ Transzendenzen stehen miteinander im

²⁸⁶ m13

²⁸⁷ Th. Luckmann: Die unsichtbare Religion 1991 S. 164f

²⁸⁸ Ebd. S.167f.

Zusammenhang. Luckmann verwendet Husserls Begriff der Appresentation, um diesen Zusammenhang zu beschreiben. Die Alltagstransendenzen können Zeichen für die umfassenden Transendenzen sein, und das „große“ Transzendente wird in dem, was unmittelbar erfahrbar ist, repräsentiert.²⁸⁹

3.4.4.1 Impulse

Die im letzten Abschnitt beschriebenen Hoffnungsaussagen konkretisieren den Transzendenzcharakter von Hoffnung, die dem Wort Hoffnung innewohnende Bedeutung des Überschreitens des Gegenwärtigen auf Zukunft hin. Sie erinnern das christliche Denken daran, dass Hoffnung eine Haltung aber auch ein Geschehen ist, das sich in körperlicher und seelischer Bewegung manifestiert.

3.5 Ergebnis aus der Befragung von Krankenhausmitarbeitern über Hoffnung: Der ethischen Orientierung liegt eine ‚religiöse Tiefenorientierung‘ zugrunde

Die Interviews mit Krankenhausmitarbeitern weisen darauf hin, dass ihre alltägliche berufliche Wertorientierung mit dem Thema Hoffnung verknüpft ist. Die Aussagen in den Interviews geben den Anlass, die religiöse Prägung nicht nur als einen Kontextfaktor neben anderen zu sehen wie etwa die emotionalen und biographischen Anteile.²⁹⁰ Sondern Hoffnung als Religiosität prägt ethische Urteilsbildungen und

²⁸⁹ Ebd. S. 174f.

²⁹⁰ Um die biographischen und emotionalen Anteile an der ethischen Urteilsbildung bemühen sich unter anderem:

H. Brody: *Stories of Sickness* 1987

Der amerikanische Arzt und Philosoph Howard Brody wirbt für die Methode des ‘Storytelling’. “The concept of ‘Story’ suggests appreciation of a narrative mode – that certain sorts of events can be fully understood only as portions of an ongoing narrative and not as disconnected events occurring in isolation. In contrast, much of modern medical ethics is ‘rule’- and ‘decision’-orientated, suggesting that precisely such an ahistorical, nonnarrative form of ethics analysis optimal.” (ebd. S. XIII)

In der Theologie wurde die Diskussion um das Verhältnis von abstrahierenden Formen christlichen Redens und narrativer Denk- und Redeweise unter anderem in den Arbeiten von J.Track präsent: vgl. Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott 1977. Auch der weit verbreitete Gebrauch des Begriffes 'Lebenswelt' spiegelt das Interesse wieder, theologische Aussagen auf biographische Kontexte zu beziehen.

J.S. Bruner: *Actual Minds, Possible Worlds* 1986, S. 11 – 43

Th. v. Uexküll: *Psychosomatische Medizin* 1986, S.1-29

V.v. Weizäcker: *Der Gestaltkreis* 1973

O. Sacks: *Lurija und die romantische Wissenschaft* 1993.

Der russische Neurophysiologe Alexander R. Lurija entfaltet gegen eine Reduktion wissenschaftlichen Wahrnehmens auf abstrakte Schemata eine am Lebenskontext der Menschen orientierte wissenschaftliche Haltung. Gerade in der Kombination abstrahierender Verallgemeinerungen in Chiffren und Symbolen und der Konzentration auf das Narrative und der Wahrnehmung lebensgeschichtlicher Kontexte erkannte der amerikanische Neurologe Oliver Sacks die Präzision wissenschaftlichen Arbeitens von A. Lurija. Lurija war ein quantitativ exakt arbeitender Naturwissenschaftler, aber er „leugnete das Qualitative, das Geschichtliche und das Biographische in der Wissenschaft nicht – zumal wenn es um die Erforschung des lebendigen Menschen ging.“ (ebd. S. 11)

M. Scheler: *Formalismus und Apriorismus* 2000

Scheler misst den Gefühlen grundlegende Bedeutung für die Entwicklung einer Ethik zu. Sie sind Teil des menschlichen Geistes, sie sind seine inhaltliche Konkretion. Ethik ist daher nicht formal zu begründen sondern inhaltlich „Es gibt einen apriorischen ‚ordre du coeur‘ oder ‚logique du coeur‘, wie Blaise Pascal treffend sagt.“ (ebd. S. 142) ... „Es ist also die Frage: Gibt es eine materiale Ethik, die gleichwohl ‚a priori‘ ist in dem Sinne, dass ihre Sätze evident sind und durch Beobachtung und Induktion weder nachweisbar noch widerlegbar sind?“ (ebd. S. 119)

P. Good: *Max Scheler lesen heißt, den Sinn für Werte wecken.* 2000

Paul Good versteht Schelers Gedanken dahingehend, dass ethische Urteilsbildung sich auf einem Ethos als Haltung formt. Diese der ethischen Urteilsbildung zugrunde liegende Haltung muss der ethischen Reflexion bewusst sein und in die ethische Urteilsbildung integriert werden. (vgl. ebd. S. 26f)

U. Barth: *Dimensionen des Religionsbegriffs* 2002, S.48

M.C. Nussbaum: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben* 1999, S. 47ff und S. 136ff

M.C .Nussbaum: *Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge* 2002, S. 52ff

Nussbaum plädiert für eine Verbindung von liberaler Tradition , u.a. von Gedanken von I. Kant, A. Smith (verständnisvoller Beobachter) und von J.S. Mill, mit feministischen Anliegen, um eine reflektierte

alltägliche Wertorientierungen grundlegend. Hoffnung als die Frage nach Sinn, sowohl auf der alltäglichen Ebene als auch als Frage nach dem Gesamtsinn von Welt und Leben, Hoffnung als Ausdruck von Religiosität bildet sozusagen die Basis für ethische Urteilsbildungen. Die Art dieses Verhältnisses zwischen ethischem Urteilen und Hoffnung und zwischen sozialem Handeln und Hoffnung soll hier beschrieben werden.

Hoffnung bildet die unverzichtbare Atmosphäre für das ethische Urteilen, ist der Boden für die ethische Orientierung. Wenn wir sagen, die Hoffnung liege in den Interviews der ethischen Orientierung zugrunde, so bietet sich als Bild für dieses Verhältnis von Religiosität und Wertorientierung, in dem die Religiosität die Basis für Wertorientierungen ist, das Wort ‚Tiefenorientierung‘ an. Weil Hoffnung als Sinnsuche, als Ausdruck von Religiosität verstanden wird, ergeben die geführten Gespräche das Bild, dass Religiosität eine Tiefendimension für das berufliche Wertverhalten von Angehörigen therapeutischer und pflegender Berufe im Gesundheitsbereich ist.

Dieses sprachliche Bild soll nicht als Terminus technicus der Tiefenpsychologie verwendet werden²⁹¹, eher sozusagen als archäologischer Hilfsbegriff, um eine der ethischen Orientierung zugrunde liegende Schicht zu beschreiben. Diese Betrachtungsweise wurde angeregt durch Michel Foucault, der ein archäologisches Paradigma zu Hilfe nimmt, um die Beziehung von Gedankenzusammenhängen zu verstehen, und der seine Diskursanalytik ausdrücklich unter den Titel ‚Archäologie‘ stellt.²⁹² Foucaults Beschreibung menschlicher Gedankenprozesse als Zusammenspiel von Denkbewegun-

Umgehensweise mit Gefühlen zu entwickeln. Es geht bei der Betrachtung der emotionalen Ebene nicht darum, kognitive Verstehensweisen außer Kraft zu setzen, sondern um deren Erweiterung und Präzisierung.

H. Luther: Artikel Individuum / Individualismus, TRE, Bd.26-1987, S. 126

Vertreterinnen der feministischen Ethik wie Susann Sherwin, Carol Gilligan, Andrea Maihofer, Sheyla Benhabib und viele andere haben über die Bedeutung von Lebenskontexten für die Gestalt und Gültigkeit ethischer Orientierungen nachgedacht. Lorraine Code und Marilyn Friedmann haben sich insbesondere um die Rolle der Erfahrung bemüht. Herlinde Pauer-Studer und Marta C. Nussbaum liefern wertvolle Beiträge zu dem Problem der Spannung zwischen Autonomie und Kontextabhängigkeit.

²⁹¹ Zur Bedeutung des Wortes ‚tief‘ im Bereich der Tiefenpsychologie vgl. D.v. Engelhardt: Begriff und Aspekte der Tiefenpsychologie in historischer Sicht, 2001 S.5ff

²⁹² Vgl. u.a. M. Foucault: Archäologie des Wissens 1997 und ders.: Die Ordnung der Dinge 1974.

gen auf unterschiedlichen Ebenen ermöglicht es, Denkprozesse als Gleichzeitigkeit mehrerer Gedankenbewegungen, Gedankenschichten zu verstehen. Im Fall des Themas Hoffnung kann dieses ‚archäologische‘ Denkmodell helfen zu verstehen, wie Hoffnung der ethischen Orientierung an Kriterien und Prinzipien zugrunde liegen kann²⁹³.

Mit dem Bild der Tiefe ist zugleich auch der Bereich des Transzendenten angesprochen, sofern der Grund und die Basis einer Haltung auch zugleich ihr Ziel sind, wie es beispielsweise an der Religionsgeschichte der Chiffre „A und O“, „Alpha kai Omega“ anschaulich wird.²⁹⁴

Das Wort Tiefenorientierung soll der Ausdruck für eine grundlegende religiöse nicht immer bewusste Prägung im Gefühls- und Wertebereich sein, die die Lebenshaltung eines Menschen bestimmt und die Basis bildet für Orientierungen und Entscheidungen im persönlichen und beruflichen Leben.

Der Gedanke der religiösen Tiefe, die geistige Prozesse im Menschen prägt und ermöglicht, findet sich bei ganz unterschiedlichen Denkern. Einige seien genannt.

So spricht etwa Karl Jaspers von ‚wurzelhaften Seelenbewegungen‘, die den konkreten existentiellen und moralischen Entscheidungen vorausgehen.²⁹⁵

Ebenso ist an Max Scheler zu denken, der dem Emotionalen in der Wertorientierung einen grundlegenden geistigen Stellenwert zugewiesen hat. Er will dies aber nicht in einem psychologisch verengten Sinne verstanden wissen. Das Wertfühlen Schelers ist nicht bloß sinnlich, subjektiv zu verstehen, sondern als geistige, philosophische

²⁹³ Foucaults gedankliches Modell der Archäologie menschlichen Denkens und menschlicher Diskurse leitet auch Hannelore Bublitz‘ Darstellung der Philosophie Foucaults. Ihr Buch trägt den Titel: „Foucaults Archäologie des kulturellen Unbewußten. Zum Wissensarchiv und Wissensbegehren moderner Gesellschaften.“

²⁹⁴ Vgl. zum Beispiel R A C, Bd.1, Stuttgart 1950, E. Lohmeyer: A und O, Spalte 1ff oder F. Chatillon: Arbitre omnipotent et le symbolisme de l’Alpha et de l’Omega, in: Revue du Moyen Age Latin 11/ 1955.

²⁹⁵ K. Jaspers: Allgemeine Psychopathologie 1973 S. 91.

Tätigkeit gemeint. Scheler möchte der emotionalen Ebene sogar eine apriorische Logik zuschreiben.²⁹⁶

Albert Schweitzer hat auf die fundamentale Rolle der Weltanschauung für die gesellschaftliche Entwicklung hingewiesen.²⁹⁷ Schweitzer versucht darzustellen, dass eine grundlegende Haltung zu Leben und Welt, die sozusagen die Sinnbasis von Menschen bestimmt, Voraussetzung für eine ethische Positionssuche ist.²⁹⁸ Auch Schweitzer gebraucht die Metapher der Tiefe, um die grundlegende Funktion weltanschaulicher Haltung und Gestimmtheit für ethisches Denken deutlich zu machen. „Andererseits kann das kritisch-analyisierende Suchen nach dem Grundprinzip des Sittlichen zu einer verarmten Ethik führen, weil das Bestreben besteht, nur das, was mit der dafür angesehenen Idee in Zusammenhang steht, zu berücksichtigen. Darum bleibt die philosophische Ethik in der Regel weit hinter der wirklichen zurück und wirkt so wenig unmittelbar. Wo religiöse Ethiker in einem gewaltigen Worte bis auf die fließenden Wasser der Tiefe kommen, hebt die philosophische Ethik manchmal nur eine flache Mulde aus, in der sich ein Tümpel bildet.“²⁹⁹

Noam Chomsky hat den Gedanken einer universellen Tiefengrammatik entworfen, mit dem er ein Verständnis für die Tiefenstruktur und die Oberflächenstruktur der Sprache eröffnet hat. In diesem Bild beschreibt er auch die spirituellen Haltungen, die unseren konkreten Sprachhandlungen, also auch unserem ethischen Reden, als Tiefenstruktur vorausgehen.³⁰⁰

Jürgen Habermas verweist auf die Tiefenhermeneutik Freuds, die eine der aktuellen Kommunikation zugrunde liegende Symbolebene beschreibt.³⁰¹

²⁹⁶ vgl. M. Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik 1966, vgl. auch P. Good: Max Scheler lesen heißt, den Sinn für Werte wecken, in: Max Scheler: Grammatik der Gefühle. Das Emotionale als Grundlage der Ethik, München 2000, S. 14.

²⁹⁷ A. Schweitzer: Kultur und Ethik, 1948.

²⁹⁸ vgl. A. Schweitzer: Die Ehrfurcht vor dem Leben 1997 S. 59ff.

²⁹⁹ A. Schweitzer: Kultur und Ethik 1948, S. 25.

³⁰⁰ N.A. Chomsky: Sprache und Geist 1973, S. 52ff.

³⁰¹ J. Habermas: Erkenntnis und Interesse 1968, S. 267f.

Paul Tillich bezeichnet die Religion als „Dimension der Tiefe in der Totalität des menschlichen Geistes“.³⁰²

Sowohl Hoffnung als auch ihr vermeintliches Gegenteil, die Hoffnungslosigkeit, sind Ausdruck einer Sinnsuche. So wie das Bild der Tiefenorientierung auf die grundlegende Bedeutung von Hoffnung für moralisches Verhalten hinweist, läßt es natürlich auch Schlüsse auf die grundlegende Bedeutung zu, die Hoffnungslosigkeit für die ethische Orientierung hat. So droht z.B. angesichts der gegenwärtigen gesundheitspolitischen Lage und der damit verbundenen entmutigenden Erfahrungen für Pflegende und Ärzte allmählich ‚Hoffnungslosigkeit‘ zu einer ethischen Tiefenorientierung zu werden. Zynismus, Resignation und Demoralisierung wären die Konsequenzen.

3.6 Impulse aus der Befragung für die Theologie

Das Thema Hoffnung, das in den Gesprächen mit Krankenhausmitarbeitern eine so große Rolle spielt, liegt nahe bei dem Thema Sinn. Das Thema Sinn ist als religiöses Thema beschrieben worden, unter anderem von Tillich, Gollwitzer oder Gräb³⁰³.

³⁰² P. Tillich: Die Frage nach dem Unbedingten, GW V, S. 40f.

„Was bedeutet die Metapher der Tiefe? Sie bedeutet, daß die religiöse Dimension auf dasjenige im menschlichen Geistesleben hinweist, das letztlich, unendlich und unbedingt ist. Religion ist im weitesten und tiefsten Sinne des Wortes das, was uns unbedingt angeht. Und das, was uns unbedingt angeht, manifestiert sich in allen schöpferischen Funktionen des menschlichen Geistes. Es wird offenbar in der Sphäre des Ethischen als der unbedingte Ernst der ethischen Forderung...“.

³⁰³ Vgl. z.B. P. Tillich: Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen, GW V, S. 98 und ders.: Das religiöse Fundament des moralischen Handelns, GW III, S. 16; H. Gollwitzer: Krummes Holz - Aufrechter Gang 1978, bes. S. 17ff und S. 297ff; W. Gräb: Lebensgeschichten, Lebensentwürfe, Sinndeutungen, 2000.

Aus philosophischer Perspektive hat Habermas die Sinnthematik im Gespräch zwischen Philosophie und Religion wieder neu ins Gespräch gebracht. (J. Habermas: Metaphysik nach Kant, in: K. Cramer u.a. (Hrsg.): Theorie der Subjektivität, Frankfurt/M. 1987 und besonders ders.: Glauben und Wissen 2001), aus soziologischer Perspektive N. Luhmann, der Religion „als kommunikatives Geschehen versteht (N. Luhmann: Religion der Gesellschaft 2000, S.40), durch das die Gesellschaft „so etwas wie Sinnvertrauen“ entwickelt. (ebd. S. 47). In Bezug auf den Tod ist die Religion z.B. das Deutungssystem, „das genügend Weltwissen mobilisieren, genügend Redundanzen aktualisieren kann, so daß er Tod als Fall, an dem Sinn selbst als paradox erfahrbar wird, zurücktritt und aufgenommen wird in eine Welt, die

Ebenso wie Tillich plädiert auch Gollwitzer dafür, erste und letzte ' Fragen nicht schematisch voneinander abzukoppeln, weil sonst die Sinnfrage „unterhöhlt“ werde.³⁰⁴ Gräß hingegen, der den Sinnstrukturen in unserer Alltagskultur insofern religiöse Valenz zuordnet, als sie letztinstanzliche Deutungsgehalte alltagsweltlichen Daseins betreffen,³⁰⁵ ordnet einer theologischen Theorie der Religion die Aufgabe zu, die gelebte Religion selber zur Unterscheidung von „Letztem Letztgültigem und bloß Vorletztem“ anzuhalten und geht nicht darauf ein, dass das Vorletzte Ausdruck des Letzten sein kann.³⁰⁶ Gräß greift die Unterscheidung Luckmanns von Sinndeutungen moderner Lebenswelten in kleine, mittlere und große Transzendenzen auf, möchte aber nur die großen Transzendenzen als die „eigentlich religiösen“ qualifizieren.³⁰⁷ In Anlehnung an die Deutung der Sinnfrage als religiöse Frage soll auch das Thema Hoffnung als religiöses Thema verstanden werden sowohl im kirchlichen als auch im außerkirchlichen Kontext. Parallel zu der Ansicht, dass Sinnfragen sich sowohl als kleine (bedingte) als auch als große (unbedingte) Sinnfragen stellen, motivieren die Beobachtungen in den Hoffnungsaussagen dazu, auch Hoffnung als Ausdruck religiöser Bezogenheit sowohl auf der Ebene alltäglicher Lebenspraxis als auch in den letzten Fragen der menschlichen Existenz zu verstehen. Hoffnung ist die Basis für die Fragen nach einer guten beruflichen Praxis von Medizin und Pflege, die den Wunsch nach Veränderung des Bestehenden auf ein Besseres hin und die das Bedürfnis nach Verankertsein in einem Unbedingten, Umfassenden enthält. Die alltäglichen Hoffnungen drücken ein transzendentes Moment aus. Auch da, wo Hoffnung lediglich als ein psychosomatisches Funktional erscheint, schwingen Fragen des Woher und Wohin von Hoffnung mit, auch wenn dies ohne Nachfrage von außen oftmals nicht bewusst ist. So erscheint Religiosität als Tiefendimension des alltäglichen Lebens. Die Gespräche mit Krankenhausmitarbeitern über Hoffnung zeigen folgendes Bild von

als bekannt und vertraut behandelt werden kann.“ (ebd. S. 52), anders und kritisch Lübke, H.: Religion nach der Aufklärung 1986.

³⁰⁴ H. Gollwitzer: Krummes Holz-Aufrechter Gang 1978, S. 25.

³⁰⁵ Vgl. W. Gräß: Lebensgeschichten, Lebensentwürfe, Sinndeutungen 2000, S. 51f.

³⁰⁶ Ebd. S. 45.

³⁰⁷ Vgl. ebd. S. 55ff.

Religiosität: Hoffnung bezieht sich in den Äußerungen der Krankenhausmitarbeiter sowohl auf die Fragen der alltäglichen Gestaltung ihrer Arbeit als auch auf unbedingte Sinnkonzeptionen. Die zwei „Hoffnungsebenen“ müssen beide als Ebenen religiösen Erlebens gedeutet werden, denn die Ebene der alltäglichen Sinnfragen und die Ebene des umfassenden Sinnes der Welt und des Lebens können nicht voneinander getrennt werden, sondern stehen miteinander in Beziehung.

Die Gesprächspartner beantworten die Frage nach einer religiösen Bedeutung von Hoffnung positiv. Die meisten von ihnen wollen sich allerdings explizit von der Kirche und der christlichen Tradition abgrenzen.

Die Gespräche über Hoffnung geben den Impuls zu folgender Reflexion:

1. Wie kann die christliche Theologie damit umgehen, dass im säkularen Raum, in der profanen Welt Religiosität lebt und gelebt wird, sowohl in den Sinnfragen des alltäglichen Lebens als auch in der Orientierung an oder in der Suche nach unbedingten Sinnkonzepten.

2. Welches Verhältnis kann die Kirche zu einer Welt finden, die in unterschiedlicher Weise religiös ist, sich selbst aber nicht als christlich verstehen will? Die Aussagen der Krankenhausmitarbeiter über Hoffnung weisen darauf hin, dass die Lösung für diese Frage nicht ein freundliches aber gleichgültiges und beliebiges Pluralismusdenken sein kann. Sondern es bestehen Beziehungen zwischen „allgemeiner“ Religiosität und christlicher Religiosität. Welcher Art sind diese Beziehungen?

Es mag sein, dass der Anlass, über Hoffnung zu reden, im Krankenhaus als einem existentiell sehr dichten Ort, besonders groß ist. Wenn aber Hoffnung als Ausdruck der Sinnfrage verstanden wird, so sind die Beobachtungen über die große Bedeutung von Hoffnung im Gesundheitsbereich und im Alltag deutscher Krankenhäuser auf andere Lebens- und Arbeitsbereiche übertragbar. Denn weithin im westlichen Kulturkreis ist die Frage nach Sinn vorherrschender Ausdruck religiöser Orientierung.³⁰⁸

³⁰⁸ Vgl. z.B. P. Tillich: Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen, GW V, S. 98 oder ders.: Das religiöse Fundament des moralischen Handelns GW III, S. 16.

Im nächsten Abschnitt sollen einige theologische Konzepte, die über die Begegnung von Christentum und säkularer Welt nachdenken, daraufhin befragt werden, auf welche Aspekte im Dialog mit der Welt sie verweisen.

4 THEOLOGISCHE REFLEXION ZUR BEGEGNUNG ZWISCHEN CHRISTENTUM UND SÄKULARER WELT

Als Brücke zur Antwort auf die Frage, welche theologischen Gedanken zur Reflexion des Verhältnisses zwischen christlicher Theologie und Alltagswelt hilfreich sind, soll D. Bonhoeffers Konzept der religionslosen Interpretation für die mündige Welt skizziert werden. Bonhoeffer selbst hat sein Konzept nicht mehr umgesetzt. Und womöglich hätte er es innerhalb des theologischen Gedankengutes, das ihn leitete, auch nicht gekonnt. Das wissen wir nicht. Aber ein skizziertes Konzept inspiriert Fragen nach Möglichkeiten der Ausführung. Der Blick auf Bonhoeffers Vorschlag wird von folgenden Fragen motiviert: Was war sein Anliegen in der Betonung eines nichtreligiösen Redens von Gott? Welches theologische Denken hat ihn dazu geführt? Welche Gesprächskonturen waren ihm für die theologische Begegnung mit mündigen Menschen wichtig?

Es mag auf den ersten Blick nicht sinnvoll erscheinen, als Ausgangspunkt für das Bedenken von Alltagsreligiosität die Gedanken eines Theologen zu wählen, der selber eine religionslose Zeit prognostiziert hat. Denn Bonhoeffers Prognose einer gänzlich religionslosen Zeit hat sich nicht bewahrheitet. Jedoch gerade darin, dass Bonhoeffer der Welt als religionsloser Welt begegnen wollte, sah er eine Chance, die gegenwärtige Welt sorgfältig als solche wahrzunehmen, die sich selber nicht mehr als kirchlich oder christlich verstehen will. Das Problem, ob die nichtkirchliche Welt irgendwie religiös gedeutet werden kann, war für Bonhoeffer kein soteriologisches Problem. Die Frage des Heiles war für ihn mit dem Kreuz Christi beantwortet. Er stellte die Frage nach dem adäquaten Verhalten der Kirche in Gottes geliebter Welt. Bonhoeffer konnte diese Frage unter Ausblendung des Themas Religiosität nicht hinreichend beantworten. Dazu werden dann weitere Gedanken benötigt werden.

Bonhoeffers Konzept soll in seiner theologischen Entstehung und seinen Impulsen nachgezeichnet werden. Seine Stärken aber auch seine Mängel sollen benannt werden.

Danach sollen Konturen für einen Dialog zwischen der Kirche und der nichtchristlichen Welt skizziert werden, die sich aus seinen Gedanken ergeben, und es sollen einige weitere theologische Vorschläge daraufhin befragt werden, welche Hilfen sie für ein weltzugewandtes und dennoch selbstbewusst christliches Reden von Gott geben.

4.1 Dietrich Bonhoeffers Gedanken zur Begegnung zwischen Theologie und Welt in seinem Konzept der religionslosen Interpretation für die mündige Welt

Bonhoeffers Fragen betreffen sowohl die systematische Theologie, die theologische Ethik, wie auch die praktische Theologie, denn sie „stehen (gemeinsam) vor der Aufgabe einer neuen Verhältnisbestimmung des spezifisch Christlichen zum allgemein Menschlichen.“³⁰⁹ Seine Gedanken bewegen sich in dem theologischen Problemfeld des Verhältnisses zwischen Gott und seiner Welt, zwischen Theologie und Welterfahrung, zwischen Kirche und nicht-kirchlicher Gesellschaft, wie es seit der Aufklärung und in besonderer Weise seit dem Ersten Weltkrieg das theologische Denken herausgefordert hat und immer noch herausfordert. Bonhoeffers Gedanken in seiner letzten Lebenszeit unterscheiden sich von Lösungsansätzen seiner Zeit, den Vorschlägen zu natürlicher Theologie, negativer natürlicher Theologie und von vermittlungstheologischen Ansätzen. Er unterscheidet sich durch sein konsequentes kreuzestheologisches Denken ebenfalls von anderen christologisch ausgerichteten Versuchen, die Frage des Verhältnisses des Christentums zur Welt zu denken, wie etwa dem K. Barths oder K. Rahners. Bonhoeffers am Kreuz Christi orientierter christologischer Ansatz motiviert ein Gespräch mit der Welt, das die theologiegeschichtlichen Prämissen seiner Zeit transzendiert.

4.1.1 Skizze des theologischen Entwicklungsweges, der Bonhoeffer zu einem Vorschlag der nicht-religiösen Interpretation für eine mündige Welt gebracht hat.

Bonhoeffers von ihm selbst nicht mehr konkretisiertes theologisches Vorhaben der Zuwendung zur säkularen Welt hat eine theologische Vorgeschichte. Mit einer kurzen Skizze von Bonhoeffers theologischem Werdegang soll danach geschaut werden, was ihn zu seinem Vorschlag der nichtreligiösen Interpretation für eine mündige Welt gebracht hat. Bonhoeffers letzte Schlussfolgerungen aus der Gefängniszeit in Tegel wurzeln sowohl in seiner Denkentwicklung innerhalb christlich-theologischer Tradition als auch in der Auseinandersetzung mit aktuellen gesellschaftlichen Erfahrungen. Sie

³⁰⁹ W. Härle: Am selben Strang? 2000, S. 27.

spiegeln die Beziehung zwischen theologischem Denken und Lebenserfahrung wieder.³¹⁰ Eine kurze Darstellung des theologischen Weges Bonhoeffers soll deutlich machen, dass seine letzten Fragen wohl im Kontext seiner eigenen theologischen Entwicklungsgeschichte stehen aber dennoch theologische Weichenstellungen nach vorne sind. Im Unterschied zu der Interpretation Hanfried Müllers³¹¹ erscheint mir die von Ernst Feil vertretene Anschauung einleuchtend, nach der das Denken Bonhoeffers nicht in Sprüngen sondern als Entwicklung geschieht.³¹² Stationen dieser Entwicklung, die zu seiner späten Auffassung über das Verhältnis von Gott und Welt beigetragen haben, sollen kurz dargestellt werden. Im Laufe dieser Entwicklung sind einige Züge nach und nach präzisiert und verstärkt worden.³¹³

4.1.1.1 Christologisches Denken auf Kirche bezogen und begrenzt

Die theologische Bedeutung Christi ist trotz der Bestimmung „Jesus Christus als Gemeinde existierend“ zu Beginn von Bonhoeffers theologischem Denken, also etwa zur Zeit von ‚Sanctorum Communio‘, noch nicht so zentral wie in späteren Schriften. Erst seit der Christologievorlesung von 1933 und der „Nachfolge“ gibt es einen ausgesprochenen christologischen Ansatz.³¹⁴ Feil spricht davon, dass Bonhoeffer im Verlaufe seiner theologischen Entwicklung seinen Ansatz mehrfach zunächst ekklesiologisch, bzw. ekklesiozentrisch wählte, um ihn dann christologisch bzw. christozentrisch umzuformen.³¹⁵ Eberhard Bethge weist darauf hin, dass Bonhoeffer im

³¹⁰ „Die Art der Theologie hatte seine jüngsten politischen Schritte ermöglicht, und diese Schritte formten nun die Art seiner Theologie.“ E. Bethge: Dietrich Bonhoeffer 1970, S. 965.

³¹¹ H. Müller: Von der Kirche zur Welt 1966.

³¹² E. Feil: Die Theologie Dietrich Bonhoeffers 1971.

³¹³ Vgl. ebd. S. 128f.

³¹⁴ Vgl. ebd. S. 146ff.

³¹⁵ Ebd. S. 140.

ersten Finkenwalder Kurs die Predigt in der Ekklesiologie verankert, vom zweiten Kurs an aber ist die Predigt in der Inkarnation verwurzelt.³¹⁶

Seit der Schrift „Akt und Sein“ geschieht alle Theologie intentional auf Christus hin³¹⁷. „Von der Person Christus bekommt jede andere Person für den Menschen erst den Charakter der Personhaftigkeit.“³¹⁸ Diese Wendung auf Christus hin ist für Bonhoeffers weiteres Leben und Werk bestimmend. Jedoch bleibt sein christologisches Denken zunächst klar und ausschließlich auf die Kirche bezogen. Das Verhältnis des Christentums zur Welt hingegen wird von Bonhoeffer bis einschließlich der „Nachfolge“ überwiegend negativ gesehen.³¹⁹

Von Anfang an war ein sozialer Bezug in Bonhoeffers Denken mit gesetzt. Daher werden Theologie und Kirche nicht voneinander getrennt gesehen. Das Gottesverhältnis wird nicht individuell gedacht. Gottesgemeinschaft ist immer soziale Gemeinschaft. Feil konstatiert, dass aus dem ‚pro me‘ das ‚pro nobis‘ wird.³²⁰ Das soziale Bezugsfeld, der existentielle Rahmen, ist in Bonhoeffers Theologie wiederum zunächst die Kirche, die Gemeinde³²¹. Bonhoeffer spricht in „Akt und Sein“ davon, dass Christus nicht nur den neuen Menschen, sondern „die neue Menschheit selbst offenbart“. Allerdings ist auch das Reden von Menschheit dort noch ganz auf die Gemeinde bezogen. „Gott gibt sich in Christus seiner Gemeinde und jedem einzelnen als Glied dieser Gemeinde, und das so, dass das handelnde Subjekt in dieser Gemeinde, verkündigend und glaubend, Christus ist.“³²² „Christus existiert als Gemeinde. ... Denn die Kirche ist der gegenwärtige Christus.“³²³ Bonhoeffer spricht zwar vom „geschichtlichen Menschen, der sich aus der

³¹⁶ Ebd. S. 138.

³¹⁷ Vgl. ebd. S. 146ff und 215.

³¹⁸ D. Bonhoeffer: Akt und Sein 1964, S. 93.

³¹⁹ Vgl. E. Feil: die Theologie Dietrich Bonhoeffers 1971, S. 270ff und S. 323.

³²⁰ Vgl. z.B. D. Bonhoeffer: Santorum Communio 1969, S. 31f, 37 und vgl. E. Feil: Theologie Dietrich Bonhoeffers 1971, S. 93,151.

³²¹ Ebd. S. 174f.

³²² D. Bonhoeffer, Akt und Sein 2002, S. 109.

³²³ Ebd. S. 108.

alten in die neue Menschheit versetzt weiß, der ist, was er ist durch die Gliedschaft an der neuen Menschheit, als von Christus neu geschaffenen Person“. Menschsein ist jedoch ausschließlich im Rahmen von Kirche, von Gemeinde im Blick. Das theologische Denken und Verstehen bewegt sich in dem Dialog zwischen Christus als Wort Gottes und Christus als Kirche, bleibt also sozusagen im Innenraum kirchlichen Christentums. Der Mensch wird „im Sein in Christus, in der Gemeinde“ verstanden.³²⁴ Theologisches Denken, das der konkreten Kirche dienen will, dient „auch als autonomes Denken in Wirklichkeit dem Nomos Christi.“ Und das wird nach dem ‚frühen‘ Bonhoeffer „nur in der Kirche selbst, in der des Wortes Christi ‚gedacht‘ wird, und in der die lebendige Christusperson wirkt“, verstanden. Er resümiert: „Vielmehr ist das Unterfangen der Theologie in der Struktur der Kirche begründet gefunden und nur in dieser Situation gerechtfertigt.“³²⁵ Theologisch-anthropologisches Denken bleibt im Innenraum kirchlichen Christentums.

In der „Ethik“ deutet sich eine größere Öffnung zur Welt hin an, die für Bonhoeffer unrevidierbar in Christus begründet ist. In der Auslegung von Kol.1, 16 formuliert er: „Von nun an kann weder von Gott noch von der Welt recht geredet werden, ohne von Jesus Christus zu reden.“³²⁶ Von hier aus kann er sagen: „Dieser Raum der Kirche ist also nichts für sich selbst Bestehendes, sondern etwas immer schon weit über sich Hinausgreifendes.“³²⁷ Oder: „Niemals kann das Schwert die Einheit der Kirche und des Glaubens schaffen, niemals kann die Predigt die Völker regieren. Aber der Herr beider Reiche ist der in Jesus Christus offenbare Gott.“³²⁸

Eberhardt Bethge bringt die Entwicklung des christologischen Denkens in der Theologie Bonhoeffers von der „Nachfolge“ zur „Ethik“ auf die Formulierung, Bonhoeffers „die Welt für Christus“ habe sich zu einem „Christus für die Welt“

³²⁴ Ebd. S. 117.

³²⁵ Ebd. S. 133f.

³²⁶ Ebd. S. 39.

³²⁷ D. Bonhoeffer: Ethik 1992, S. 49; vgl. auch E. Feil: Theologie Dietrich Bonhoeffers 1971, S. 213.

³²⁸ D. Bonhoeffer: Ethik 1992, S. 102. Feil sieht bereits durchgängig in Bonhoeffers „Ethik“ die Welt als den einen Raum der Christusverwirklichung vertreten. Vgl. E. Feil: Theologie Dietrich Bonhoeffers 1971, S. 304.

entwickelt³²⁹. Es geht nicht mehr um eine christliche Welt sondern um ein weltliches Christentum.

4.1.1.2 Jesus Christus nicht mehr ohne Welt

In der Zeit seines Gefängnisaufenthaltes verändert sich schließlich das christologische Denken Bonhoeffers dahingehend, dass Christus konsequent als „Herr der Welt“³³⁰ gedacht wird. Das Thema des Gemeinschaftsbezuges Jesu Christi wird variiert von dem „pro nobis“ zu einem „pro alliis“³³¹. Es geht jetzt nicht mehr um das Thema Welt um der Kirche willen, sondern um das Thema Kirche um der Welt willen³³². Feil bezeichnet die Christologieaussagen in „Widerstand und Ergebung“ („Inanspruchnahme der mündig gewordenen Welt durch Jesus Christus“, „Christus und die mündig gewordene Welt“) als Schlusstein aller vorherigen christologischen Aussagen Bonhoeffers³³³.

Wenn Christus der Herr der Welt ist, geht es in der Theologie um eine Begegnung zwischen Gott und Welt, die nicht auf den Wirkungsbereich Kirche beschränkt ist. Da diese Welt aber nicht mehr im geistigen Einflussbereich von Kirche steht, handelt es sich, und das ist schließlich Bonhoeffers Thema, darum, wie christliche Theologen im Gegenüber zu und in Solidarität mit einer nicht christlichen Welt reden können. Das ist nicht in erster Linie ein praktisches Thema kirchlicher Verkündigung sondern eine theologische Entscheidung. Bonhoeffer will Christus nicht mehr anders denken als auf die Welt bezogen, sei sie Kirche oder unkirchlich, sei sie religiös oder religionslos. Die theologische Aufgabe liegt darin, das Bezogensein Christi zur Welt gerade auf dem Hintergrund der Nichtchristlichkeit von Welt zu denken und zu glauben.

Damit hat sich zwar nicht die Grundlegung aber die Blickrichtung und Reichweite der Theologie Bonhoeffers geändert. Er hat Bauelemente aus früherer Zeit verwendet, „aber

³²⁹ E. Bethge: Dietrich Bonhoeffer 1970, S. 961.

³³⁰ WE S. 140.

³³¹ Vgl. E. Feil: die Theologie Dietrich Bonhoeffers 1971, S. 210.

³³² Ebd. S. 290.

³³³ Ebd. S. 138.

die alte Ordnung dieser Bauelemente ist in Bewegung geraten“³³⁴. Die theologischen Überlegungen Bonhoeffers zeigen immer intensiver eine christologische Ausrichtung. Seine Anschauungen von Welt und Mensch sind grundlegend christologisch gedacht und bedacht. Eine theologia crucis wird zum Leitfaden der Theologie Bonhoeffers³³⁵ und prägt in ihrer radikalen Konsequenz schließlich seine Sicht des Verhältnisses zwischen Christentum und Welt, die sich auf seinem theologischen Weg parallel zu seinem Christusverständnis folgenreich verändert. Nicht mehr die Welt um der Kirche willen (um Christi willen) ist das Thema sondern die Kirche (Christus) um der Welt willen.³³⁶

4.1.2 Theologie als nicht-religiöse Interpretation in einer mündigen Welt.

Aus der erweiterten Blickrichtung ergibt sich ein theologisches Konzept, das sich fragmentarisch in den Aufzeichnungen Bonhoeffers in seiner Gefängniszeit zeigt. Er selber kommt zu unterschiedlichen Formulierungen: „nicht-religiöse Interpretation theologischer Begriffe“ (WE 175), „nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe“ (WE 190), „weltliche Interpretation“ (WE 192) für die mündige Welt, „weltlich von Gott sprechen“ (WE 140), „religionslos Christsein“ (WE 140). Damit wendet sich Bonhoeffer nicht gegen die Kirche. Sondern er sucht sie in die Nachfolge Christi zu bringen³³⁷.

Was ist die theologische Intention dieses Vorschlages? Was meint er? Wo setzt er an? Das sind die Fragen, die die Darstellung von Bonhoeffers Konzeption der nicht-religiösen Interpretation für eine mündige Welt einschließlich seiner religionskritischen Gedanken begleiten sollen. Das Thema, in dem das Stichwort „Nicht-religiöse Interpretation“ seinen Ort hat, ist die Begegnung des Evangeliums mit der Welt. Diese Begegnung hat ihren Ort in dem Glauben, dass Christus Herr der Welt ist, Herr einer Welt allerdings, die sich selbst in weiten Teilen nicht auf Christus bezogen sieht.

³³⁴ E. Bethge: Dietrich Bonhoeffer 1970, S. 965.

³³⁵ Vgl. ebd. S. 215.

³³⁶ Vgl. E. Feil: Die Theologie Dietrich Bonhoeffers 1971, S. 290.

³³⁷ Vgl. ebd. S. 156.

Bonhoeffer umreißt das Problem folgendermaßen: „Wenn wir schließlich auch die westliche Gestalt des Christentums nur als Vorstufe einer völligen Religionslosigkeit beurteilen müßten, was für eine Situation entsteht dann für uns, für die Kirche? Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden?...Wir sprechen von Gott – ohne Religion, d.h. eben ohne die zeitbedingten Voraussetzungen der Metaphysik, der Innerlichkeit etc etc.? Wie sprechen (oder vielleicht kann man aber nicht einmal mehr davon ‚sprechen‘ wie bisher) wir ‚weltlich‘ von ‚Gott‘, wie sind wir ‚religionslos weltlich‘ Christen, wie sind wir (Ekklesia), Herausgerufene, ohne uns religiös als Bevorzugte zu verstehen, sondern vielmehr als ganz zur Welt Gehörige? Christus ist dann nicht mehr Gegenstand der Religion, sondern etwas ganz anderes, wirklich Herr der Welt. Aber was heißt das?“³³⁸ Bonhoeffer will ein „religiöses Christentum“ zugunsten eines „weltlichen“ Christentums überwinden³³⁹.

Das Verhältnis zur Welt sah Bonhoeffer schon früh unter dem Vorbehalt, dass letztlich aus Gottes Sicht die Welt in ganz anderen Kategorien erscheinen kann als von kirchlicher Frömmigkeit her gesehen. Mehrfach hatte er den Satz Martin Luthers zitiert, möglicherweise höre Gott das Fluchen der Gottlosen lieber als das Gebet der Frommen³⁴⁰. Jedoch erst jetzt in der Entwicklung seiner letzten theologischen Gedanken gelangt Bonhoeffer zu einer theologischen Betrachtung der Welt, die den weltlichen Bereich nicht mehr abwertend sondern ganz und gar wertschätzend und gerade in ihrer Mündigkeit zu Gott gehörig beschreibt.

Die Problemstellung des Verhältnisses zwischen der Kirche und der nicht kirchlichen Welt, die Bonhoeffer beschreibt, ist folgende:

Einerseits: Die Kirche hat die Aufgabe, die vollen Inhalte des Evangeliums durchzuhalten³⁴¹.

Andererseits: Die Kirche lebt in einer nicht-religiösen Welt, der sie sich nicht entziehen kann, da diese Welt ebenso wie die Kirche Herrschaftsraum Christi ist.

³³⁸ WE S. 139f.

³³⁹ E. Feil: Die Theologie Dietrich Bonhoeffers 1971, S. 225.

³⁴⁰ ebd. S. 69 u. öfter.

³⁴¹ vgl. WE S. 173f.

Als theologische und kirchliche Aufgabe ist dann zu formulieren : Theologie soll kontextbezogen, soll auf die Welt bezogen sein, von ihr berührt und beeinflusst werden, ohne von ihr begrenzt und definiert zu werden.

Wie können theologische Aussagen bezogen auf Welterfahrung sein, ohne mit der Welt identisch zu werden? Wie können sie lebendig sein in einer nichtchristlichen Welt? Diese Frage hat etliche Denker in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts umgetrieben, und sie ist mit der heutigen Situation der Existenz der Kirche inmitten einer weithin nicht mehr christlichen Gesellschaft weiterhin gegeben. Diese Frage gewinnt auch angesichts der Untersuchung über die Wertorientierung von Krankenhausmitarbeitern Relevanz. Im Folgenden sollen Bonhoeffers Gedanken dargestellt werden, und es soll daran anschließend, angeregt sowohl durch die Hilfestellungen, die Bonhoeffer gibt, als auch durch seine Fehleinschätzungen und Versäumnisse, an dieser Frage weiter gearbeitet werden.

4.1.2.1 Fragmentarisches Denken – ein dem Kreuz Jesu Christi entsprechendes Denken

Die „Ethik“ und erst recht die Gedanken, die Bonhoeffer in den Jahren seines Gefängnisaufenthaltes entwickelt hat und in Briefen niedergeschrieben hat, sind Fragmente. Der Hinweis auf den zum Teil fragmentarischen Charakter der Texte Bonhoeffers soll nicht die Rechtfertigung für einen wissenschaftlich sorglosen Umgang mit dem vorhandenen Textmaterial sein. Die wissenschaftliche Genauigkeit angesichts der zum Teil sehr eingeschränkten Textbasis besteht in dem Bewusstsein der Begrenztheit, den die Texte Bonhoeffers gerade aus seiner Spätzeit als Ausweis seines Denkens zum Teil nur haben können. Andererseits wäre eine Nichtbeachtung seiner Texte aus materiellem Mangel heraus theologisch unklug, weil sein Denken, wo es sich aus den vorhandenen Zeugnissen zeigt, ein wichtiger Impuls für das Denken über den Weltbezug von Theologie, und zwar unserer Ansicht nach auch heute, ist. Bonhoeffer selbst sah in diesen Fragmenten offenbar einen Neubeginn und eine ernstzunehmende Entwicklung seines theologischen Denkens, wie sein „Entwurf für eine Arbeit“³⁴² und das mehrmalige Erwähnen eines Schreibens an dieser Arbeit in seinen Briefen zeigen.

³⁴² WE S. 204.

Bonhoeffers Theologie ist eine denkerische Entwicklung. Darum können die Fragmente aus seiner Gefängniszeit als letzte Aussagen dieser Entwicklung gesehen werden. Die ‚neue‘ Erkenntnis ist für Bonhoeffer nicht neu im Sinne der Novität, die das Alte beseitigt. Feil sieht sie im Sinne „der tieferen Erfahrung und des tieferen Verständnisses des sich geschichtlich wandelnden Alten.“³⁴³

Der Hinweis auf den fragmentarischen Charakter von Bonhoeffers Schrifttum, gerade aus der letzten Zeit seines Denkens während seines Gefängnisaufenthaltes, ist also zum Einen ein methodisch angebrachter Hinweis um der Klärung der Arbeitsbedingungen willen. Zum Anderen stellt sich aber angesichts der Unabgeschlossenheit von Bonhoeffers Denken auch die Frage, ob das Fragmentarische, Unsystematische inhaltlich etwas mit den theologischen Aussagen über den Weltbezug zu tun hat.³⁴⁴ Bonhoeffers theologische Haltung zur Welt ist kreuzestheologisch begründet.³⁴⁵ Die entscheidende inhaltlich-theologische Frage ist, ob ein fragmentarisches Reden nicht gerade dem Kreuz angemessen ist, ob durch das Kreuz nicht eine Wirklichkeit repräsentiert wird, die mit Worten nicht vollends sagbar ist. Damit ist nicht die

³⁴³ E. Feil: Die Theologie Dietrich Bonhoeffers 1971, S. 130, vgl. auch R. Mayer: Christuswirklichkeit 1969, S. 227.

³⁴⁴ R. Mayer spricht von offenen Fragen und Aporien und vom Zusammenbruch von Bonhoeffers theologischem System, der aber keinen „Bruch“ der Theologie bedeute, R. Mayer: Christuswirklichkeit 1969, S. 281. Mayer betont, „Widerstand und Ergebung“ sei kein theologisches System sondern theologisches Ringen. Bonhoeffer habe aus der Not eine theologische Tugend gemacht³⁴⁴. R. Mayer: Christuswirklichkeit 1969, ebd. S. 259. In Anschluss an Mayer soll die Unabgeschlossenheit von Bonhoeffers Denken nicht als Mangel gesehen werden. Das Thema der nicht-religiösen Interpretation in einer mündigen Welt ist gerade deshalb notwendig und möglich geworden, weil Bonhoeffers Denken systematisch nicht geschlossen ist. Gerade darum bleibt die Offenheit des Gespräches mit der Welt gewahrt. Gerade durch die Unabgeschlossenheit von Bonhoeffers Denken bleibt die Dialektik zwischen Kirche und Welt gewahrt. Feil interpretiert Bonhoeffers Position dahin gehend, dass theologisches Denken als Wissenschaft sich seinem Gegenstand gegenüber dann angemessen verhält, wenn sie immer wieder darin gestört wird, zum System zu werden. Sich auf das Reflektieren von Wirklichkeit zu beschränken, die denkend nicht bewältigt werden kann, ist Abstraktion. Das Denken muss immer wieder an das gelebte Leben rückgebunden werden. E. Feil: Theologie Dietrich Bonhoeffers 1971, S. 95.

³⁴⁵ Das Kreuz verbietet die „Suche nach ‚allgemeinen, ewigen Wahrheiten‘“. D. Bonhoeffer: Gesammelte Werke Bd. II 1965, S. 28.

Negativität gemeint, die sich in der Frühzeit Barths aus dem Problem des theologischen Nicht-Reden-Könnens ergibt. Vielleicht kann Bonhoeffers Kategorie des Geheimnisses³⁴⁶ hier weiterhelfen, als ein Ausdruck für seine Zurückhaltung einem geschlossenen systematischen Denken gegenüber aus dem Bewusstsein des unaufhebbar dialektischen Verhältnisses zwischen Glauben und Denken heraus.

Für das Verständnis der Theologie Bonhoeffers aus seiner Gefängniszeit als Fragment sind seine eigenen Worte über das Fragment erhellend, die er im Februar 1944 schreibt. „Aber gerade das Fragment kann ja auch wieder auf eine menschlich nicht mehr zu leistende höhere Vollendung hinweisen.“³⁴⁷ Man kann sie als Hinweis auf die nicht mehr erfolgte Durchführung angerissener Fragen verstehen oder auch als Hinweis auf einen „eschatologischen Vorbehalt“ hinsichtlich des Verhältnisses von Gott und Welt. Interessant ist auch der Gedanke Henning Luthers, das Fragment sei adäquater Ausdruck von Kreuzestheologie, weil ja gerade im Kreuz die Brüchigkeit und das Fragmentarische menschlicher Existenz zum Ausdruck kommt³⁴⁸.

4.1.2.2 Der Ausgangspunkt von Bonhoeffers Konzept der nicht-religiösen Interpretation für eine mündige Welt

Bonhoeffer umreißt den Ausgangspunkt für sein theologisches ‚Programm‘ der nicht-religiösen Interpretation in einer mündigen Welt folgendermaßen: „Ich ging davon aus, daß Gott immer weiter aus dem Bereich einer mündig gewordenen Welt, aus unseren Erkenntnis- und Lebensbereichen hinausgeschoben wird und seit Kant nur noch jenseits

³⁴⁶ Feil nennt die Kategorie des Geheimnisses „Leitmotiv“. E. Feil: Die Theologie Dietrich Bonhoeffers 1971, S. 28.

³⁴⁷ WE S. 63.

³⁴⁸ „Wird die Gottesebenbildlichkeit des Menschen inkarnationstheologisch und vom gekreuzigten Christus her gedacht, sind Schwäche und Gebrochenheit kein Widerspruch gegen die Gottesebenbildlichkeit, sondern ihr wesentlicher Kern. Eine bessere Rechtfertigung der Fragmentarität kann ich mir nicht denken.“ H. Luther: Leben als Fragment. Der Mythos der Ganzheit, in: WZM 43/1993, S. 270.

Das Thema des Fragmentarischen, Unsystematischen im Denken Bonhoeffers wird im Vergleich mit der auf systematische Geschlossenheit bedachten Hermeneutik K. Barths besonders anschaulich.

der Welt der Erfahrung Raum behalten hat. Die Theologie hat sich einerseits apologetisch gegen diese Entwicklung gesträubt und ist gegen Darwinismus etc. - vergeblich - Sturm gelaufen; andererseits hat sie sich mit der Entwicklung abgefunden und Gott nur noch bei den so genannten letzten Fragen als deus ex machina fungieren lassen, d.h. Gott wird zur Antwort auf Lebensfragen, zur Lösung von Lebensnöten und -konflikten. Wo also ein Mensch nichts derartiges aufzuweisen hat, bzw. wo er sich weigert, sich in diesen Dingen gehen und bemitleiden zu lassen, dort bleibt er eigentlich für Gott nicht ansprechbar oder es muss dem Mann ohne Lebensfragen etc. nachgewiesen werden, dass er in Wahrheit tief in solchen Fragen, Nöten, Konflikten steckt, ohne es sich einzugestehen oder es zu wissen. Gelingt das - und die Existenzphilosophie und Psychotherapie hat in dieser Richtung ganz raffinierte Methoden ausgebreitet -, dann wird dieser Mann nun ansprechbar für Gott und der Methodismus kann seine Triumphe feiern. Gelingt es aber nicht, den Menschen dahin zu bringen, daß er sein Glück als sein Unheil, seine Gesundheit als seine Krankheit, seine Lebenskraft als seine Verzweiflung ansieht und bezeichnet, dann ist das Latein der Theologen am Ende. Man hat es entweder mit einem verstockten Sünder besonders bössartiger Natur oder mit einer ‚bürgerlich-saturierten‘ Existenz zu tun, und einer ist dem Heil ebenso fern wie der andere.³⁴⁹ Es ergibt sich daraus die Frage, wie die christliche Theologie und die Kirche den Menschen nicht nur in ihren Existenznöten sondern auch in ihren Alltagserfahrungen deutend begegnen können.

Das Zentrum von Bonhoeffers Thema der nicht-religiösen Interpretation in einer mündig gewordenen Welt bleibt die Christologie als *theologia crucis*. Bonhoeffer formuliert sein Thema des Verhältnisses von Christus und Welt unterschiedlich, zum Beispiel

- „Christus und die mündige Welt“ (WE 172) oder
- „Die Inanspruchnahme der mündig gewordenen Welt durch Jesus Christus“ (WE 182) oder
- „Wer Christus heute für uns eigentlich ist“ (WE 138)

³⁴⁹ WE S. 181.

Im Folgenden sollen die Stichworte des Themas der nicht-religiösen Interpretation für die mündige Welt, nämlich „mündig“, „Interpretation“ und „Nicht-Religiosität“ skizziert werden.

4.1.2.3 Was heißt mündig?

Bonhoeffer spricht abwechselnd von „mündig gewordener Welt“ (z.B. WE 182, 172), von „Mündigwerden“ (z.B. WE 204) oder von der „mündigen Welt“ (z.B. WE 174, 194). Manchmal spricht Bonhoeffer auch von Autonomie als der intellektuellen und existentiellen Loslösung vom „Vormund ,Gott“³⁵⁰. Er bewegt sich mit dem Begriff ‚Mündigkeit‘ im gedanklichen Feld der Aufklärung, wie es z.B. in Kants Einleitungssatz zu seiner Schrift: „Was ist Aufklärung?“ zum Ausdruck kommt: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne die Leitung eines anderen zu bedienen.“³⁵¹

Bonhoeffer nimmt das mit der Aufklärung gegebene Menschenbild des selbstbestimmten Menschen ernst und bestimmt es als nicht mehr hintergehbare Voraussetzung alles theologischen Redens. Es geht ihm dabei jedoch nicht allein um Verständlichkeit der Theologie und damit um eine Anpassung an den Zeitgeist. Bei dem Nachdenken über „Mündigkeit“ und „Religionslosigkeit“ geht es um den zentralen Inhalt von Theologie. Die Mündigkeit der Welt zu respektieren bedeutet für Bonhoeffer den theologischen Verzicht auf eine wesensmäßige religiöse Definition von Menschsein. Auch eine theologische Vermittlungsbemühung, die die Verstehensbedingung für das Evangelium in irgendeiner Weise existential definiert, nimmt seiner Meinung nach den Gedanken der Autonomie nicht wirklich ernst. In

³⁵⁰ WE S. 170.

³⁵¹ Einleitungssatz aus Kants Schrift „Was ist Aufklärung?“ von 1784, vgl. E. Bethge: Dietrich Bonhoeffer 1970, S. 170. Feil möchte den wesentlichen Impuls für das Thema „Mündigkeit“ und auch für das Thema „Religiosität“ in Bonhoeffers Lektüre Diltheys verankert wissen, was aber meiner Meinung nach für die Interpretation dieser Themen im Rahmen des Denkens Bonhoeffers nichts verändert. Vgl. E. Feil: Theologie Dietrich Bonhoeffers 1971, S. 356ff.

Bonhoeffers Ansatz wird „Mündigkeit“ zu einer theologischen Kategorie.³⁵² Der Gedanke der unwiderruflichen Mündigkeit des Menschen steht zentral in Zusammenhang mit Bonhoeffers theologia crucis. Das Kreuz ist Zeichen für die Weltlichkeit der Welt als Mündigkeit, für ein Leben unter dem Leitwort ‚etsi deus non daretur‘.

Mündigkeit positiv verstanden

Für Bonhoeffer hat der Begriff „Mündigkeit“ in seiner späten theologischen Entwicklung positive Bedeutung. Damit setzt er sich ab von einer negativen Einordnung des Themas Säkularisierung, die sich z.B. in der Säkularismusdebatte nach dem ersten Weltkrieg niederschlug³⁵³. Noch Moltmann spricht in seiner „Theologie der Hoffnung“ davon, dass Wirklichkeit der „Gottlosigkeit ausgeliefert“ werde, wenn Gott in Hinblick auf die Selbst- und Welterfahrung des Menschen nicht zur Sprache gebracht werde³⁵⁴. Für Bonhoeffer dagegen kann die Welt, wenn sie als Reich Christi gedacht und geglaubt wird, nicht gottlos sein. Bonhoeffer bejaht die säkulare Mündigkeit als die konkrete Verfasstheit der Menschen, die in Gottes Heilshandeln einbezogen sind.

Mündigkeit ist theologisch verstanden die dem ohnmächtigen Gott des Kreuzes entsprechende Erkenntnis, dass die Welt „mit dem Leben ohne Gott fertig werden“ muss³⁵⁵. Bonhoeffer will darauf hinaus, „daß man die Mündigkeit der Welt und des Menschen einfach anerkennt, daß man den Menschen in seiner Weltlichkeit nicht ‚madig macht‘“. Bonhoeffer will den ansonsten selbstständigen Menschen nicht in seinen Schwächen und Bedürftigkeiten ausnutzen, um ihn da mit Gott zu überrumpeln und damit seinen Glauben zu erschleichen, sondern er will, dass man den selbstbewussten, mündigen Menschen gerade „an seiner stärksten Stelle mit Gott

³⁵² Bultmann war Bonhoeffer in der Radikalität dessen, was aufgeklärte Mündigkeit als Anfrage an die Theologie bedeutet, nicht weit genug gegangen. „Bultmann’s Ansatz ist eben im Grunde doch liberal (d.h. das Evangelium verkürzend), während ich theologisch denken will.“ WE S. 142f.

³⁵³ Vgl. C.H. Ratschow: Art. „Säkularismus“, in: RGG V 1288-1296, vgl. auch E. Feil: Die Theologie Dietrich Bonhoeffers 1971, S. 369ff und S. 378ff.

³⁵⁴ J. Moltmann: Theologie der Hoffnung 1965, S. 79.

³⁵⁵ WE S. 191, vgl. als Beispiel für die Integration des Gedanken vom ‚Ohnmächtigen Gott‘ in die zeitgenössische philosophische Debatte: G. Vattimo: Glauben-Philosophieren 1997

konfrontiert.³⁵⁶ Bethge spricht davon, Bonhoeffer „segne“ sozusagen die Mündigkeit der Welt³⁵⁷. Die kreuzestheologische Integration der Mündigkeit der Welt ermöglicht eine positive, konstruktive Sicht von Säkularisierung. „Die Mündigkeit ist nun kein Anlaß mehr zu Polemik und Apologetik, sondern sie wird nun wirklich besser verstanden, als sie sich selbst versteht, nämlich vom Evangelium, von Christus her.“³⁵⁸ Das Thema Autonomie wird christologisch aufgenommen.

Jedoch ist „Mündigkeit“ nicht positivistisch verstanden. Bonhoeffer ist sich des Unterschieds von Mündigkeit als anthropologischer Zuschreibung eines aufgeklärten Menschenbildes und der faktischen Mischung aus Mündigkeit und Unmündigkeit konkreter Menschen bewusst. Mayer meint, dass nach Bonhoeffer der Mensch erst zur Mündigkeit befreit werden müsse³⁵⁹. Jedoch stellt dies die fundamentaltheologische Qualität des Begriffes Mündigkeit nicht in Frage. Der zentralen Aufgabe einer eingehenden Reflexion des Dialoges zwischen Kirche und Welt, die sich aus diesem Autonomieverständnis für die Theologie und für die Kirche ergibt, ist Bonhoeffer nicht mehr nachgegangen.

„Die mündige Welt ist gottloser und darum vielleicht gerade Gott-näher als die unmündige Welt.“³⁶⁰ Dies ist kein empirischer sondern ein theologischer Satz. Er sagt zunächst noch nichts darüber aus, ob und wie die säkulare Welt faktisch die Inhalte des Evangeliums versteht. Zum Einen ergibt sich hieraus eine zentrale Aufgabe der Theologie an der Reflexion des Dialoges zwischen Kirche und Welt. Zum Anderen wird sich die Frage der Vermittlung des Evangeliums an die Welt nach der theologischen Entscheidung, dass die Akzeptanz der säkularen Welt um Christi willen geschehen muss, mit den konkreten sprachlichen Verstehensbedingungen der Welt auseinandersetzen müssen und danach fragen müssen, wie sich die theologische Beurteilung von Mündigkeit in kirchliches Handeln umsetzt. Beiden

³⁵⁶ WE S. 185f.

³⁵⁷ E. Bethge: Dietrich Bonhoeffer 1970, S. 974.

³⁵⁸ WE S. 174.

³⁵⁹ Vgl. R. Mayer: Christuswirklichkeit 1969, S. 247.

³⁶⁰ Vgl. ebd.

Aufgabenstellungen ist Bonhoeffer nicht mehr nachgegangen. Auch Konflikte, die sich aus einer Konfrontation zwischen Werten der Welt und Werten des Christentums ergeben, die gerade in seiner Zeit ganz offensichtlich die Auseinandersetzung zwischen der Kirche und der nationalsozialistisch geprägten Gesellschaft bestimmten, sind in Bonhoeffers Konzept kaum im Blick. Jedoch kann man im Sinne Bonhoeffers sagen: eine Auseinandersetzung mit der ‚Welt‘ kann im Rahmen eines konsequent christologischen Denkens nicht außerhalb einer kritischen aber auch solidarischen Annahme der ‚Weltlichkeit‘ der Welt geschehen.

Christliche Mündigkeit

Mündigkeit ist nicht nur die unverzichtbare Voraussetzung eines aufgeklärten säkularen Menschenbildes sondern auch eine Seinsbestimmung heutigen Christseins. Bonhoeffer versteht Mündigkeit nicht als gottferne Autonomie sondern im Wirkkreis des Spiritus Sanctus. Für Christen bedeutet dies: Sie ist als christlich verstandene Autonomie demütige Autonomie, demütige Freiheit. Gerade dadurch erhält sie die theologische Relevanz. Das ‚etsi deus non daretur‘ ist eine demütige Haltung im Bewusstsein des Spiritus Sanctus. Gerade dadurch ist sie nicht reduziert auf eine Gott-ist-tot-Theologie, sondern fragt als theologische Haltung nach den Inhalten der biblischen Botschaft. Die Aussage ‚etsi deus non daretur‘ hat aus christlicher Perspektive eine eschatologische Verheißung. Sie beschreibt eine Haltung, die besagt, die Kirche solle der Welt so offen und solidarisch begegnen, als ob es Gott nicht gäbe. ‚Etsi deus non daretur‘ muss im Konjunktiv verstanden werden. Der Indikativ wäre ein falsches Verständnis von Bonhoeffers Anliegen³⁶¹. Gerade von der Haltung des ‚etsi deus non daretur‘ kann die Theologie zu relevanten und kritischen Fragen an die Welt kommen. Bonhoeffer denkt nach Bethge dialektisch: „Das Evangelium der theologia crucis erträgt die Mündigkeit, ja lässt sich von ihr bestreiten – und es hilft ihr doch zu Stand und Wesen“³⁶². Für Bonhoeffer sind die diesseitige Mündigkeit und das Evangelium vom Kreuz aufeinander bezogen. „Nun wird die moderne Säkularisierung als ein notwendiges und

³⁶¹ E. Feil: Die Theologie Dietrich Bonhoeffers 1971, S. 208.

³⁶² Vgl. E. Bethge: Dietrich Bonhoeffer 1970, S. 974.

spezifisches Erbe des Christentums gesehen und nicht mehr denunziert. Säkularisierer sind Vorkämpfer und Helfer zur Menschlichkeit.“³⁶³

Bonhoeffer versteht christliche ‚Mündigkeit‘ nicht positivistisch als vorfindliche Diesseitigkeit. „Nicht die platte und banale Diesseitigkeit der Aufgeklärten, der Betriebsamen, der Bequemen oder der Lasziven, sondern tiefe Diesseitigkeit, die voller Zucht ist, und in der Erkenntnis des Todes und der Auferstehung immer gegenwärtig ist, meine ich.“³⁶⁴ Es geht ihm nicht um ein kommentarloses Konstatieren von Diesseitigkeit sondern um ein kritisches und verantwortliches Leben in und mit dieser Diesseitigkeit. Er sieht Diesseitigkeit von der Botschaft der theologia crucis her. Die entscheidende theologische Konsequenz angesichts einer autonomen Gesellschaft wäre nach Bonhoeffer die Akzeptanz der Mündigkeit der Welt und eine solidarische und kritische Haltung gegenüber der aufgeklärten Welt.

Kreuz und Mündigkeit als Verstehensschlüssel für das Evangelium

Die Erfahrung, dass theologisches Reden mit einer „mündigen“ Welt konfrontiert ist, führt Bonhoeffer also zu der theologischen Einsicht, „daß wir in der Welt leben müssen – ‚etsi deus non daretur‘.“ Genau diese Erkenntnis führt aber nicht von Gott fort, sondern sie führt zu und vor Gott, existentiell und erkenntnismäßig. „Und eben dies erkennen wir – vor Gott! Gott selbst zwingt uns zu dieser Erkenntnis. So führt uns unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigen Erkenntnis unserer Lage vor Gott. Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt (Markus 15,34)! Der Gott, der uns in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott. Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns.“³⁶⁵ Die Erkenntnis der Mündigkeit der Welt als Voraussetzung für ein adäquates theologisches Reden deutet Bonhoeffer kreuzestheologisch, indem er die religionslose mündige Welt und ihre irdische „Gottlosigkeit“ zu dem Leiden Christi in der Welt und seiner Ohnmacht in Beziehung

³⁶³ Ebd. S. 976.

³⁶⁴ WE S. 194.

³⁶⁵ WE S. 191.

setzt. Mayer redet vom „Kreuz der Wirklichkeit“ und betont aber, dass dieses Kreuzesverständnis nicht einfach „platte“ Bestätigung der faktischen Welt ist, sondern es bleibt immer bezogen auf das „Kreuz der Nachfolge“. „Das ‚etsi deus non daretur‘ ist ein Zeichen für die Anwesenheit Gottes im Kreuz“³⁶⁶. So kann es zur besseren Erkenntnis des Evangeliums und des von ihm verkündigten Gottes verhelfen. Der Gott des Evangeliums ist nicht der unangefochten Jenseitige, der über die Menschen herrscht wie ein Diktator, sondern der „gekreuzigte Gott“³⁶⁷. Das Kreuz will nicht Herrschaft und Macht als Gestaltungsbasis von Welt vermitteln, sondern im Gegenteil sollen Angewiesenheit aufeinander und Verzicht auf Herrschaft untereinander als Grundlage der Welt und der menschlichen Gemeinschaft deutlich werden.

Um die grundlegende Veränderung, die sich in Bonhoeffers Bewertung der Welt in der letzten Zeit seines Denkens ergeben hat, zu verdeutlichen, seien zwei Sätze zitiert. In der ‚Ethik‘ sagt Bonhoeffer noch: „Die neue Einheit, die die französische Revolution über Europa brachte und deren Krisis wir Heutigen erleben, ist daher die abendländische Gottlosigkeit. Sie unterscheidet sich völlig von dem Atheismus einzelner griechischer, indischer, chinesischer und abendländischer Denker. Sie ist nicht theoretische Leugnung der Existenz Gottes. Sie ist vielmehr selbst Religion und zwar Religion aus Feindschaft gegen Gott.“³⁶⁸ In „Widerstand und Ergebung“ heißt es: „Insofern kann man sagen, daß die beschriebene Entwicklung zur Mündigkeit der Welt, durch die mit einer falschen Gottesvorstellung aufgeräumt wird, den Blick frei macht für den Gott der Bibel, der durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt.“³⁶⁹

Sprachhilfe durch das Chalcedonense

Eine für die Beziehung zwischen Christus und der Welt wichtige Frage sieht Bonhoeffer darin, ob Christus denn in der Welt aufgeht, wenn er innerhalb dieser Welt verstanden werden soll. Diese Frage stellt sich ihm auch bereits dort, wo er Christus als im Sein der Kirche vergegenwärtigt versteht. Wie kann das Gottsein Jesu Christi und

³⁶⁶ R. Mayer: Christuswirklichkeit 1969, S. 259ff.

³⁶⁷ J. Moltmann: Der Gekreuzigte Gott 1972.

³⁶⁸ D. Bonhoeffer: Ethik 1992, S. 113.

³⁶⁹ WE S. 192.

seine Präsenz in der Kirche zusammengedacht werden, so dass Christus in der Kirche anschaulich wird, aber nicht mit ihr identifiziert wird. Bonhoeffer sieht dieses Problem aufgehoben in der paradoxen Aussage des Chalcedonense über die göttliche und menschliche Natur Jesu Christi (,unvermischt und unverwandelt‘, ununterschieden und ungetrennt‘). An die Stelle der philosophischen Propädeutik, wie sie noch sein Denken in „Akt und Sein“ gelenkt hat, tritt die Anerkennung einer konziliaren Entscheidung der Kirche. So, wie im Chalcedonense an die Stelle der metaphysischen Denkform die vier „Nicht-Bestimmungen“ treten, die um das herum kreisen, was im Zentrum des Verstehenwollens steht, so sind die Formulierungen des Chalcedonense für Bonhoeffer eine Hilfe, um das Verhältnis von Christus und Welt, um Bezogenheit und Unterschiedenheit zum Ausdruck zu bringen³⁷⁰. Bonhoeffer verweist auch mehrmals auf die Polyphonie der Musik als Vergleich für die Beziehung von Christus und Welt. Die weltlichen Themen sind als Kontrapunkte auf den cantus firmus „Christus“ bezogen und haben dennoch ihre volle Selbstständigkeit³⁷¹.

Christliche Distanz zur Diesseitigkeit als Aufklärung der Aufklärung³⁷²

Bonhoeffer hat in seinem christologisch bestimmten Wirklichkeitsbegriff Offenbarungswirklichkeit und Weltwirklichkeit vereint, aber damit nicht identifiziert. Er konstatiert, dass das Ernstnehmen der Mündigkeit theologische Voraussetzung für die Vermittlung der Inhalte christlichen Glaubens ist. Er will aber Mündigkeit nicht einfach als faktische Diesseitigkeit verstanden wissen. Er fordert ein Nachdenken über die Christusgemäßheit der Diesseitigkeit von der Offenbarungswirklichkeit her. Das hat eine Art christlicher Aufklärung der Aufklärung zur Folge. Bethge schreibt: „Die theologia crucis der Kirche mag hingegen dem Erbe der Aufklärung zum Schutz vor

³⁷⁰ Vgl. WE S. 158. Vgl. auch Joest zur soteriologischen Aussage der chalcedonensischen Formel, (W. Joest: Die Gegenwart Gottes in dem Menschen Jesus, in: W. Joest: Gott will zum Menschen kommen 1977, S. 156ff.) H. Luther erkennt in der chalcedonensischen Formulierung ,unvermischt und ungetrennt‘ den Schritt von der Metaphysik zur Dialektik. (H. Luther, Religion und Alltag 1992, S. 29). Vgl. auch E. Feil: Theologie Dietrich Bonhoeffers 1971, S. 191.

³⁷¹ WE S. 158.

³⁷² Dieser Ausdruck nimmt auch die Formulierung ‚Aufklärung über sich selbst‘ auf, die Frey für die Intention der Kritik Nietzsches an der zeitvergessenen Übernahme der Ethik einer konstanten moralischen Orientierung verwendet. Chr. Frey: Theologische Ethik 1990, S. 110.

seinem eigenen Zug ins Unrealistische dienen. Sie korrigiert den unstillbaren Drang des Menschen, seinen Fortschritt zu glorifizieren, zu deifizieren oder zu dämonisieren – heute vielleicht aber noch notwendiger nach der anderen Richtung: zum Schutz des Aufklärers vor seiner Sucht, sich und sein Tun in pessimistischer Resignation und in skeptischem Agnostizismus fruchtlos zu zergliedern.“³⁷³

Die Ermöglichung einer christlichen Aufklärung der ‚mündigen‘ Welt ist nach Bonhoeffer ein Implikat christologischen Denkens, in dem sowohl die Bezogenheit als auch die Unterschiedenheit Christi zur Welt bedacht sind. Die christologisch-kritische Erschließung von Welt hat Bonhoeffer so bereits in der „Ethik“ entfaltet. „Wie in Christus die Gotteswirklichkeit in die Weltwirklichkeit einging, so gibt es das Christliche nicht anders als im Weltlichen, das ‚Übernatürliche‘ nur im Natürlichen, das Heilige nur im Profanen, das Offenbarungsmäßige nur im Vernünftigen. Die in Christus gesetzte Einheit von Gottes- und Weltwirklichkeit gewinnt im Handeln der Menschen Gestalt. Dennoch ist das Christliche nicht identisch mit dem Weltlichen, das Natürliche mit dem Übernatürlichen, das Offenbarungsmäßige mit dem Vernünftigen, sondern es besteht vielmehr zwischen beidem eine allein in der Christuswirklichkeit und das heißt im Glauben an diese letzte Wirklichkeit gegebene Einheit. Diese Einheit wird dadurch gewahrt, daß das Weltliche und das Christliche etc. sich gegenseitig jede statische Verselbstständigung des einen gegen das andere verbieten, daß sie sich also polemisch zu einander verhalten und gerade darin ihre gemeinsame Wirklichkeit, ihre Einheit in der Christuswirklichkeit bezeugen.“³⁷⁴

Zur Veranschaulichung dessen, was christliche Aufklärung umfassen könnte, sei auch auf Bonhoeffers Gedanken verwiesen, welche Befreiung es für Menschen sein kann, aus der Einlinigkeit ihres Erlebens herausgerissen zu werden, damit ihr Leben nicht in eine einzige Dimension zurückgedrängt wird. „Man muß die Menschen aus dem einlinigen Denken herausreißen – gewissermaßen als ‚Vorbereitung‘ bzw. ‚Ermöglichung‘ des Glaubens, obwohl es in Wahrheit erst der Glaube selbst ist, der das Leben in

³⁷³ E. Bethge: Dietrich Bonhoeffer 1970, S. 976.

³⁷⁴ D. Bonhoeffer: Ethik 1966, S. 23.

Mehrdimensionalität ermöglicht und uns also auch diese Pfingsten trotz Alarman feiern läßt.³⁷⁵

4.1.2.4 Was heißt Interpretation?

Das Thema Interpretation ist von Bonhoeffer nicht als rhetorisches Thema gemeint. Bonhoeffer fragt danach, wie Christus Herr der Welt sein kann, und nicht danach, wie wir ihn als Herrn der Welt präsentieren können. Es geht in seinem Nachdenken über die Interpretation christlicher Inhalte angesichts gesellschaftlicher Realitäten nicht um Methodenprobleme. Bethge sagt, „daß es sich nicht darum handele, wie wir die Botschaft heute aussagen sollten, sondern darum, wer eigentlich ihr Inhalt ist angesichts der geschichtlich gewordenen Gestalt der westlichen Welt.“³⁷⁶

Fragen der Verkündigung des Christusereignisses in Predigt und Seelsorge hängen mit den theologischen Überlegungen, wie Christus der Herr der Welt sein kann, zusammen, aber sie sind der zweite Schritt nach der theologischen Weichenstellung. Die Einbeziehung der ‚Mündigkeit‘ und ‚Religionslosigkeit‘ der Welt in die theologische Theoriebildung gehört zunächst in die Grundlagenebene, dann erst in die Methodenebene, in den Bereich der Verkündigung und Seelsorge. Das Thema der nichtreligiösen Interpretation ist kein apologetisches Thema. Es geht nicht um die Frage des heute Zumutbaren³⁷⁷, nicht darum, das Reden über Jesus Christus von den kulturellen Bedingungen her zu ermöglichen und evident zu machen. Es geht darum, die Präsenz Christi in der heutigen Welt zu entdecken, nicht die Präsenz Christi aus der

³⁷⁵ WE S. 162. H. Luther benutzt ähnliche Formulierungen. Er spricht davon, dass religiöse Fragen zur Welt auf Distanz gehen. Religion gerät in Widerspruch zur Welt und lernt, mit dem Widerspruch zu leben, wobei die Haltung, mit dem Widerspruch zu leben, die Hoffnung ist. Die Distanz zur Welt gewährt nach Luther die Mehrdimensionalität des Weltverhaltens. Es überspielt die Erfahrung des Widerspruchs nicht und hält doch an der Wahrheit des ‚Versprechens‘ fest, die in den Deutungen liegt. Religion bedeutet, die Notwendigkeit der Eindimensionalität verlassen zur Mehrdimensionalität hin. Die Aufgabe der christlichen Aufklärung an der Welt liegt in der Verantwortung der aufgeklärten Welt gegenüber. So muß nach Luther „auch der heutige polemische Gebrauch des Christlichen gegen das Weltliche im Namen einer besseren Wirklichkeit“ geschehen, H. Luther: Religion und Alltag 1992, S. 25ff.

³⁷⁶ E. Bethge: Dietrich Bonhoeffer 1970, S. 970.

³⁷⁷ Bultmann ist nach Bonhoeffers Einschätzung nicht weit genug gegangen, vgl. WE S. 142.

Welt zu erklären. Auf die methodische Umsetzung seiner theologischen Gedanken in Verkündigung und Seelsorge im Rahmen gegenwärtiger kultureller Bedingungen ist Bonhoeffer nicht mehr eingegangen.

Ebenso stellt das Thema der nicht-religiösen Interpretation für eine mündige Welt als hermeneutisches Thema auch die Weichen für das Tun. Und ebenso wie das Thema der Interpretation ein Thema der Verkündigung und Seelsorge aber zuvor ein hermeneutisches Grundlagenthema ist, so ist das Thema des Verhältnisses von Christus und Welt ein ethisches Thema, aber es erschöpft sich nicht in der Ethik. Ebenso wie das Reden steht das Tun in Konsequenz der theologischen Entscheidung, dass die Welt, die christologisch als säkular qualifizierte Welt zum Gesprächspartner von Theologie wird. Es geht darum, ob die Fragen der Welt Einfluss haben darauf, wie mit theologischen Inhalten umgegangen wird. Es geht um die theologische Grundentscheidung, in welchem Verhältnis denn die Welt zu Gott steht, wenn sie selbst keine Beziehung zu Gott sucht, Christus aber der Herr der Welt ist. Aber nun gerade und in Konsequenz zu dieser hermeneutischen Grundentscheidung bleibt, in der Existenz inmitten einer Welt, die sich als nichtkirchlich und nicht auf Gott bezogen versteht, und die auch als solche respektiert wird, das Thema des christusgemäßen Tuns, die Frage nach einer christusgemäßen Gestaltung der Welt erhalten. Seine theologische Grundentscheidung, die gemeinsam das Leben von Kirche und Welt betrifft, fasst Bonhoeffer in die Worte „Vor und mit Gott leben wir ohne Gott“³⁷⁸.

4.1.2.5 Was heißt für Bonhoeffer „nicht-religiös“?

Bonhoeffer meint mit Nichtreligiosität die Loslösung von einem Religionsverständnis, das er der Tradition der ‚Liberalen Theologie‘ zuordnet.³⁷⁹ Er beschreibt in seiner Religionskritik einige Merkmale dieses Religionsverständnisses, das er für das

³⁷⁸ WE S. 191.

³⁷⁹ Bonhoeffer ist den differenzierten Lösungsversuchen von Theologen der sogenannten liberalen Theologie sicherlich nicht gerecht geworden. Jedoch gilt auch für Bonhoeffer das, was W. Schüßler über die Theologie Tillichs sagt, dass nämlich „die Überzeichnung eines gegnerischen Standpunktes zu einer neuen eigenen Position fortschreiten (kann), die sich als ausgesprochen fruchtbar erwiesen hat.“ W. Schüßler 1997, S. 31.

Verstehen der biblischen Botschaft und für das Leben der Menschen als besonders problematisch einschätzt. In der Beschreibung dieser Merkmale kommt Bonhoeffers Religionskritik, die für seine theologische Beziehung zur ‚mündigen‘ Welt maßgeblich ist, konkret zum Ausdruck.³⁸⁰

Die Welt, auf die hin Bonhoeffer die Aufgabe der Interpretation christlicher Inhalte bezogen sieht, beurteilt er als „nicht-religiös.“ Auch wenn sich seine Prognose nicht erfüllt hat, dass moderne Menschen in einer gänzlich religionslosen Zeit leben werden, erscheint es nach wie vor hilfreich, auf Bonhoeffers kritische Beschreibungen von Religion, wie er sie für das Leben der Menschen vor Gott für hinderlich hält, als Verstehenshilfe für das Verhältnis von Christentum und Welt zurück zu greifen. Denn sie schärfen den Blick für konstruktive und destruktive Auswirkungen eines Religionsverständnisses auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, Kirche und Gesellschaft, Theologie und Kultur. Es stünde allerdings Bonhoeffers Intention entgegen, nun wiederum die „Nichtreligiosität“ zur Verstehensbedingung der christlichen Botschaft zu machen.³⁸¹ Denn die Frage, ob die Welt wesensmäßig religiös

³⁸⁰ Vgl. zu dem Gedanken, dass ein christlicher Religionsbegriff Religionskritik impliziert, den Vorschlag W. Sparns, einen Spannungsbogen zwischen einem funktionalen und einem substantiellen Begriff der Religion zu schlagen. Ein funktionaler Religionsbegriff behauptet nicht ein selbstständiges religiöses Apriori sondern nur „ihre Verträglichkeit mit empirischer Evidenz, wie sie durch die anthropologischen Wissenschaften jeweils erbracht wird.... Ein theologischer Religionsbegriff muß aber auch erlauben, die Frage nach der Wahrheit des Christentums inmitten anderer Religionen und nach der Wahrheit der christlichen Kirche inmitten des religiösen und weltanschaulichen Individualismus, besser Pluralismus unserer Zeit zu stellen. ... Das erfordert einen substantiellen Begriff von Religion, in dem Wissens- und Handlungsgehalte, soweit vergleichbar, unterschieden werden können.“ W. Sparn: Religion 1990, S. 110 Christliche Religionskritik wäre dann die „kritische Differenz des christlichen Glaubens zur umgebenden religiösen Kultur (einschließlich der traditionell christlichen) und überhaupt zu gesellschaftlicher Öffentlichkeit, so daß die Frage der religiösen Dimension der zeitgenössischen Gesellschaft jetzt erst sinnvoll gestellt werden kann.“ ebd. S. 111 Sparn möchte den bewußten Gebrauch des Begriffes Religion mit einer christlichen Religionskritik verknüpfen. „Nach wie vor verkörpert der Religionsbegriff die Kompetenz zur Kritik des empirischen Christentums und seiner autoritativen Ansprüche auf den einzelnen Glaubenden, also zur Kritik des Dogma, der Tradition, des Kultus, der Institution.“ Ebd. S. 106.

³⁸¹ „Gott liebt die Welt. Nicht einen Idealmenschen, sondern den Menschen, wie er ist, nicht eine Idealwelt, sondern die wirkliche Welt.“ D. Bonhoeffer: Ethik 1966, S. 75f.

ist, interessiert ihn weder soteriologisch noch ekklesiologisch. Seine Kritik zielt letztlich nicht auf ein Reden über strukturelle menschliche Religiosität ab, sondern auf deren Mißbrauch in der christlichen Vereinnahmung der Welt. Bonhoeffer will keine Theorie, sondern konkrete Verwirklichung des Glaubens³⁸². Nimmt man die Gottlosigkeit der Welt, wie sie im Leiden am Kreuz zum Ausdruck kommt, ernst, dann gibt es nach Bonhoeffer nicht den Weg der Interpretation der Welt auf Gott; sondern die Verwirklichung christlichen Lebens vom Kreuz her ist die Konsequenz. Das bedeutet das sich ganz und gar Einlassen auf die Diesseitigkeit der Welt.³⁸³

Bonhoeffer ist von der Religionskritik Barths inspiriert worden als Kritik an der Selbstmächtigkeit des Menschen, seinen Weg zu Gott zu suchen. „Barth hat als erster Theologe - und das bleibt sein ganz großes Verdienst – die Kritik der Religion begonnen ...“³⁸⁴ Es geht ihm zunächst, ähnlich wie Barth, um eine Verdächtigung der Religion als Abwehr des Gnadenhandelns Gottes durch eine Selbstrechtfertigung des Menschen. Ebenso soll Religion keine „Pannenhilfe“ für existentielle Randsituationen sein, während im Normalfall das menschliche Leben keine Berührung mit religiösen Themen hat. Bonhoeffer steht wie Barth in Auseinandersetzung mit der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts und mit den von ihr geprägten theologischen Entwürfen und einer von ihr geprägten Kirchlichkeit³⁸⁵. Er selber aber zieht aus der Kritik an der Religiosität der liberalen Theologie andere Konsequenzen als Barth. Er entwickelt seine Kritik der Religion verstärkt unter dem Blickwinkel, ob sie dem Verständnis des Evangeliums entgegensteht. Insofern leistet die Religionskritik als Kritik an der Tradition liberaler Theologie einen theologischen Verstehensdienst. Bonhoeffer hat eine historische und systematische Beschreibung von Religion in dem Zusammenhang der

³⁸² „Gott als moralische, politische, naturwissenschaftliche Arbeitshypothese ist abgeschafft, überwunden; ebenso aber als philosophische und religiöse Arbeitshypothese (Feuerbach!). Es gehört zur intellektuellen Redlichkeit, diese Arbeitshypothese fallen zu lassen.“ WE 191

„Nichts von religiöser Methodik, der ‚religiöse Akt‘ ist immer etwas Partielles, der ‚Glaube ist etwas Ganzes, ein Lebensakt. Jesus ruft nicht zu einer neuen Religion, sondern zum Leben.“ WE 193.

³⁸³ „Der Mensch wird aufgerufen, das Leiden Gottes an der gottlosen Welt mitzuleiden... er muß ‚weltlich‘ leben, d.h. er ist befreit von allen falschen religiösen Bindungen und Hemmungen.“ WE 192.

³⁸⁴ WE S.143.

³⁸⁵ Vgl. E. Feil: Theologie Dietrich Bonhoeffers 1971, S. 326ff.

religionslosen Interpretation nicht geleistet. Für ihn gehört religiöse Praxis selbstverständlich neben die Aufgabe der nicht-religiösen Interpretation. Allerdings bestimmt er die Kirche, den Ort der religiösen Christuswirklichkeit, als Arkandisziplin. Kirche als Ort der religiösen Praxis soll keinen sozialen Einfluss haben³⁸⁶. Letztlich wird Religion an sich nicht negativ bewertet. Denn auch sie ist ja von der Christuswirklichkeit umschlossen. Mayer spricht davon, dass im Sinne Bonhoeffers Religionslosigkeit jedoch als ‚paradoxe‘ Funktion der Christuswirklichkeit verstanden werden kann. „Weil die Christuswirklichkeit die Weltwirklichkeit ganz und gar umschließt, kann die Religionslosigkeit der Welt paradoxerweise als Funktion der Christuswirklichkeit verstanden werden.“³⁸⁷

Bonhoeffers religionskritische Anmerkungen spiegeln Kriterien, die für seine theologische Beziehung zur ‚mündigen‘ Welt, für das Nachdenken über einen Dialog, der die Autonomie des anderen achtet, maßgeblich sind und sollen deshalb hier wiedergegeben werden.

Das Verständnis von Transzendenz

Die Religion, die Bonhoeffer in seiner Religionskritik im Visier hat, bewegt sich in den Begriffen traditioneller Metaphysik wie etwa dem Absoluten, Unendlichen etc. Innerhalb dieses traditionellen metaphysischen Denksystems kann Transzendenz nach Bonhoeffer nur das Denken einer ‚prolongierten Welt‘³⁸⁸ sein, ein Denken, das sich in dem Gegensatz Immanenz-Transzendenz bewegt, das statisch an zwei Räume gebunden ist, und das die Voraussetzung eines solchen traditionellen metaphysischen Glaubens ist³⁸⁹. Dieses Denken in zwei Räumen will Bonhoeffer verlassen, um Gottes Dabeisein

³⁸⁶ Vgl. R. Mayer: Christuswirklichkeit 1969, S. 261ff.

³⁸⁷ R. Mayer: Christuswirklichkeit 1969, S. 242.

³⁸⁸ WE S. 205.

³⁸⁹ Die Problematik des statischen metaphysischen Denkens in zwei Räumen sieht Bonhoeffer bereits in der ‚Ethik‘: „Das Raumdenken versteht die Begriffspaare weltlich-christlich, natürlich-übernatürlich, profan-sakral, vernünftig-offenbarungsgemäß als letzte statische Gegensätze, mit denen bestimmte einander ausschließende Gegebenheiten bezeichnet sind. Es verkennt die ursprüngliche Einheit dieser Gegensätze in der Christuswirklichkeit und setzt an ihre Stelle die nachträglich erzwungene Einheit eines die Gegensätze umspannenden sakralen oder profanen Systems.“ D. Bonhoeffer: Ethik 1992, S. 44.

in der Welt nicht zu gefährden. Sein Transzendenzverständnis ist nicht erkenntniskritisch verortet. Bonhoeffer will Gott gerade in der vollen Diesseitigkeit als Jenseitigen gelten lassen³⁹⁰. „Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig.“³⁹¹ „Das ‚Für-andere-da-sein‘ Jesu ist die Transzendenz erfahrung!“³⁹²

Transzendenz wird gedacht im Rahmen der Inkarnation, im Rahmen von Gottes Eingehen in die Welt, aber Gott wird nicht aufgelöst in Innerweltlichkeit³⁹³. Der Glaube an Gott als Transzendenten soll nicht „liquidiert“³⁹⁴ werden. Sondern Gott soll einerseits als der ganz andere verstanden werden und dennoch soll Gottes Transzendenz als Nähe interpretiert werden. Die Transzendenz Gottes ist nicht abstrakt zu denken, sondern immer konkret, nicht reduziert auf das Ethische aber auch nicht in Trennung von ethischer Betrachtungsweise. Jesus Christus ist nicht der Repräsentant einer abstrakten Gottesidee, sondern man muss von seiner menschlichen Schwachheit, von Krippe und Kreuz sprechen³⁹⁵.

Deus ex machina

Mit der metaphysischen Transzendenzvorstellung eines Jenseits als einem vom Diesseits getrennten Raum hängt auch die von Bonhoeffer wiederholt problematisierte Vorstellung des ‚deus ex machina‘³⁹⁶ zusammen. Danach erwartet die Religiosität von einem höchsten Wesen, das allmächtig, allgegenwärtig und allwissend ist, dass es aus Nöten hilft, Rätsel löst, Fragen beantwortet. Die Religion erwartet die Macht Gottes. Damit wird Gott zum ‚Lückenbüßer‘ für unsere Verlegenheiten. Diesen Missbrauch Gottes als Lückenbüßer macht mündiges Menschsein überflüssig³⁹⁷. Der Gott der Bibel

³⁹⁰ Vgl. E. Feil: Theologie Dietrich Bonhoeffers 1971, S. 206.

³⁹¹ WE S. 141.

³⁹² WE S. 205.

³⁹³ Vgl. R. Mayer: Christuswirklichkeit 1969, S. 277. 101.

³⁹⁴ E. Feil :Die Theologie Dietrich Bonhoeffers 1971, S. 209.

³⁹⁵ Vgl. D. Bonhoeffer: Gesammelte Schriften Bd. III 1966, S. 233, vgl. auch E. Feil: Theologie Dietrich Bonhoeffers 1971, S. 97.

³⁹⁶ WE S.141.

³⁹⁷ Ebd. S. 204 auch S. 101.

hingegen zeigt sich in Abgrenzung von dem höchsten Wesen traditioneller Metaphysik als ein Gott der Ohnmacht und des Leidens. „Die Religiosität des Menschen weist ihn in seiner Not an die Macht Gottes in der Welt, Gott ist der deus ex machina. Die Bibel weist den Menschen an die Ohnmacht und das Leiden Gottes; nur der leidende Gott kann helfen.“³⁹⁸

Arbeitshypothese Gott

Bonhoeffer deckt die Unredlichkeit der Arbeitshypothese ‚Gott‘ auf. Er wendet sich gegen das Benutzen Gottes aus erkenntniskritischen Gründen, dagegen, dass man da, wo man nicht mehr weiterdenken kann, Gott sozusagen als Lückenbüßer für Erkenntnismängel benutzt, während er selbst Religion aus den Erkenntnisfragen prinzipiell erst einmal ausschließen will. „Der Mensch hat gelernt, in allen wichtigen Fragen mit sich selbst fertig zu werden ohne Zuhilfenahme der ‚Arbeitshypothese Gott‘. In wissenschaftlichen, künstlerischen und auch ethischen Fragen ist das eine Selbstverständlichkeit geworden, an der man kaum noch zu rütteln wagt ...“³⁹⁹ Es gehört zur „intellektuellen Redlichkeit“, die Arbeitshypothese Gott fallen zu lassen⁴⁰⁰. Bereits in der Ethik spricht Bonhoeffer von der Verpflichtung „zu ehrlichem und sauberem Gebrauch der Ratio“⁴⁰¹.

Nicht Innerlichkeit sondern Mitte des Alltags

Als ein weiteres Merkmal von Religiosität nennt Bonhoeffer die Innerlichkeit. Das ist Religion als Versuch, angesichts erkenntniskritischer Infragestellung traditionell-metaphysischen Denkens Gottes in Seinskategorien, Gott „wenigstens in dem Bereich des ‚Persönlichen‘, ‚Innerlichen‘, ‚Privaten‘ noch festzuhalten“. So ist für Bonhoeffer der Pietismus ein „letzter Versuch, das evangelische Christentum als Religion zu erhalten ...“⁴⁰²

³⁹⁸ Ebd. S. 192.

³⁹⁹ Ebd. S. 170.

⁴⁰⁰ „Gott als moralische, politische, naturwissenschaftliche Arbeitshypothese ist abgeschafft, überwunden; ebenso aber als philosophische und religiöse Arbeitshypothese (Feuerbach!). Es gehört zur intellektuellen Redlichkeit, diese Arbeitshypothese fallen zu lassen.“ Ebd. S.191.

⁴⁰¹ D. Bonhoeffer: Ethik 1992, S. 106.

⁴⁰² WE S. 183.

Eine auf Innerlichkeit reduzierte Religion ist, da sie sich der sozialen Verantwortung entzieht, in Gefahr, die Religion der Privilegierten zu werden, also Ausdruck der Macht von privilegierten Gesellschaftsschichten zu sein⁴⁰³. Dazu ist erhellend, was Bonhoeffer über den ‚einfachen Mann‘ sagt, der sich keiner präventösen Religion der Innerlichkeit öffnen wird. „Der einfache Mann, der sein tägliches Leben in Arbeit und Familie und gewiss auch mit mancherlei Seitensprüngen zubringt, wird nicht getroffen. Er hat weder Zeit noch Lust, sich mit seiner existentiellen Verzweiflung zu befassen und sein vielleicht bescheidenes Glück unter dem Aspekt der ‚Not‘, der ‚Sorge‘, des ‚Unheils‘ zu betrachten.“⁴⁰⁴ Gerade die Menschen, die nicht bereit und nicht in der sozialen Lage sind, in ihrem Leben eine fromme abgegrenzte Ecke religiöser Innerlichkeit einzurichten, sind eine Herausforderung für das Christentum und die Theologie. Wie schwer es ist, aus einem System sozial vorgeprägten Denkens herauszukommen, um Inhalte des christlichen Glaubens zu vermitteln und zu vertreten und sie für Alltagserfahrung relevant zu machen, kommt in Bonhoeffers Kritik an Barth zum Ausdruck, der christliche Inhalte nicht für Menschen außerhalb eines bürgerlichen Bezugsrahmens relevant machen konnte, obwohl er sich explizit von einer Reduktion des Christentums auf Innerlichkeit abgegrenzt hat. „Barth, der als einziger in dieser Richtung zu denken angefangen hat, hat diese Gedanken dann doch nicht durchgeführt und durchdacht, sondern ist zu einem Offenbarungspositivismus gekommen, der letzten Endes doch im Wesentlichen Restauration geblieben ist. Für den religionslosen Arbeiter oder Menschen überhaupt ist hier nichts Entscheidendes gewonnen.“⁴⁰⁵

Die christliche Auferstehungshoffnung ist nicht auf ein inneres religiöses Erleben reduziert. Sie bleibt nicht bei einer Erlösung aus innerer Not und Angst sondern lenkt den Blick auf die sozialen Gegebenheiten der Welt. „Die christliche Auferstehungshoffnung unterscheidet sich von der mythologischen darin, daß sie den Menschen in ganz neuer und gegenüber dem Alten Testament noch verschärfter Weise an sein Leben auf

⁴⁰³ Ebd. S. 140, vgl. auch S. 192.

⁴⁰⁴ Ebd. S. 171.

⁴⁰⁵ Ebd. S. 140.

der Erde verweist.“⁴⁰⁶ Bonhoeffer wertet die Innerlichkeit von Religion nicht ab, sondern kritisiert die Reduktion auf Innerlichkeit.⁴⁰⁷

Religion ist nach Bonhoeffer in Gefahr, sich auf das Interesse an der religiösen Befindlichkeit des Individuums zu beschränken. Er betont dagegen die soziale, antiindividualistische Intention des Glaubens. Auch Gruppen und Institutionen sind Subjekte des Glaubens. Mit der Beschränkung auf die Innerlichkeit und das Individuum hingegen geht der Prozess einher, dass die noch lebendigen religiösen Provinzen im Zuge der Säkularisierung als sozial nicht relevante Lebensbereiche ausgeschieden werden⁴⁰⁸.

Religion bevormundet

Einer der wesentlichsten Widersprüche zur Mündigkeit der Menschen drückt sich darin aus, dass Religion durch Vorgabe metaphysischer Tradition, durch die Vorgabe eines Gottesbildes der Macht als Bedingung des Glaubens, das aufgeklärte Denken bevormundet. Der christlichen Apologetik macht Bonhoeffer den Vorwurf, sie versuche gegen den ‚Abfall‘ der Welt von Gott „der mündig gewordenen Welt zu beweisen, daß sie ohne den Vormund ‚Gott‘ nicht leben könne“⁴⁰⁹. Den Versuch, die abtrünnigen Autonomen doch noch christlich zu bevormunden, bezeichnet Bonhoeffer als „säkularen Methodismus“⁴¹⁰. Er übt scharfe Kritik an der christlichen Apologetik, die versucht, die christliche Botschaft an der Mündigkeit der Welt vorbei plausibel zu machen.

⁴⁰⁶ Ebd. S.178f.

⁴⁰⁷ J. Dierken betont, dass Religion ohne ihre Verortung im Vorstellen, Empfinden oder Vertrauen des individuellen Bewusstseins protestantischerseits kaum denkbar ist, denn sie geschieht durch Individuen, nicht durch amtliche Institutionen oder selbsttätige Kultrituale. Innerlichkeit darf allerdings nicht in „gehaltlose Herzensgewißheit verflüchtigt werden.“ Aufgabe der Theologie ist es Dierkens Ansicht nach, Themen subjektiver mentaler Gesinnung durch gedankliche Durchdringung zu kultivieren. J.Dierken: Religion als Thema Evangelischer Theologie 2001, S. 263.

⁴⁰⁸ WE S. 181.

⁴⁰⁹ Ebd. S. 170.

⁴¹⁰ Ebd. S. 171.

„Die Attacke der christlichen Apologetik auf die Mündigkeit der Welt halte ich erstens für sinnlos, zweitens für unvornehm, drittens für unchristlich. Sinnlos - weil sie mir wie der Versuch erscheint, einen zum Mann gewordenen Menschen in seine Pubertätszeit zurückzusetzen, d.h. von lauter Dingen abhängig zu machen, von denen er faktisch nicht mehr abhängig ist, ihn in Probleme hineinzustoßen, die für ihn faktisch nicht mehr Probleme sind. Unvornehm – weil hier ein Ausnutzen der Schwäche eines Menschen zu ihm fremden nicht frei bejahten Zwecken versucht wird. Unchristlich – weil Christus mit einer bestimmten Stufe der Religiosität des Menschen, d.h. mit einem menschlichen Gesetz verwechselt wird.“⁴¹¹

Bonhoeffer spitzt das Thema Bevormundung sogar zu dem Thema „Religiös vergewaltigen“ zu⁴¹². Die Sprache der Kirche soll nicht entmündigen. Sie soll nicht vergewaltigen sondern überzeugen. Sie soll das „Wort Gottes so aussprechen, daß sich die Welt darunter verändert und erneuert. Es wird eine neue Sprache sein, vielleicht ganz unreligiös, aber befreiend und erlösend, wie die Sprache Jesu, daß sich die Menschen über sie entsetzen und doch von ihrer Gewalt überwunden werden.“⁴¹³ Die Kirche, als Institution christlichen Glaubens soll nach Bonhoeffer „an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmen, nicht herrschend, sondern helfend und dienend.“⁴¹⁴ Die Anregungen Bonhoeffers für ein sprachliches Gestalten kirchlicher Vollzüge sind noch nicht ausgeschöpft.

⁴¹¹ Ebd. S. 172f. Die ungebrochene Bedeutung von Bonhoeffers kritischer Sicht wird z.B. auch in einer EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft unter der Überschrift „Religion außerhalb der Kirche?“ bestätigt. Dort wird die Relevanz des Evangeliums nach wie vor überwiegend in den existentiellen Nöten von Menschen gesucht. Es wird gefragt, ob denn die 40-50% der Evangelischen, die sich nach eigener Aussage nicht als religiös einstufen, von der Kirche keine „Antwort auf Fragen nach dem Sinn, nach Leiden und Tod“ erwarten. „Was wird aus der Kirche?“ Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft 1984, S. 164.

⁴¹² D. Bonhoeffer: WE S.139.

⁴¹³ Ebd. S. 156f. Wie schwer dem Netz sprachlicher Bevormundung zu entkommen ist, zeigt zum Beispiel das von Bonhoeffer im Kontext des Themas ‚Überzeugung‘ mehrfach gebrauchte Wort ‚Gewalt‘.

⁴¹⁴ Ebd. S. 206f.

4.1.2.6 Zusammenfassung von Bonhoeffers Konzept einer nicht-religiösen Interpretation in einer mündigen Welt.

Alle Theologie, alle Begegnung der Kirche mit der Welt hat nach Bonhoeffer zur Voraussetzung, dass die Welt als mündige Welt zu respektieren ist. Durch die Beachtung der „Mündigkeit“ der Welt und die Integration dieser Beachtung in sein theologisches Denken hat Bonhoeffer seine Theologie erweitert und präzisiert. Dies war eine christologisch motivierte Entscheidung. Bethge konstatiert, Bonhoeffer habe Positionen aufgeben können, nachdem er neu begreifen lernte, „daß und wie der leidende und ohnmächtige Christus in der Mitte der Welt begrenzend, befreiend und schöpferisch das Zentrum ist.“⁴¹⁵ Denn Christus ist Mitte der Welt. Christus ist für Bonhoeffer nicht nur die Ausrichtung des theologischen Denkens, sondern es gibt kein theologisches Denken, das von Christus absieht. Insofern hat sein Gedanke der nicht-religiösen Interpretation für die mündige Welt nicht auch eine christologische Begründung neben einer theologischen, sondern er ist ohne Christus überhaupt nicht möglich.⁴¹⁶

Aus seinem konsequent christologischen Denken folgt auch seine religionskritische Haltung. Die Frage, ob die Welt religiös sei oder nicht, war für Bonhoeffer nicht heilsrelevant. Er brauchte keinen Aufweis von menschlicher Religiosität⁴¹⁷, keine ontologische Theorie über die Religiosität des Menschen, um ihn in die Heilswirklichkeit Gottes zu integrieren. Denn nach seinem theologischen Verständnis der Inkarnation Gottes ist die Welt durch das Kreuz Christi bereits in den göttlichen Heils- und Herrschaftsbereich hineingenommen. Sowohl die Kirche als auch die Welt stehen unter Gottes Verheißung, gehören zum Herrschaftsbereich Jesu Christi und sind darum miteinander verknüpft. Daher muss die Welt nicht als „perichristlich“, „potentiell

⁴¹⁵ E. Bethge: Dietrich Bonhoeffer 1970, S. 970.

⁴¹⁶ WE S. 139.

⁴¹⁷ „Gott als moralische, politische, naturwissenschaftliche Arbeitshypothese ist abgeschafft, überwunden; ebenso aber als philosophische und religiöse Arbeitshypothese (Feuerbach!). Es gehört zur intellektuellen Redlichkeit, diese Arbeitshypothese fallen zu lassen.“ WE 191

„Aber daß diese Begriffe nun in einer Weise interpretiert werden müssen, die nicht Religion als Bedingung des Glaubens voraussetzt.“ WE S. 174. Vgl. auch J. Tract: Der Theologische Ansatz Paul Tillichs 1975, S. 163.

christlich“ oder „anonym christlich“ gedeutet und damit, wenn auch noch so wohlwollend, vereinnahmt werden. Bonhoeffer wehrt sich gegen eine wesensmäßige Verankerung der Religion im Menschen, weil dies die Basis für eine Vereinnahmung des Menschen sein könnte. In diesem Rahmen ist Bonhoeffers Religionskritik zu verstehen. Sie fragt also gewissermaßen danach, was falsch verstandene Religion mit Gott und den Menschen macht.

Theologisches Denken von Gott her zur Welt hin geschieht in Bonhoeffers spätem Denken konsequent im Rahmen einer *theologia crucis*. Die Bedeutung der *theologia crucis* spitzt sich in dem Dialog zwischen Theologie und Welterfahrung zu. Nach Bonhoeffer hat das Kreuz Christi eine erkenntniskritische Funktion. Es verbietet die Suche nach „allgemeinen, ewigen Wahrheiten, die unserem eigenen ‚ewigen‘ Wesen entsprechen und als solche evident zu machen wären.“⁴¹⁸ Denn es durchkreuzt ja gerade alle natürliche Erkenntnis Gottes.

Im Kreuz Christi lässt Gott sich auf diese Welt so ein, dass sie nicht mehr anders Welt ist als Welt Gottes⁴¹⁹. Im Kreuz Christi ist die Welt gerechtfertigt. Die Öffnung zur Welt kommt von der Nachfolge Christi her und zielt auf sie hin. Sie fragt danach, und das ist nach Bonhoeffer auch die Frage an die Kirche, auf welche Weise Christus in den Strukturen der Welt sichtbar werden kann⁴²⁰. Die Kirche ist für Bonhoeffer unverzichtbarer Teil der Christusgeschichte, aber nicht als Zwischeninstanz des Heils, als Gnadenvermittlerin sondern als Anschaulichkeit Christi. Sie ist dem Heil nicht näher als die Welt. Sie ist unter der Herrschaft des Gekreuzigten solidarisch mit der Welt. Das Wort der Sündenvergebung gilt auch der Kirche⁴²¹. Die Kirche ist nicht Selbstzweck.⁴²²

⁴¹⁸ D. Bonhoeffer: *Gesammelte Schriften* Bd. III 1966, S. 28, vgl. auch E. Feil: *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers* 1971, S. 101.

⁴¹⁹ Vgl. E. Feil: *Theologie Dietrich Bonhoeffers* 1971, S. 139.

⁴²⁰ R. Mayer: *Christuswirklichkeit* 1969, S. 249.

⁴²¹ D. Bonhoeffer: *Gesammelte Schriften* Bd. I 1965, S. 147.

⁴²² „Unsere Kirche, die in diesen Jahren nur um ihre Selbsterhaltung gekämpft hat, als wäre sie ein Selbstzweck, ist unfähig, Träger des versöhnenden Wortes für die Welt zu sein. Darum müssen die früheren Worte kraftlos werden und verstummen, und unser Christsein wird heute nur in zweierlei bestehen: im Beten und im Tun des Gerechten unter den Menschen.“ WE S. 156.

Die Relevanz der Kirche hängt nach Bonhoeffer daran, dass sie Christus repräsentiert. Die Kirche trägt nicht die Verantwortung für die individuelle Heilsgewissheit von Menschen, da Christus der Herr der Welt, nicht nur der Herr der Kirche ist. Bonhoeffer kann aus der Überzeugung heraus, dass der auferstandene Christus Herr auch der Religionslosen ist, sagen, dass es angesichts des Schicksals der Welt wichtigere Themen als das der persönlichen Heilsgewissheit gibt.⁴²³ Das Entscheidende ist nicht das Weiterbestehen der Kirche sondern ihr Zeugnis von Jesus Christus. Sie ist in lebenspraktischer Hinsicht Stellverteterin Christi für die Welt⁴²⁴.

Im Kreuz wird nach Bonhoeffer anschaulich, dass sowohl die Kirche als auch die Welt zum Herrschaftsbereich Jesu Christi gehören, unter seiner Verheißung stehen und darum miteinander verknüpft sind. Weil die Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und Welt unter dem Kreuz steht, ist sie nie „sauber“ und eindeutig zu definieren. Das Bemühen um die dem Evangelium angemessene Verhältnisbestimmung ist aber um der Verheißung der christlichen Botschaft willen immer wieder neu gefordert. Eine positive Verhältnisbestimmung des Christentums zur Welt ist nicht etwas den Inhalten des christlichen Glaubens Fremdes. Sondern der Dialog, das Vermitteln der dem Christentum wichtigen Inhalte ist Teil dieser Inhalte. Wenn Gott in Christus zum Menschen kommt, dann ist die Vermittlung der christlichen Inhalte Teil der Inkarnation Gottes.⁴²⁵

Bonhoeffer versteht das Kreuz einereits als Zeichen der Gottlosigkeit und andererseits auch als Zeichen der Versöhnung („Der Stamm des Kreuzes wird zum Holz des Lebens“)⁴²⁶. Heilszeichen ist es darin, dass es Weltbezogenheit, Befreiung zu einem Leben in echter Weltlichkeit (WE 192f), Imperativ für den Dienst an der Welt

⁴²³ „Ist nicht die individualistische Frage nach dem persönlichen Seelenheil uns allen fast völlig entschwunden? Stehen wir nicht wirklich unter dem Eindruck, daß es wichtigere Dinge gibt, als diese Frage? ... Ist nicht die Gerechtigkeit und das Reich Gottes auf Erden der Mittelpunkt von allem?“ WE S. 143.

⁴²⁴ Vgl. auch E. Feil: Die Theologie Dietrich Bonhoeffers 1971, S. 72 und S. 195.

⁴²⁵ Dietrich Korsch exemplifiziert dies an der Kunst. „Die Kunsterfahrung zeigt, wie erst die Deutung, die Rezeption das Werk vollendet.“ D. Korsch: Der Gegenstand des Glaubens und die Theorie der Religion 2002, S. 186

⁴²⁶ Zit. ebd. S. 169.

bedeutet⁴²⁷. Das Kreuz steht für Diesseitigkeit. Es ist das „Kreuz für andere“. Nur so steht es für die Transzendenz Gottes. Das Kreuz zeigt Gottes Allmacht als Ohnmacht⁴²⁸. Zum dritten bedeutet das Kreuz Christi für Bonhoeffer die Verborgenheit der Offenbarung. Offenbarung ist immer in der Geschichte verborgene Offenbarung⁴²⁹. Das Kreuz weist die Theologie „an das Endliche und Vieldeutige sozialer und individueller Existenz in der Geschichte“⁴³⁰. Vom Kreuz her geschieht Religionskritik um der christlichen Botschaft willen. Bonhoeffers Religionskritik spiegelt die Relevanz kreuzestheologischen Denkens für die Begegnung zwischen der Kirche und der säkularen Welt.

Bonhoeffer beschreibt eine Dialektik zwischen Theologie und Welterfahrung. Alles theologische Denken ist vom christlichen Glauben vorgeprägt. Aber die theologische Denkbewegung ist nicht mehr unabhängig von der irdischen Weltwirklichkeit. Sie ist mit dem Denken von Gott her zur Welt hin noch nicht zu Ende. Sondern die Erfahrungen der Weltwirklichkeit prägen wiederum die Theologie. Diese Dialektik bestimmt auch das Verhältnis zwischen der Kirche und der Welt. Die Kirche begegnet der Welt von Gott her. Jedoch verändert diese Begegnung wiederum sowohl das Selbstverständnis der Kirche als auch ihr Verhältnis zur nicht-kirchlichen Welt. Die Welt wird mündiger Denk- und Gesprächspartner, weil sie als solche christologisch qualifiziert ist.

Bonhoeffers Überlegungen sind hilfreich, um sich die Bedingungen eines Dialogs mit der säkularen Welt bewusst zu machen. Denn ein gegenseitiges Akzeptieren der Dialogpartner ist die Voraussetzung eines gelingenden Gespräches. Es ist weiterhin nützlich, Bonhoeffers Religionskritik als Hinweise dafür wahrzunehmen, einem verkürzten Verständnis von Religion vorzubeugen und unnötige Verständigungshindernisse zu vermeiden. Bonhoeffers Konzept der Begegnung zwischen Christentum und säkularer Welt geht über eine Kritik an einem religiösen

⁴²⁷ Ebd. S. 197 und S. 253ff.

⁴²⁸ Ebd. S. 209f

⁴²⁹ Vgl. D. Bonhoeffer: Gesammelte Schriften Bd. III 1966, S. 105, vgl. auch E. Feil: Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, S. 162.

⁴³⁰ Chr. Frey: Theologische Ethik 1990, S. 111.

Apriori, auf die andere theologische Optionen nach dem Ersten Weltkrieg antithetisch bezogen waren,⁴³¹ hinaus. Bonhoeffer will keine Theorie, sondern konkrete Verwirklichung des Glaubens. Nimmt man die Gottlosigkeit der Welt, wie sie im Leiden am Kreuz zum Ausdruck kommt, ernst, dann gibt es nach Bonhoeffer nicht den Weg der Interpretation der Welt auf Gott hin, sondern nur den Weg der Verwirklichung gelingenden Lebens vom Kreuz her.⁴³² Dies bedeutet, sich ganz und gar einzulassen auf die Diesseitigkeit der Welt.⁴³³ Das Kreuz verweist auf die soziale Gestaltung der Welt in doppelter Weise. Es ist einerseits der Hinweis darauf, sich auf das Diesseits einzulassen. Es ist jedoch zugleich Hinweis auf die Vorläufigkeit allen sozialen Gestaltens und damit Richtschnur und Korrektiv. So stehen alle Versuche der sozialen Gestaltung unter der eschatologischen Verheißung und zugleich unter dem Gericht des Kreuzes.

Bonhoeffer will die säkulare Welt im Gespräch als solche akzeptieren. Sein Reden von der Nicht-Religiosität der Menschen ist sein Versuch, die mündige Welt ernsthaft als Dialogpartnerin zu sehen, ohne sie vorher erst religiös passend zu machen. Leider hat er sich auf ein der Vereinnahmung vorbeugendes negatives Reden über Religiosität beschränkt und keine konstruktiven Hinweise zum Verständnis heutiger, faktisch sich zeigender Religiosität gegeben.

4.1.3 Offene Fragen

Die Erweiterungen, die Bonhoeffers Theologie mit dem Thema ‚mündige Welt‘ erfahren hat, sind nur ein Konzept geblieben. Allerdings bleibt dies, unabhängig davon, ob Bonhoeffer seine Einsichten theologisch hätte durchführen können oder nicht, ein wichtiger Impuls für die Gestaltung eines Dialoges zwischen Christentum und Welt. Vor allem drei Momente sind zu benennen, die in Bonhoeffers Überlegungen

⁴³¹ Vgl. W. Sparr: Religion 1990, S. 104.

⁴³² „Der Mensch wird aufgerufen, das Leiden Gottes an der gottlosen Welt mitzuleiden... er muß ‚weltlich‘ leben, d.h. er ist befreit von allen falschen religiösen Bindungen und Hemmungen.“ D. Bonhoeffer: WE S. 192.

⁴³³ „Das Diesseits darf nicht vorzeitig aufgehoben werden.“ D. Bonhoeffer: WE S. 179, „Jesus nimmt das ganze menschliche Leben in allen seinen Erscheinungen für sich und für das Reich Gottes in Anspruch.“ D. Bonhoeffer: WE S. 182.

unzureichend bedacht worden sind, und die in Hinblick auf heutige Welterfahrung und für einen Dialog mit der nichtkirchlichen Welt von großer Bedeutung sind.

Religiosität

Bonhoeffer hat die Weiterentwicklung der westlichen Welt als religionslose Welt erwartet. Die heutige Welt zeigt aber Formen von Religiosität, auch wenn diese sich gegenüber traditionellen religiösen Formen verändert haben.⁴³⁴ Es sei an Bonhoeffers Verwirrung angesichts der religiösen Landschaft seiner Zeit erinnert: „Die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein. Auch diejenigen, die sich ehrlich als ‚religiös‘ bezeichnen, praktizieren das in keiner Weise; sie meinen also vermutlich mit ‚religiös‘ etwas ganz anderes.“⁴³⁵ Bonhoeffer entwirft kein positives Religionsverständnis. Hier liegt das größte Versäumnis in Bonhoeffers Konzept. Das Thema Religion allerdings ist sowohl in Bonhoeffers geistesgeschichtlichem Kontext als auch heute theologisch ganz und gar nicht auszusparen. Ja, es ist wohl W. Sparn zuzustimmen, dass unter dem Stichwort „Religion“ das theologische Urteil über die säkulare Moderne zur Debatte steht.⁴³⁶ Die Aufgabe, einen Begriff von Religion und Religiosität zu entwickeln und ein christusgemäßes Religionsverständnis zu entfalten, bleibt anderen Entwürfen vorbehalten und diese Frage wird die Betrachtung der im Folgenden skizzierten theologischen Vorschläge begleiten, so wie auch die Gedanken Bonhoeffers die weiteren theologischen Gedankengänge begleiten werden.

Das komplexe, disparate Bild von Religiosität hat sich seit Bonhoeffers Ratlosigkeit angesichts der Religiosität seiner Zeitgenossen nicht nur bestätigt sondern eher verstärkt. Die Theologie und die Kirche begegnen einer Religiosität, die im Zuge der Säkularisierung einen ständigen Veränderungs- und Wandlungsprozess ihrer Ausdrucksformen erlebt. In Veränderung der Sätze von Schlatter - „Wir haben kein anderes Leben als das, welches wir als mit Bewußtsein ausgestattete Personen führen. In

⁴³⁴ Vgl. T. Luckmann: Religiöse Strukturen in der säkularisierten Gesellschaft 1964.

⁴³⁵ D. Bonhoeffer: WE S. 139.

⁴³⁶ W. Sparn: Art. Religion 1990, S. 106.

diesem so konstituierten Leben trat und tritt ein an Gott hingegebenes Glauben auf.⁴³⁷ - könnte man zum Beispiel angesichts der Beobachtungen in den Gesprächen mit Krankenhausmitarbeitern so formulieren: Die Theologie und die Kirche begegnen, wenn sie Welt begegnen, konkreten Menschen in ihrer, wie auch immer sich manifestierenden Religiosität. In diesem von uns erlebten Leben, in dieser von Gott geliebten Welt, tritt in säkularem Raum ein Reden über Hoffnung auf, das sich auch als religiös versteht. - Wie ist dem zu begegnen?

2. Transzendenz

Bonhoeffer hat um einer Betonung der Präsenz Gottes ‚mitten im Leben‘ die Transzendenz Gottes als Jenseits im Diesseits interpretiert. Wie kann verhindert werden, dass dieses Verständnis der Transzendenz Gottes zu einer ethischen Reduktion der Präsenz Gottes in der Welt führt?

3. Mündigkeit und Religiosität

Bonhoeffer hat dafür plädiert, die Mündigkeit der Welt zu respektieren. Autonomie des Menschen ist zunächst eine ethische Sollbestimmung, deren weitere Realisierung intensiver kultureller Entwicklung bedarf. Der Anspruch von Respekt vor der Mündigkeit und ihrer Förderung in kultureller Gestaltung betrifft auch die Theologie in ihrem Denken und die Kirche in ihrem Handeln. Moderne Menschen, denen die Kirche begegnet, sollen und wollen selbstbestimmt leben und sind zugleich religiös. Gerade in Hinblick auf die religiöse Orientierung, die die Lebensorientierung umfasst, hat das Thema „Mündigkeit“ große Bedeutung. Die theologische Aufgabe gerade in Bezug auf das Thema „Religiosität und Mündigkeit“ ist nach wie vor gegeben.

Bonhoeffer hat sehr wohl im Blick gehabt, dass es bei dem Respekt vor der Mündigkeit der Welt nicht nur um eine formale Akzeptanz sondern auch um ein Fördern von Mündigkeit geht. Jedoch hat er das Problem der Mündigkeit im Kontext des Themas Religiosität nicht bedacht, da er ja das Thema Religiosität ausgeblendet hat. Aber gerade hier, im Bereich religiöser Prägungen und geistiger Einstellungen müssen moderne Menschen ihre Autonomie bewahren. Mündigkeit ist nicht schon dann Realität

⁴³⁷ A. Schlatter: Atheistische Methoden in der Theologie 1969, S. 147.

menschlicher Existenz, wenn das Bestimmtsein durch eine dogmatische kirchliche Autorität überwunden ist. Autonomie ist nicht das Fehlen von Heteronomie. Unsere heutige geistige Situation ist durch die Notwendigkeit gekennzeichnet, sich in der Vielfalt von Lebensorientierungen und Werten zurecht zu finden. Unser modernes Menschsein ist geprägt von der Notwendigkeit und den Schwierigkeiten, überhaupt erst mündig zu werden. Die Diskrepanz zwischen dem Wunsch nach Selbstbestimmung und der Notwendigkeit der Selbstbestimmung⁴³⁸ einerseits und dem Noch-nicht-fähig-Sein zur Mündigkeit andererseits ist für den Dialog zwischen dem Christentum und der nicht-christlichen Welt eine Herausforderung.

Die drei Themen Mündigkeit, Religiosität und Transzendenz begleiten das Nachdenken der Theologie und der Kirche über einen angemessenen Dialog mit der Welt. Gerade hier ist nicht pädagogische Überheblichkeit sondern Solidarität in der Unmündigkeit und gemeinsames Bemühen um Mündigkeit gefordert. Das Nachdenken über die angemessene Struktur eines Dialogs betrifft sowohl die systematische als auch die praktische Theologie, es betrifft sowohl hermeneutische Fragen als auch Fragen einer angemessenen Sprache und angemessener Strukturen.

4.2 Dialog zwischen der Kirche und der nichtkirchlichen Gesellschaft – I **Einsichten und Impulse aus Bonhoeffers theologischem Konzept einer** **‘nichtreligiösen Interpretation für eine mündige Welt’**

Ungeachtet der offenkundigen Fehleinschätzung des Themas Religiosität durch Bonhoeffer sollen seine Überlegungen als Anregungen für einen angemessenen Dialog zwischen Christentum und säkularer Gesellschaft genutzt werden und diese Anregungen in einem Orientierungsgerüst zusammengefasst werden. Zwar hätte Bonhoeffer selber in einem möglichen Fortgang seiner Arbeit den eigenen Forderungen eines die Mündigkeit der Gesprächspartner respektierenden Dialoges nicht genügen können, ohne dass er auch die religiösen Manifestationen im säkularen Raum gewürdigt hätte. Er selbst schöpfte ja die Kraft zu der Formulierung seiner Gedanken über das Ernstnehmen

⁴³⁸ Anschaulich ist das zum Beispiel an der gegenwärtigen Diskussion über das Thema der Eigenverantwortung im Gesundheitswesen.

menschlicher Autonomie aus seiner Frömmigkeit.⁴³⁹ Dennoch sind seine reformatorisch-theologischen Überlegungen⁴⁴⁰ hinsichtlich der Begegnung zwischen der christlichen Kirche und nicht-kirchlicher Welt unseres Erachtens eine nicht mehr zu hintergehende und keineswegs selbstverständliche Voraussetzung jeden Gespräches zwischen Kirche und heutiger Gesellschaft. Bonhoeffers Intention, der heutigen Gesellschaft als mündiger Gesellschaft und heutigen Menschen als mündige Menschen zu begegnen, setzt notwendige Konturen eines Gespräches zwischen der Kirche und der nichtkirchlichen Gesellschaft aus sich heraus.

Die Gegenüberstellungen von Kirche und säkularer Welt ist ein gedankliches Konstrukt, das nicht mit einer Beschreibung von Realitäten identifiziert werden kann. Denn einerseits durchzieht das Thema Religiosität die Welt auch außerhalb der Kirche, andererseits gibt es auch innerkirchlich säkulare Bewegungen. Die Unterscheidung zwischen Kirche und Welt hält jedoch dazu an, dass sich das christliche Denken wohl zur Religiosität außerhalb der Kirche in Beziehung setzt, sich aber nicht mit ihm identifiziert sondern im konstruktiven Gegenüber bleibt. Darum soll die Unterscheidung zwischen der Kirche und der säkularen Welt als gedankliches Modell genutzt werden. Folgende Konturen eines Dialogs zwischen der Kirche und der säkularen Welt ergeben sich aus Bonhoeffers Überlegungen zu einem weltlichen Reden von Gott angesichts einer mündigen Welt.⁴⁴¹

Offenheit für den Anderen – nicht systematische Geschlossenheit

In einem System, in dem Verständigung nur innerhalb eines geschlossenen hermeneutischen Systems, auf der Basis eines dogmatisierten Glaubens, möglich ist, können Menschen, die sich selbst als Nichtchristen verstehen, nicht als Gegenüber ernst genommen werden. Das Kreuz Christi ist ein Zeichen für das Fragmentarische und nicht für ein geschlossenes perfektionistisches Denksystem. Ein Dialog mit der säkularen Welt kann dem Anderen nicht die Verstehensvoraussetzungen für ein Gespräch diktieren. Er braucht Offenheit und geschieht also nicht in einem geschlossenen System.

⁴³⁹ Vgl. E. Bethge: Dietrich Bonhoeffer 1970, S. 958.

⁴⁴⁰ Vgl. ebd. S. 973.

⁴⁴¹ Vgl. D. Bonhoeffer: WE S. 204ff.

Gegenseitigkeit

Ein ernst zu nehmender Kontakt zwischen Christentum und säkularer Welt muss in Gegenseitigkeit geschehen. Die Kirche wird der Welt das sagen, was ihr wichtig ist. Sie wird die Welt deuten und hinterfragen. Aber es wird auch ein Antworten der Welt und ein Hinterfragen der Kirche durch die Welt geben. Es muss also zu einer kommunikativen Bewegung kommen von der Welt zu Gott hin, von der Gesellschaft zur Kirche hin, von der Kultur zum christlichen Glauben hin.⁴⁴²

Offenheit als kritische Offenheit

Offenheit auf Seiten des christlichen Glaubens bedeutet nicht eine unkritische alles akzeptierende Offenheit. In einer Begegnung mit der Welt wird die christliche Botschaft zwar der Welt ausgesetzt. Die Welt soll aber die Aussagen christlicher Theologie nicht außer Kraft setzen⁴⁴³. Das gilt für die Inhalte christlicher Theologie. Das gilt besonders für die eschatologische Perspektive, die deren Inhalte bestimmt. Christliches Denken bringt von seiner Perspektive her seine Weltdeutung, seine Hoffnung auf Veränderung ein. Für das Gelingen einer Begegnung zwischen Christentum und säkularer Welt ist es wichtig, dass das Christentum seine Identität bewahrt.

Offenheit und Identität

Der Dialog mit der Welt, in dem sich die Welt für das Christentum und das Christentum für die Welt erschließen soll, hat eine dialektische Struktur. Der Dialog setzt einerseits Offenheit für die Welt voraus, andererseits kann die Kirche nur Gesprächsgegenüber sein, wenn sie die Bindung an ihre christologische Begründung wahrt. Christliche Theologie soll ihre Inhalte durchhalten, aber andererseits soll sie sich auf die Welt einlassen, denn Christus als der Gekreuzigte lässt sich auf die Wirklichkeit der Welt ein.

⁴⁴² „In diesem Ringen um die Wahrheit hat die christliche Kirche und Theologie keine privilegierte Position inne und kann sie kein Interesse daran haben, eine solche privilegierte Position für sich zu beanspruchen. Aber sie hat sich in dieser Pluralität zu artikulieren und, wenn möglich, zu bewähren. Das geschieht nicht dadurch, daß sie die christliche Botschaft möglichst militant und lautstark zu Gehör bringt, sondern ebenso deutlich wie hör- und gesprächsbereit. Nur so wird es zu einem wechselseitigen Verstehen kommen, zur Entdeckung von Gemeinsamkeiten und zur Bereitschaft, Differenzen zuzulassen und auszuhalten.“ W. Härle: Am selben Strang? 2000, S. 34.

⁴⁴³ Vgl. zur Balance zwischen Übersetzung und Bewahrung des Eigentlichen W. Joest: Gott will zum Menschen kommen 1977, S. 74ff.

Identität bedeutet Wissen um die eigene Prägung und die eigenen Inhalte. Erst im Bewusstsein der eigenen inhaltlichen Prägungen kann Religiosität in säkularem Umfeld wahrgenommen, auf religiösen Denkimplikate aufmerksam gemacht und können andere Positionen wertschätzend wahrgenommen werden.

Eine Schlüsselfrage in Hinblick auf das Thema Identität ist es, wie Identität sich bildet. Wenn die christliche Theologie ihre Inhalte bewahren soll, obwohl sie sich dem Gespräch mit der Welt aussetzt, setzt dies dann eine abgeschlossene Identität von Kirche voraus, bevor sie in eine Begegnung mit der nicht-kirchlichen Welt eintritt? Die Frage nach der Identität stellt die entscheidende Frage, ob christliches Denken von seiner Begründung durch die biblische Botschaft her im Dialog als eine abgeschlossene Größe erscheint, oder ob es im Dialog weiterhin wachsen und sich in der Begegnung weiterbilden kann.⁴⁴⁴ Wenn die christliche Botschaft für die Welt relevant sein will, so muss sie an die Lebensverhältnisse der Welt anknüpfen.⁴⁴⁵ Auch sie muss sich in einem ernst gemeinten Dialog verändern dürfen. Wo sich das christliche Denken verändern darf, ohne seine Identität einzubüßen, darin liegt eine der entscheidenden Fragen hinsichtlich des Weltverhältnisses des Christentums.

⁴⁴⁴ W. Sparn betont, dass das Christentum gerade darin, dass es konkrete Religion ist, dialogfähig ist. „Die Konkretion des Redens von Religion als Lebensbedingung des Glaubens, der zugleich ihr Kriterium ist, begründet diejenige Dialogfähigkeit, die jedenfalls das Christentum von sich selbst verlangen muß, sowohl im Blick auf die ihm selbst äußeren Religionen als auch im Blick auf das in seinem Wirkungsbereich sich ausdifferenzierende religiöse Leben.“ W.Sparn: Religion 1990, S. 111.

⁴⁴⁵ W. Härle führt aus, dass die Kirche und die Theologie gar nicht die Wahl haben, sich gegen eine Anknüpfung an die Gesellschaft und die Wissenschaft zu entscheiden, denn sie gehören unabänderlich zu dem Gesamtzusammenhang der Welt hinzu. W. Härle: Am selben Strang? 2000, S. 9ff.

Er bezieht sich auf das ‚Nein‘ Barths gegen Brunners Suche nach einem Anknüpfungspunkt für die Theologie im allgemein Menschlichen von 1934 und konstatiert, dass die von Barth gesehene Gefahr unbedingt ernst zu nehmen sei, aber gar nicht prinzipiell umgangen werden kann. Barths Position werde allerdings gerade dann beherzigt, wenn man dem Denkansatz Brunners und Tillichs folgend die „Öffnung“ und „Anknüpfung“ sucht. Die Frage nach dem ‚ob‘ eines „Anknüpfungspunktes“ verwandelt sich in die „Frage nach dem Wie der Verhältnisbestimmung“, ebd. S. 31. Das damit gegebene Ringen zwischen verschiedenen Weltanschauungen und Religionen um die Wahrheit ist unter der Bedingung der Endlichkeit nicht abschließbar, „weil erst dann, wenn wir die Wahrheit so erkennen, wie wir jetzt schon erkannt sind (1.Kor. 13,12) die Suche nach der Wahrheit an ihr endgültiges Ziel gekommen ist.“ Ebd. S. 34.

Respekt vor der Autonomie des Anderen – nicht Bevormundung

Die säkulare Welt ist von ihrer Selbstbestimmung her nicht auf das Christentum bezogen. Gerade diese Selbstbestimmung aber ernst zu nehmen, ist die Herausforderung an die Theologie. Christi Herrsein über die Welt gibt der Welt das Recht, rechtfertigt sie darin, theologische Aussagen zu hinterfragen. Andererseits soll die Theologie in der Begegnung mit der Welt ihre Identität bewahren, um ein Gesprächsgegenüber zu sein. Christliche Theologie begegnet also der Welt nicht neutral sondern bereits von christlich geprägter Erfahrung her. Wie kann die Theologie ihre Inhalte zur Geltung bringen, ohne wiederum die Welt zu bevormunden oder zu vereinnahmen?⁴⁴⁶

Zum Thema Autonomie ist um der Vermeidung von Missverständnissen willen zu ergänzen, dass sie sich nicht nur auf der kognitiven Ebene ausdrückt, sondern wie menschliche Sinnorientierung überhaupt, den ganzen Menschen betrifft. Gerade darum aber, weil Religion sowohl die kognitiven als auch die emotionalen und körperlichen, die sozialen und psychischen Dimensionen von Menschsein betrifft, ist die Frage, wie in der Begegnung zwischen Christentum und Welt die Autonomie von Menschen geachtet werden kann, besonders wichtig.⁴⁴⁷

Nicht neutraler Respekt vor der Autonomie – sondern Förderung der Mündigkeit

⁴⁴⁶ H.-M. Gutmann skizziert ein religiöses Handeln, das die Autonomie des Gegenübers achtet. „Unaufgebare Kompetenz im Habitus religiös Handelnder ist der Respekt vor der *Alltagsweisheit der Leute*, mit denen sie es zu tun haben. ReligionslehrerInnen, PfarrerInnen, kirchliche MitarbeiterInnen müssen Menschen, mit denen sie es zu tun haben, nicht beständig mit dem Gestus religiösen Führertums begegnen. Respekt zeigt sich vor allem in der Bereitschaft, an Anderen zu partizipieren und von Anderen zu lernen.“ H.-M. Gutmann: *Praktische Theologie im neuen Jahrhundert – nichts Neues?* 2002, S. 77.

⁴⁴⁷ Anregend für diese Frage sind die Auseinandersetzungen über Ethik in der Psychiatrie, in denen gerade das Thema der Patientenautonomie eine große Rolle spielt.

Vgl. auch M.C. Nussbaum: *Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge* 2002 und dies.: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben* 1999. Vgl. ebenfalls S. Benhabib.: *Selbst im Kontext* 1995. Benhabib plädiert in Wahrnehmung des biographischen Kontextes und Anlehnung an Jürgen Habermas‘ und Hannah Arendts republikanisches Politikverständnis für Orte der „Macht im positiven Sinn“ und für ein gemeinschaftliches Handeln, das durch „Rede und Überzeugung“ koordiniert wird. Ebd. S. 102.

Bei der Begegnung zwischen Christentum und säkularer Welt geht es nicht um einen neutralen unbeteiligten Respekt vor der Autonomie der Welt. Das lenkt die Aufmerksamkeit auf drei Aspekte.

1. Bonhoeffer plädiert dafür, dass die Welt „besser verstanden werden (müsse), als sie sich selbst versteht.“⁴⁴⁸ Wie kann die Theologie die Welt besser verstehen als sie sich selbst versteht, ohne sie zu bevormunden oder zu vereinnahmen?

Zur Beantwortung dieser Frage ist es entscheidend, wie Autonomie verstanden wird. Hier ist es hilfreich, unterschiedliche Bedeutungen von Autonomie zu unterscheiden. Zum einen ist Autonomie eine philosophische Wesensbestimmung des Menschen, die ihm zugeschrieben wird. Seit der Aufklärung gilt für den Menschen, dass er autonom ist, dass er ‚Autonomie hat‘. Zum zweiten ist Autonomie eine Sollbestimmung der Aufklärung. Der Mensch soll autonom sein.⁴⁴⁹ Eine dritte Bedeutungsebene von Autonomie ist die der individuellen Ausbildung und Entwicklung von Autonomie im Sinne von Mündigkeit, Sprachfähigkeit. Wenn Mündigkeit nicht einfach als Definition von Menschsein in Konsequenz der Forderungen der Aufklärung konstatiert wird, unabhängig von den realen Erfahrungskontexten, sondern wenn Autonomie als Zielbegriff verstanden wird, zu dessen Annäherung wir Menschen gefördert werden müssen, und zwar nicht nur kognitiv, beinhaltet dann bereits solche Förderungsabsicht ein paternalistisches Verständnis von Autonomie?⁴⁵⁰ Wie kann verhindert werden, dass das Fördern von Mündigkeit sich nicht in die Vereinnahmung und Beherrschung der Unmündigen verkehrt?⁴⁵¹ Suggestiert der Gedanke der Herrschaft Christi, der im theologischen

⁴⁴⁸ WE S. 172.

⁴⁴⁹ Vgl. Kants berühmten Satz: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne die Leitung eines anderen zu bedienen.“ Einleitungssatz aus Kants Schrift „Was ist Aufklärung?“ von 1784.

⁴⁵⁰ Interessant in dem Zusammenhang ist es, dass in der medizin-ethischen Diskussion zum Thema Autonomie gerade diese Frage bewegt wird, wie Autonomie und Fürsorge sich zu einander verhalten. Eine sehr einleuchtende Aussage dazu stammt von Theda Rehbock, die Autonomie nur in Verbindung mit Fürsorge recht verstanden sieht. Vgl. T. Rehbock: Autonomie-Fürsorge-Paternalismus 2002, S. 131ff.

⁴⁵¹ Vgl. auch hier M.C. Nussbaum: Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge 2002 und dies.: Gerechtigkeit oder Das gute Leben 1999. Vgl. ebenfalls S. Benhabib: Selbst im Kontext 1995.

Denken Bonhoeffers gerade den Respekt vor der Mündigkeit der Welt begründet, bereits eine Bevormundung? Hier liegt die zentrale Bedeutung des Paradoxes der *theologia crucis*, dass Christus seine Herrschaft gerade durch Ohnmacht, Dienst und Kreuz ausübt. Dieses immer wieder zu reflektieren, ist die theologisch geforderte Haltung, um der Gefahr, die Welt zu bevormunden, zu entgehen.⁴⁵² Die Welt besser verstehen, als sie sich selbst versteht, würde bedeuten, ihr da, wo ihre Mündigkeit sie vor schwere Entscheidungs- und Gestaltungssituationen stellt, zu helfen, um zur Sprache zu kommen.

2. Menschen sollen religiös nicht dadurch bevormundet werden, dass sie theologisch in ihrer Schwäche, in existenziellen Grenzsituationen ausgenutzt werden.⁴⁵³ Das darf aber im Dialog mit der Welt nicht dazu führen, für Menschen an den Abgründen und Grenzen menschlichen Lebens kein Gesprächspartner zu sein. Denn gerade hier, an den existentiellen Grenzen, darauf machen Paul Tillich und Rudolph Bultmann in je eigener Weise aufmerksam, sind Menschen auf Begleitung angewiesen, um ihr Leben zu deuten und zu leben. Den Menschen an den Grenzen ihres Lebens oder in der Mitte des Lebens zu begegnen, ist also keine Alternative. Sondern der christliche Glaube ist gerade dann ein respektvoller Gesprächspartner, der die Schwäche seines Gegenübers nicht ausnutzt, wenn er den Menschen sowohl in den alltäglichen Situationen, die auch für sich immer Grenzsituationen sind, als auch an den existentiellen Grenzen begegnet.
3. Der Dialog mit der säkularen Welt ist nicht nur eine verbale Begegnung sondern umfasst auch das Handeln. Sprechen und Tun gehören zusammen. Eine Kirche, die der säkularen Welt ihren solidarischen Beitrag in der Gestaltung gesellschaftlichen Lebens verweigert, nimmt deren Mündigkeit nicht ernst.⁴⁵⁴

⁴⁵² Vgl. dazu Gianni Vattimo, der eine vom Kreuz Christi her bestimmte Theologie als „schwaches Denken“ bezeichnet. G. Vattimo: *Glauben-Philosophieren* 1997, S. 27.

⁴⁵³ D. Bonhoeffer: WE S. 172f.

⁴⁵⁴ Feil spricht von der ethischen Dimension in der Theologie Bonhoeffers, in der das Tun konstitutive Bedeutung für das Denken hat. E. Feil: *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers* 1971, S. 111.

Er sagt über das Verhältnis von theologischer Theorie und ethischer Praxis im Denken Bonhoeffers, das Wagnis des Tuns könne durch die Reflexion nicht vorweg genommen werden, der Mensch müsse im

Wertschätzung

Ohne die Wertschätzung des Anderen kann es kein gelingendes Gespräch mit ihm geben.⁴⁵⁵ Das Thema ‚Wertschätzung der säkularen Welt durch die christliche Theologie‘ betrifft zum Beispiel die Akzeptanz von Formen einer sich als nicht-christlich verstehenden Religiosität als Ausdruck ernst zu nehmender geistiger Orientierung. Heutige säkulare geistige Prägung ist kaum bewusster Atheismus, kaum ‚saubere‘ Autonomie im Sinne der Aufklärung. Heutige Religiosität bzw. Religionslosigkeit ist durchsetzt mit unreflektierten Resten christlicher Prägung, mit emotionalen Resten deistischer Religiosität unterschiedlicher Zuordnung. Sie zeigt „eine Fülle von unterschiedlichen, teils unverträglichen Bedeutungszuschreibungen ..., die alle, in wie verschobener und deformierter Weise auch immer, innerhalb der christlichen Überlieferung ihren Ursprung haben ...“.⁴⁵⁶

Lichte eschatologischer Hoffnung auch auf die Gefahr der Schuld hin handeln, ohne sich durch Denken absichern zu können. Intellektuelle Redlichkeit zeige sich letztlich im Tun. Vgl. ebd. S. 124. 204, vgl. auch D. Bonhoeffer: Ethik 1992, S. 137ff und WE S. 191ff.

⁴⁵⁵ Friedrich Engels schreibt an die arbeitenden Klassen Großbritanniens: „Mir war es um mehr zu tun, als um die nur abstrakte Kenntnis meines Gegenstandes, ich wollte euch in euren Behausungen sehen, euch in eurem täglichen Leben beobachten, mit euch plaudern über eure Lebensbedingungen und Schmerzen...“ Damit beschreibt Engels seinen Weg der Theoriefindung über die teilnehmende Beobachtung. Dies könnte als eine Regel ethischer Theoriebildung lauten: eine ethische Theorie setzt voraus, dass diese Theorie diejenigen wertschätzt, in deren Leben sie eine Rolle spielen soll. F. Engels: An die arbeitenden Klassen Großbritanniens 1845, 1970, S. 229.

⁴⁵⁶ J. Matthes: Wie erforscht man heute Religion? 1990, S. 133.

Heutige ‚plurale‘ Religiosität hat, so ließe sich mit W. Joest sagen, Anteil an der geistigen Landschaft unserer Zeit und unserer Kultur. Joest spricht vom „geistigen Schicksal“, das die einzelnen umschließt. W. Joest: Gott will zum Menschen kommen 1977, S. 100.

Vgl. auch Feil, der von einem geistesgeschichtlichen Religionsverständnis Bonhoeffers spricht. E. Feil: Die Theologie Dietrich Bonhoeffers 1971, S. 346. 349. 352.

Falk Wagner betont darüber hinaus, dass die Theologie neben der Begegnung mit religiösen Größen in anderen Kulturen mit der „Pluralität von divergierenden Religionskulturen in der eigenen Gesellschaft“ konfrontiert ist. F. Wagner: Artikel Religion II Theologiegeschichtlich und systematisch-theologisch, TRE Bd. 28, S. 522-54.

Die Begegnung mit der Welt bedeutet für christliche Theologie in der Nachfolge Christi, einer wie auch immer religiösen oder halbreliösen oder nicht-religiösen Welt zu begegnen, weil sie die Welt ist, auf die Gott sich eingelassen hat.⁴⁵⁷

Das Wahrnehmen von Erfahrungskontexten

Die christologisch begründete Wertschätzung der Welt regt auch eine Reflexion über den Nutzen induktiven Arbeitens an, um eine konkrete Begegnung zwischen christlicher Theologie und säkularer Welt zu ermöglichen.⁴⁵⁸ Wenn die Theologie sich vernehmend nicht nur gegenüber Gottes Wort sondern auch gegenüber der Welt als der Welt Gottes verhält,⁴⁵⁹ dann ergibt sich daraus Wachstum und Entwicklung für die Theologie. Das heißt: Das Wahrnehmen von Erfahrungswelt ist Teil der theologischen Arbeit, nicht nur, um den Gott der Bibel zu verkündigen, sondern auch, um die Welt selber recht zu verstehen.

Der Dialog mit der innerkirchlichen und der säkularen Welt ist Teil der theologischen Theoriebildung, weil Theorie ohne Praxisbezug abstrakt ist. Die Theologie begegnet, wenn sie der Welt begegnet, realen Menschen in ihrer je konkreten Lebenssituation, und damit ebenfalls ihrer wie auch immer sich manifestierenden Religiosität.

Das empirische Wahrnehmen, die Integration alltäglicher Erfahrung in die theologische Theoriebildung hat theologische Gründe. Sie ist nicht nur deshalb sinnvoll und notwendig, weil normative Aussagen keinen allgemein unhinterfragten Geltungsbereich mehr haben oder weil theoretische Behauptungen ohne Kontextbezug nicht relevant sind, sondern die Beziehung von Theorie und Alltagserfahrungen ist für die Theologie christologisch begründet. Darüber hinaus ist die Wahrnehmung konkreter Erfahrungskontexte aber auch deshalb unumgänglich für ein gesellschaftsrelevantes theologisches Reden, weil konkrete Lebenskontexte und konkrete gesellschaftliche Strukturen oft ein anderes Bild zeigen als gesetzliche Normen und theoretische

⁴⁵⁷ „Gott liebt die Welt. Nicht einen Idealmenschen, sondern den Menschen, wie er ist, nicht eine Idealwelt, sondern die wirkliche Welt.“ D. Bonhoeffer: Ethik 1966, S. 75f.

⁴⁵⁸ „Nur wenn man das Leben und die Erde so liebt, daß mit ihr alles verloren und zu Ende zu sein scheint, darf man an die Auferstehung der Toten und an eine neue Welt glauben.“ D. Bonhoeffer: WE S. 88.

⁴⁵⁹ Vgl. C. Frey: Theologische Ethik 1990, S. 179.

Betrachtungen.⁴⁶⁰ Autonomie zum Beispiel ist, wie bereits ausgeführt, nicht deshalb schon Alltagsrealität, weil sie seit der Aufklärung dem Menschsein zugeschrieben wird. Sondern Autonomie muss eingeübt und strukturell ermöglicht werden. Ähnliches gilt zum Beispiel für das Thema der Gleichberechtigung. Mann und Frau leben nicht schon deshalb gleichberechtigt, weil dies im Grundgesetz so verankert ist. Menschen auf der Basis von Gesetzen und Normen zu begegnen oder sie in ihren konkreten Lebenskontexten wahr zu nehmen, kann über die Relevanz einer Begegnung entscheiden.

Solidarische Zeitgenossenschaft

Die Kirche und die Welt stehen gemeinsam unter dem Kreuz. Sie stehen damit gemeinsam unter der christlichen Botschaft. Sie stehen ebenfalls gemeinsam in den Ereignissen und Anforderungen der Geschichte. Aus beiden Gründen sollte die Kirche die Verbündete der säkularen Gesellschaft sein. Das bedeutet vor allem, die Kirche sollte Verbündete der Welt in sozialen Fragen sein. Keinesfalls darf die Kirche sich dem gemeinsamen Sorgen um ein gelingendes gesellschaftliches Leben entziehen. Die Kirche sollte sich in der Welt ganz konkret Verbündete suchen, um die Gesellschaft human zu gestalten. Sie soll das Gelingen und das Scheitern bei der humanen Gestaltung der Gesellschaft mit der säkularen Gesellschaft teilen. Die Solidarität der Kirche mit der Gesellschaft wird sich auch darin ausdrücken, dass das Bemühen um eine Orientierung in der komplexen Landschaft von geistigen und religiösen Konzepten

⁴⁶⁰ Auch wenn die Inhalte der christlichen Botschaft, die sie vermitteln will, nicht von der aktuellen Situation der Menschen abhängig sind, so ist dennoch eine überzeugende Vermittlung dieser Inhalte davon abhängig, in welche Situation der Adressaten sie hineingesprochen wird. Das sorgfältige Wahrnehmen von Erfahrungskontexten ist wichtig, um die aktuelle Bezugssituation theologischen Redens zu kennen und nicht einen fiktiven Bezugspunkt zum gesellschaftlichen Adressaten von Glaubensaussagen zu machen. J. Scharfenberg sagt anlässlich von Luckmanns Stichwort der „Relevanzkrise“ der religiösen Aussage: „Hier kann das Bemühen darum, sich immer neu ‚auf der Höhe der Zeit‘ aufzuhalten, zu einem unglücklichen Hase-Swinigel-Wettlauf verführen, weil der ‚moderne Mensch‘, den zu treffen seit dem Liberalismus zu den Grundfragen der Praktischen Theologie zu gehören scheint, die unangenehme Eigenschaft aufweist, sich immer anderswo aufzuhalten als da, wo ihn das theologische Sprachgeschehen aufzustöbern bemüht ist.“ J. Scharfenberg: *Rechtfertigung und Identität* 1983, S. 234.

und Wertungen ernst genommen und gewürdigt wird und die Kirche sich dort als Gesprächspartnerin bereit hält.⁴⁶¹

Solidarische Zeitgenossenschaft immer als kritische Zeitgenossenschaft

Solidarität beinhaltet gerade um der Wertschätzung des Anderen willen, eine wache, kritische Haltung. Die Kirche sollte z.B. den Anspruch auf Mündigkeit der Welt unterstützen, und, wenn möglich, Mündigkeit dort fördern, wo sie sich noch nicht entfalten konnte. Eine solidarische und zugleich kritische Zeitgenossenschaft betrifft auch das Thema Religiosität. Die Kirche sollte das Anliegen der Welt, religiös selbstbestimmt zu sein, respektieren, und zugleich darauf aufmerksam machen, dass gelingende Selbstverantwortung religiös aufgeklärte Selbstverantwortung ist. Die Kirche wird auch in der Auseinandersetzung um die für unsere Gesellschaft gültigen Werte ihre Wertvorstellungen kritisch einbringen.⁴⁶²

Sprache

Zur strukturellen Ermöglichung des Dialoges mit der Welt gehört seine kommunikative Gestalt. Entscheidend für das Gelingen eines Dialoges ist die Sprache. Denn sowohl Bevormundung oder Missachtung als auch Respekt oder Förderung eines anderen Menschen geschehen maßgeblich durch die Sprache.

1. Die Theologie muss um ihrer Begegnung mit der Welt willen ihrer eigenen Sprache große Sorgfalt schenken und sie auf ihre ermutigenden, stärkenden und verheißenden Möglichkeiten hin befragen. Ein Verstehensschlüssel sind vielleicht die beiden Worte ‚Herablassung‘ und ‚Sich-Einlassen‘. Hier ist es wichtig, sich in der Interpretation des Hymnus Phil. 2, 5-11 der Bedeutungsspanne zwischen „Gott hat sich herabgelassen“ und „Gott hat sich eingelassen“ bewusst zu sein. Die Theologie wird darauf achten müssen, ob sie sich sprachlich zur Welt herablassend oder sich einlassend verhält.
2. Die Autonomie eines anderen Menschen ernst zu nehmen, seine Mündigkeit zu fördern, bedeutet ganz konkret, dass man ihm hilft, sich zur Sprache zu bringen.

⁴⁶¹ Vgl. z.B. R. Sachau: Weiterleben nach dem Tod? 1998.

⁴⁶² Vgl. H.- M. Gutmann: Spiritualität und populäre Jugendkultur 2004, S. 4.

4.2.1 Fazit

Auf der vom Christentum geglaubten Basis, dass die Welt von Gott akzeptiert, geliebt und in Christus erlöst ist, soll ein Diskurs stattfinden, in dem Christen und Nichtchristen ihre Überzeugungen und Absichten in Bezug auf die Werte menschlichen Lebens miteinander teilen. Dieser Diskurs orientiert sich daran, dass es tatsächlich zu einem gegenseitigen Kontakt zwischen den Gesprächspartnern kommt. Die Kirche, die christliche Theologie und die einzelnen Christen stellen ihre Gedanken zur Verfügung und werben inhaltlich überzeugend für die daraus resultierenden Handlungs- und Entscheidungsvorschläge. Sie werden die säkularen Stimmen befragen und selber ihrerseits Fragen und Anregungen aus der säkularen Welt ernst nehmen. Das Ziel dieses Dialoges ist eine gemeinsame Gestaltung der Welt und ihrer Strukturen in solidarischer und zugleich kritischer Zeitgenossenschaft.

Bedeutung dieser Dialogkonturen für ein Gespräch mit der säkularen Gesellschaft über Hoffnung

Die hier in Nachzeichnung der Gedanken D. Bonhoeffers skizzierte Diskursstruktur ist Voraussetzung dafür, mit nichtkirchlichen Menschen über Hoffnung ins Gespräch zu kommen und aus gemeinsamen Hoffnungen heraus an der Gestaltung des Lebens und der Welt zu arbeiten.

Bonhoeffer hat aus seinen Überlegungen zu einem Gespräch zwischen der Kirche und der mündigen Welt das Thema Religiosität explizit aussparen wollen, um die Religiosität nicht zu einer Anknüpfungsbedingung für ein Gespräch zu machen. Letztlich ist diese Tabuisierung des Themas Religion voluntativ und wird nicht durchgehalten. Denn Bonhoeffer hat seine Überlegungen über ein angemessenes Gespräch mit der „mündigen Welt“ aus seinen eigenen religiösen Überzeugungen heraus entwickelt. Das Thema der Gottesbeziehung ist für die Kirche unumgänglich. Und ebenfalls stellt sich die Frage der Gottesbeziehung auch von Seiten der Gesprächspartner, da Religiosität in unserer heutigen Gesellschaft, wie an den dokumentierten Interviews mit Mitarbeitern aus Krankenhäusern anschaulich wird, in unterschiedlichen Formen lebendig ist.

Im Folgenden sollen beispielhaft einige theologische Vorschläge, die sich mit der Begegnung von Christentum und säkularer Welt gerade im Rahmen von Religiosität

befassen, skizziert und dann daraufhin befragt werden, inwiefern sie Bonhoeffers Überlegungen teilen, korrigieren oder ergänzen. Die unterschiedlichen Gedankengänge sollen in Hinblick auf das Thema der Begegnung zwischen Christentum und nichtchristlicher Welt kurz dargestellt werden, um ihre jeweiligen Gedanken wahrzunehmen. Im Anschluss daran sollen die Fragen, die hinsichtlich des betreffenden Ansatzes offen bleiben, genannt werden. Zusammenfassend sollen die Vorschläge miteinander in Beziehung gesetzt werden.

4.3 Karl Rahners Reden vom anonymen Christentum

Rahners Theologie ist deshalb von Interesse, weil Rahners Theorie des anonymen Christentums scheinbar nahe bei Bonhoeffers Anliegen der nicht-religiösen Interpretation angesichts einer mündigen Welt liegt. In mancher Hinsicht trifft das auch zu. Aber es gibt gravierende Unterschiede, die für das Verständnis des Themas ‚Begegnung zwischen Kirche und Welt‘ wichtig sind. Die Unterschiede liegen einerseits darin, dass Rahner eine wesensmäßige religiöse Disposition des Menschen, die anthropologische Grundannahme, der Mensch sei wesensmäßig religiös, voraussetzt. Andererseits bezieht Rahner als katholischer Theologe sein Denken auf die Kirche als Heilsvermittlerin.

Rahners Theorie soll kurz skizziert werden. Er hat seine Theorie des „anonymen Christen“ mehrfach ausgeführt. Ich beziehe mich hauptsächlich auf Schriften zur Theologie Bd. VI „Die anonymen Christen“, Bd. VIII „Atheismus und implizites Christentum“, Bd. IX „Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche“, Bd. X „Bemerkungen zum Problem des ‚anonymen Christen‘“ und „Grundkurs des Glaubens“, „Sämtliche Werke“ Bd. 26, weiterhin auf vereinzelte Abhandlungen.

Angelegt ist das Thema nach Nikolaus Schwerdtfeger bereits 1937. In Rahners religionsphilosophischem Werk „Hörer des Wortes“ ist es „zum Greifen nahe“⁴⁶³. Bereits dort entfaltet Rahner das Rezeptive des Glaubens, die „hinnehmende Geistigkeit“, und beschreibt in transzendentaler Analyse der Seinsfrage auf ihre ontologischen Voraussetzungen hin den Menschen als offen auf das göttliche Sein. Aber hier hängt Rahner noch an dem Gedanken, dass die Rezeptivität des Menschen

⁴⁶³ N. Schwerdtfeger: Gnade und Welt 1982, S. 67f.

grundsätzlich im Rahmen der katholischen Kirche zu verstehen ist.⁴⁶⁴ Die universale Öffnung seines Denkens, die allerdings auf die Kirche bezogen bleibt, geschieht erst später und wird nach meiner Beobachtung erst in „Die anonymen Christen“⁴⁶⁵ explizit ausgeführt.

Anlass und Intention

Anlass für Rahners Theorie ist die Frage, ob all die Menschen, die sich nicht zum christlichen Glauben bekennen, der Heillosigkeit und Verwerfung Gottes preisgegeben sind. Seine Frage gilt besonders für heutige Menschen. Denn immer weniger Menschen werden getauft. Das Christentum wird zunehmend zu einer Minderheit. Fallen alle heutigen nichtchristlichen Menschen aus dem Heil heraus? Die Frage nach dem Heil gilt ebenso für die Zeit ante Christum natum. Die Menschen, die vor der Geburt Jesu gelebt haben, konnten mit seiner Kirche gar nicht in Berührung kommen. Rahner sieht die Nicht-Christlichkeit der Welt als Heilsproblem. Sein Gedanke des anonymen Christentums entspringt der Voraussetzung, dass das Heil der Menschen an das Gnadenhandeln der Kirche gebunden ist. Zu einem übernatürlichen Heilsziel gelangt der Mensch nur durch die göttliche Gnade, die durch Christus offenbart ist und die der Mensch nach herkömmlicher katholischer Lehre nur in der Gemeinschaft der Kirche, nur durch ihre Vermittlung der göttlichen Gnade in den Sakramenten erlangt. Da die Kirche in ihrem Wirkungsbereich beschränkt ist, geht es darum, ob alle, die der Kirche nicht angehören, des Heiles verlustig gehen.⁴⁶⁶ Rahner weigert sich, das zu glauben.⁴⁶⁷ Er macht geltend, dass der Heilswille Gottes universal ist und darum auch außerhalb der Kirche gilt. Aber da die Erlangung des Heiles durch den Kontakt mit der Kirche geschieht, muss die Kirche die Menschen außerhalb ihrer Grenzen erreichen. Die Menschen, die anders denken und glauben, fordern das Christentum zu einem auch für sie verständlichen Reden heraus und zu einer Theologie, die die anders denkenden Menschen in das christliche Heil einbezieht. „Die bleibende Koexistenz des Atheismus mit einem Theismus und besonders mit dem christlichen Gottesglauben fordert von uns

⁴⁶⁴ Ebd. S. 68f.

⁴⁶⁵ K. Rahner: Schriften zur Theologie Bd.VI 1968.

⁴⁶⁶ Vgl. ebd. S. 90ff.

⁴⁶⁷ Vgl. W. Joest: Fundamentaltheologie 1974, S. 91.

auch die Entwicklung einer Theologie eben dieses Atheismus und unserer Koexistenz mit ihm⁴⁶⁸.

In der Theorie vom anonymen Christen wird der Universalität des Christentums denkerisch Rechnung getragen. „Wenn das Christentum Christus ist, die absolute Tat Gottes am Menschen, dann kann das Christentum und so die Kirche auf den Anspruch eines Absolutheitscharakters und eine universale Sendung nicht verzichten.“⁴⁶⁹ Der Satz: *extra ecclesium nulla salus* soll nicht aufgehoben sondern in seiner wahren Bedeutung erschlossen werden.

Rahners Intention ist durchgängig eine missionarische.⁴⁷⁰ Er will durch sein Denken die Nichtchristen wieder in das Heil hineinholen. Die Universalität des göttlichen Heilshandelns ist für Rahner im Prinzip weiterhin an die Kirche gebunden. Kirche und Welt stehen trotz Rahners Öffnung zur Welt hin in einem Innen-Außen-Verhältnis.⁴⁷¹

Die Ermöglichung der Rede vom anonymen Christentum

Für Rahner gibt es zwei Ansätze der Ermöglichung für seine Theorie vom anonymen Christen. Die eine Seite ist Gottes Seite. Von Gott her liegt die Ermöglichung der Theorie vom anonymen Christen in seinem allgemeinen Heilswillen, der will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen (1 Tim 2,4). Die Hineinnahme der Nichtchristen in das Heilshandeln Gottes ist für Rahner im Handeln Christi selbst begründet. Jesus grenzt nicht aus sondern lädt ein. Nach Rahners

⁴⁶⁸ K. Rahner: Kirche und Atheismus 1981, S. 4.

⁴⁶⁹ K. Rahner: Schriften zur Theologie, Bd. VIII 1967, S. 339. Jüngel beurteilt Rahners Theorie vom anonymen Christen als Versuch, „das Menschsein des Menschen im Horizont des Evangeliums zu interpretieren“. E. Jüngel: *Extra Christum nulla salus – Als Grundsatz natürlicher Theologie* 1976, S.127. Nach Fries besteht die Intention Rahners darin, „das Christliche in seinen Perspektiven, Dimensionen, Erstreckungen und Konsequenzen“ ernst zu nehmen. H. Fries: *Der anonyme Christ - Das anonyme Christentum* 1976, S. 28.

⁴⁷⁰ Rahner lehnt sich an das *Lumen Gentium* 1 an und betont, dass nicht im Zentrum der Theorie des anonymen Christen stehen soll, wer gerettet wird, sondern wer rettet, nämlich Jesus Christus. Vgl. H. Fries: *Der anonyme Christ* 1976, S. 35.

⁴⁷¹ Ein anderes Bild Rahners für die Kirche ist das Bild des „Vortrupps“. Rahner wünscht sich die Kirche als „Vortrupp derer, die auf den Straßen der Geschichte in das Heil Gottes und in seine Ewigkeit hineinwandern.“ K. Rahner: *Schriften zur Theologie* Bd.VIII 1967, S. 34f.

Beobachtung wird der Satz „Wer nicht gegen uns ist, ist für uns“ (Mk 9,40) zu selten zitiert im Vergleich zu seinem Gegensatz Mt 12,30, dass Jesus hat sich mit den ‚Geringsten‘ identifiziert hat. Darin begegnet die Kenosis Gottes. Einen starken Anhalt für seine Gedanken zum anonymen Christen findet Rahner in den Gerichtsreden Jesu. Denn hier wird auch das menschliche Handeln, das sich zwar nicht explizit auf Jesus richtet, aber allgemein ein Handeln an den Hilfsbedürftigen ist, von Jesus als ein Handeln an ihm selbst gedeutet - „habt ihr mir getan“ oder „habt ihr mir nicht getan.“ (Mt 25, 35-45)⁴⁷²

Die andere Seite der Ermöglichung liegt beim Menschen, und zwar in der Auffassung, dass der Mensch seinsmäßig auf Gott bezogen ist, auf Gott als das unergründliche und umfassende Geheimnis des Menschen selbst. Von dieser Dimension seines Menschseins kann der Mensch nicht absehen ohne Verleumdung und Verfremdung seiner selbst. Der Mensch ist nach dem II. Vatikanum ‚grenzenlos Fragender‘, ‚Hörer des Wortes‘, des Wortes, in dem Gott sich selbst und das Geheimnis seines Willens offenbart.⁴⁷³

Die Religionen sind Ausdruck der Verwiesenheit des Menschen über sich selbst hinaus an die ihn übersteigende und ihn begründende Transzendenz, die namenlos ist und zugleich viele Namen hat. Diese Dimension gehört essentiell zum Menschen. Sie ist eine transzendente Verwiesenheit auf Gott. Der Mensch hat eine elementare „metaphysische Bedürftigkeit“.⁴⁷⁴ Gott ist nicht ein bloß von außen kommender Gegenstand, der „vorher einmal schlechterdings nicht gegeben wäre“, sondern er ist „immer schon verborgen als unendliches, asymptotisch angezieltes, überwesentliches und gerade so auch den Vollzug des Geistes bedingendes Ziel schweigend im Dasein des Menschen anwesend.“⁴⁷⁵ Schwedtfeger zitiert zur Erläuterung dieses Gedankens Blaise Pascal: „Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht gefunden hättest.“⁴⁷⁶

⁴⁷² Vgl. H. Fries: Der Anonyme Christ 1976, S. 33.

⁴⁷³ Vgl. H. Fries: Der Anonyme Christ 1976, S. 30.

⁴⁷⁴ K. Rahner: Utopie und Realität 1983, S. 423.

⁴⁷⁵ K. Rahner: Im Heute glauben 1965, S. 47f.

⁴⁷⁶ B. Pascal: Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensees) 1963, S. 244, zitiert in: N. Schwedtfeger: Gnade und Welt 1982, S. 374.

Die Grundverwiesenheit des Menschen auf Gott kommt besonders in der Hoffnung der Menschen zum Ausdruck. „Wir sind immer die, die über sich hinaus sind.“⁴⁷⁷ Die Hoffnung greift auf Jesus Christus vor. Sie gehört zu „den notwendigen und unaufhebbaren Strukturen des erkennenden Subjekts selbst und ist als „transzendente Erfahrung die Erfahrung der Transzendenz“.⁴⁷⁸ Mit dieser Erfahrung der Grundverwiesenheit ist nach Rahner ein ursprüngliches, einer expliziten religiösen Wirklichkeit vorausgehendes Wissen um Gott gewährt.⁴⁷⁹

Auch das menschliche Erkennen ist transzendental auf Gott bezogen.⁴⁸⁰ Das aktuelle Erkennen wird in seinem „metaphysischen Wesen“ begriffen und zwar so, dass das menschliche Erkennen auf einer letzten Konnaturalität zwischen Erkennendem und Erkanntem beruht. Durch sie besteht eine Hinbeziehung des Erkennens auf das Objekt, das sich selbst zu erkennen gibt, also auf Gott, wie er sich in Jesus Christus offenbart.⁴⁸¹

⁴⁷⁷ K. Rahner: Theologie der Zukunft 1971, S. 79.

⁴⁷⁸ K. Rahner: Grundkurs des Glaubens 1999, S. 26.

⁴⁷⁹ Vgl. N. Schwerdtfeger: Gnade und Welt 1982, S. 347.

⁴⁸⁰ K. Rahner : Im Heute glauben 1965, S. 49.

⁴⁸¹ Vgl. N. Schwerdtfeger: Gnade und Welt 1982, S. 104ff.

Jüngel erwidert kreuzestheologisch, für Rahner liege in der transzendentalen Bezogenheit des Menschen und seines Erkennens auf Gott hin die Ermöglichung seines Redens vom anonymen Christentum. Dadurch ist Gott für den Menschen gewissermaßen ‚selbst-verständlich‘. Jüngel entgegnet, Gottes Offenbarung im Kreuz stelle aber gerade das Selbstverständliche in Frage. Das Heil des Menschen ist an die Geschichte Christi von Kreuz und Auferstehung gebunden. Diese nicht selbstverständliche Geschichte hat ontologische Qualität. Darin ist der Mensch, ist menschliches Leben von Gott her gerechtfertigt, dass die Rechtfertigung des Menschen durch die Geschichte Jesu Christi in Kreuz und Auferstehung schon geschehen ist. Deshalb geschieht nach evangelischem Glauben Rechtfertigung nicht substantial, nicht vermittelt durch die Kirche. Sie entscheidet nicht über Heil oder Verlorenheit. Jüngel sagt sogar, es könne keine Selbstzerstörung durch den Widerspruch des Menschen gegen seine Bejahung durch Gott geben. „Sünde bleibt deshalb ein Versuch, der sich nicht vollenden läßt“.⁴⁸¹ E. Jüngel: Extra Christum nulla salus 1976, S. 138.

Auch v. Balthasar hat Rahner vorgeworfen, dass er die kritische Bedeutung des Kreuzes nicht ernst nehme. H.U. v. Balthasar: Cordula oder der Ernstfall 1968. Vgl. auch H. Fries: Der Anonyme Christ 1976, S. 44ff. Fries weist darauf hin, dass Rahner an manchen Stellen sehr wohl der Infragestellung durch das Kreuz Rechnung trägt. Denn er versteht das Kreuz konträr zu menschlichen Entwürfen, es ist Torheit

Diese Behauptung unterstreicht Rahner sowohl durch Hinweise auf die Tradition christlichen Denkens als auch durch Hinweise auf die Deutung der griechischen Mythen durch die Kirchenväter. Wenn Jesus der Weg genannt wird, dann folgt daraus für Rahner nicht, dass alle anderen Wege Irrwege sind.⁴⁸² Aber die anderen Wege führen letztlich alle zu Christus. Im Pluralismus des geistigen Lebens findet der christliche Glaube viele Anknüpfungspunkte. Gerade nach „katholischer antifideistischer Lehre“ speist sich der christliche Glaube „aus vielen Quellen“.⁴⁸³

Nicht jeder ‚weltliche‘ Mensch ist nach Rahner ein anonymer Christ. Das Kriterium der Abgrenzung, wer ein anonymer Christ sei und wer nicht, liegt für ihn in der gehorsamen Treue zum eigenen Gewissen.⁴⁸⁴ Rahner setzt als Bestimmung dafür, wer ein anonymer Christ sei, das christusgemäße Gewissen voraus, das essentiell zum Menschsein gehört.

Der Heilswille Gottes kann von den Menschen, obwohl sie durch das ‚übernatürliche Existential‘ auf Glauben hin konstituiert sind, angenommen oder abgelehnt werden.⁴⁸⁵ Auch wenn jeder Mensch durch das übernatürliche Existential des objektiven Erlöstseins realontologisch bestimmt ist, ist er dadurch noch nicht subjektiv gerechtfertigt. Deshalb unterscheidet Rahner zwischen schuldigen Ungläubigen, die sich in vollem Bewusstsein der existentiellen Konsequenz dem Angebot Gottes verweigern und unschuldigen Atheisten.

Die „geheimnisvolle Existenz“ der „schuldlosen Atheisten“ nennt Rahner nicht nur anonymen Gottsglauben, sondern „anonymes Christentum“.⁴⁸⁶ Denn die essentielle religiöse Ausrichtung der Menschen ist nicht nur auf Gott sondern auch auf den

und Ärgernis, so dass das Christliche auch als Frage, als Gesetz, als Widerspruch begegnet. H. Fries: Der Anonyme Christ 1976, S. 34. Schwerdtfeger hingegen macht darauf aufmerksam, dass bei Rahner das Verständnis des Kreuzes als Verhüllung und Entstellung eher im Hintergrund ist. N. Schwerdtfeger: Gnade und Welt 1982, S. 380.

⁴⁸² Vgl. H. Fries: Der Anonyme Christ 1976, S. 34f.

⁴⁸³ K. Rahner: Im Heute glauben 1965, S. 19.

⁴⁸⁴ Vgl. z.B. K. Rahner: Schriften zur Theologie Bd.VI. 1969, S. 547. 559.

⁴⁸⁵ Vgl. H. Fries: Der Anonyme Christ 1976, S. 32f.

⁴⁸⁶ K. Rahner: Kirche und Atheismus 1981, S. 10. Vgl. auch W. Joest: Fundamentaltheologie 1974, S. 90ff.

christlichen Gott, auf Christus hin bezogen. Jüngel bezeichnet Rahners Argumentation als einen Ansatz „natürlicher Christologie.“⁴⁸⁷ Diese essentielle, natürliche, implizit auf Christus bezogene Religiosität sieht Rahner als eine Art Vorstufe zum christlichen Glauben, als eine „Entwicklungsphase“⁴⁸⁸ des eigentlichen Christentums, in der der „Mensch zu sich selbst kommt, wenn er sich an das unbegreifliche Geheimnis Gottes weggibt“.⁴⁸⁹ Sie ermöglicht nach Rahner ein zwar nicht bewusstes, inhaltlich aber auf Christus bezogenes Handeln. Denn der Mensch trägt in seinem Gedächtnis bereits die Idee Christi, die sich in der transzendentalen Auferstehungshoffnung kristallisiert⁴⁹⁰. Schwerdtfeger spricht von „suchender Christologie“.⁴⁹¹ Dieses implizite Bezogensein auf Christus wird in der Lebensführung von Menschen evident. Rahner verweist auf das II. Vatikanum, nach dem auch ein Mensch, der in aller Unschuld meint, ein Atheist sein zu müssen, ohne ausdrückliche Frömmigkeit das weltliche Leben fröhlich, frisch, tapfer und ernst leben kann. „Hier liegt der wahre Sinn des oft sich selbst nicht verstehenden

⁴⁸⁷ E. Jüngel: *Extra Christum nulla salus* 1976, S. 124. Jüngel entfaltet in diesem Aufsatz, dass es eine natürliche Christologie von evangelisch-reformatorischem Ansatz her nicht geben kann.

Rahner gibt seiner Theologie keine konsequente christologische Begründung, wohl aber eine christologische Ausrichtung. R. Mayer: *Christuswirklichkeit* 1969, S. 249. Fries weist auf die christologische Zentrierung von Rahners Denken hin und betont, dass Rahner nicht vom anonymen Theisten, sondern vom anonymen Christen redet. H. Fries: *Der Anonyme Christ* 1976, S. 32. Christus ist der Gnadenmittler von Gottes Heil, das für alle Menschen gilt. Ebd. S. 35. Fries zählt in seiner Erläuterung des christologischen Denkens Rahners einige von Rahners vielen Bezeichnungen Christi auf, die Bezeichnung Christi als „Universale concretum“, ebd. S. 28, oder als „Ikone des unsichtbaren Gottes“, in der „die Transzendenz als unergründliches Geheimnis des Menschen personale und geschichtliche Gestalt angenommen hat“, weil im „Antlitz Jesu Christi die Doxa Gottes aufleuchtet (2.Kor. 4,6)“, ebd. S.33. Ebenso ist Jesus das „gültige und endgültige Bild des Menschen als Ebenbild Gottes“, ebd. S.33. Schwerdtfeger spricht in *Interpretation Rahners von Jesus Christus als ‚absolutem Symbol Gottes in der Welt‘*. N. Schwerdtfeger: *Gnade und Welt* 1982, S. 239.

⁴⁸⁸ K. Rahner: *Schriften zur Theologie* Bd.V 1968, S. 155.

⁴⁸⁹ K. Rahner: *Schriften zur Theologie* Bd.VI 1968, S. 548.

⁴⁹⁰ Vgl. N. Schwerdtfeger: *Gnade und Welt* 1982, S. 274.

⁴⁹¹ Ebd. S. 374.

Redens von ‚Weltfrömmigkeit‘.⁴⁹² Die Universalität Christi kommt in den Worten und im Handeln des ‚frommen Atheisten‘ zum Ausdruck.

Rahner verteidigt seine Theorie vom anonymen Christen gegen den Vorwurf, sie sei vereinnahmend gegenüber denen, die bewusst von der Kirche abgegrenzt sein wollten. Anders als frühere Redeweisen über Menschen außerhalb der Kirche und des Christentums, die das Verlorensein, den Ausschluss vom Heil ausdrückten, sei die Bezeichnung „anonymer Christ“ eine positive Bezeichnung für Menschen außerhalb des christlichen Glaubens. Denn sie drücke aus, dass diese Menschen in einem positiven Verhältnis zu Christus stehen, auch wenn sie selbst es so nicht sehen. Daher drücke die Rede vom anonymen Christen keine Vereinnahmung sondern eine Würdigung aus.⁴⁹³

Nachklänge

K. Rahners Theorie des anonymen Christentums motiviert einige Fragen und Gedanken in Bezug auf das Thema der Begegnung zwischen der Kirche und der nichtkirchlichen Welt.

- Wird die säkularisierte Welt als Gesprächspartner ernst genommen, wenn sie, ob sie will oder nicht, um der katholischen Heilslehre willen, als ‚geheim‘ oder potentiell christlich gedeutet wird?
- Wie kann die Kirche für säkulare Menschen ein wirkliches Gegenüber im Gespräch sein, wenn sie sich selbst, zwar auf der Basis der göttlichen Gnade und bedingt durch sie, aber dennoch als Heilsvermittlerin menschlicher Existenz versteht?
- Welche theologischen Gründe gibt es für die Kirche, das Anderssein des Anderen auszuhalten, im Gespräch zu würdigen und jegliche Entscheidung über die Erlösung der Menschen Gott zu überlassen?
- K. Rahners Konzept des anonymen Christentums ist für eine wirkliche Begegnung zwischen der Kirche und der aus eigenem Willen nichtkirchlichen Welt nicht offen.

⁴⁹² K. Rahner: Schriften zur Theologie Bd.VII 1971, S. 24.

⁴⁹³ Vgl. H. Fries: Der Anonyme Christ 1976, S. 26f und S. 36.

4.4 Karl Barths doppelter hermeneutischer Zirkel

Karl Barth kam es darauf an, die Souveränität Gottes in der Begegnung mit der Welt zu betonen, Gott als den ganz Anderen zu denken und zu glauben. Es soll danach gefragt werden, welches Modell der Begegnung zwischen Gott und Welt, zwischen Theologie und menschlichem Leben und Erkennen, zwischen der Kirche und der Gesellschaft er vorschlägt. Barths Theologie hat ihren Ansatzpunkt in der Kritik theologischer Entwürfe des 19. Jahrhunderts. Während seiner ganzen theologischen Entwicklung bleibt sein Focus die Aseität Gottes. Gegenüber der Behauptung einer wissenschaftlichen Neutralität der Theologie betont Barth, dass das theologische Denken nicht unabhängig von seinem Gegenstand sein kann. Er entwickelt den wichtigen und hilfreichen Gedanken, dass das theologische Denken von seinem Gegenstand, nämlich von Gott bestimmt ist, dann jedoch allmählich zu einem in sich schlüssigen aber auch geschlossenen Denksystem. Im Laufe seines Denkens versucht er zu entfalten, dass das Wort Gottes in Schrift und Tradition die Voraussetzung, der Rahmen und das Ziel des theologischen Denkens ist. Es entsteht ein hermeneutisches Konzept, das das theologische Denken und Reden von allem Erkennen außerhalb der christlichen Tradition abgrenzt. Das Gespräch zwischen der Kirche und der Welt ist damit einseitig vorstrukturiert. Barth geht seinen theologischen und damit auch seinen hermeneutischen Entwicklungsweg in folgenden Schritten:

In seiner Römerbriefinterpretation von 1922 grenzt er sich sowohl vom „Neuprotestantismus“ als auch von einem Katholizismus ab, der das Wort Gottes und seine Vermittlung institutionalisiert und über die Begegnung zwischen Gott und Mensch verfügen will. Er betont die frei bleibende Gnade Gottes, die dem Menschen nur in dem ihm jeweils zugesprochenen Gotteswort begegnet. Er betont die grundsätzliche Unvereinbarkeit von Gott und Welt, „den unendlichen Unterschied von Zeit und Ewigkeit, die permanente Krisis“.⁴⁹⁴ Das führt dazu, dass Barth hauptsächlich in der Negation redet. „Denn Gott sandte seinen Sohn ‚der Sünde wegen‘. Darum muß das Wort Gottes, wenn es recht geredet wird, allen anderen Worten immer mindestens um eine Pferdelänge voraus sein, darum ist die Sendung des Gottessohnes nur in kräftigsten

⁴⁹⁴ K. Barth: Der Römerbrief 1922, S. XIII.

Negationen zu umschreiben, nur als Paradoxon zu verkündigen, nur als das absurde, dass als solches das *credibile* ist, zu begreifen, weil sie die göttliche Reaktion gegen die Sünde ist.⁴⁹⁵ Schmid spricht von „negativer Hermeneutik“, die an die Grenzen der Möglichkeit des Verstehens und des Redens vom Geschehen des Wortes Gottes führt.⁴⁹⁶ Zudem betont Barth die Aktualität des Wortes Gottes, um Gottes Unverfügbarkeit zu sichern. Das hier aufbrechende Problem, wie denn die Unvereinbarkeit von Gott und Welt und die Möglichkeit seiner notwendigen aktuellen Verkündigung zusammengedacht werden können, reflektiert Barth in seinem Vortrag ‚Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie‘ von 1922. „Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können wissen und eben damit Gott die Ehre geben.“⁴⁹⁷ Barth hält die Dialektik für die einzig mögliche Form theologischen Redens, da sie sich notwendigerweise aus dem qualitativen Unterschied zwischen Gotteswort und Menschenwort ergibt.⁴⁹⁸ Der dialektische Weg des Denkens soll über die These (Gott) und Antithese (der Mensch, das Menschliche) zu einer Synthese führen. Doch noch hält die Betonung des unendlichen qualitativen Unterschiedes Barth in einem Schwebestand. „Ist mit dem positiven Entfalten des Gottesgedankens einerseits und mit der Kritik des Menschen und alles Menschlichen andererseits von vornherein Ernst gemacht ... so bleibt nur übrig, ein grauenerregendes Schauspiel für alle nicht Schwindelfreien, beides, Position und Negation aufeinander zu beziehen. Ja am Nein zu verdeutlichen und Nein am Ja, ohne länger als einen Moment in einem starren Ja oder Nein zu verharren, also z.B. von der Herrlichkeit Gottes in der Schöpfung nicht länger anders zu reden als ... unter stärkster Hervorhebung der gänzlichen Verborgenheit, in der sich Gott in der Natur für unsere Augen befindet ...“⁴⁹⁹ Die Synthese bleibt noch unanschaulich. „Alle meine Gedanken kreisten um den Punkt, der im Neuen Testament

⁴⁹⁵ Ebd. S. 261.

⁴⁹⁶ F. Schmid: Verkündigung und Dogmatik in der Theologie Karl Barths 1964, S. 25.

⁴⁹⁷ K. Barth: Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie 1924, S. 199.

⁴⁹⁸ Vgl. ebd. S. 457 . Vgl. auch Tillichs Kritik an dem Wort Dialektik. P. Tillich: Die Protestantische Ära, in: GW VII: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, S. 13.

⁴⁹⁹ Ebd. S. 212.

Jesus Christus heißt. Wer ‚Jesus Christus‘ sagt, der darf nicht sagen: ‚es könnte sein‘, sondern: es ist. Aber wer von uns ist in der Lage ‚Jesus Christus‘ zu sagen?“⁵⁰⁰

In dem Predigtband ‚Komm, Schöpfer Geist!‘ von 1924 ist bereits, stärker als in Barths theoretisch-theologischen Überlegungen, der Bezug zu Jesus Christus als Ziel der dialektischen Bewegung sichtbar. „Hier ist Jesus Christus gesagt, der Sohn des lebendigen Gottes. Hier kann man nur den Riegel zurückziehen und sich die Blindheit und Torheit und Verstocktheit des Herzens vergeben lassen und froh werden.“⁵⁰¹

„Und so hängt alles daran, daß Jesus Christus zu uns Menschen rede.“⁵⁰²

„Nichts hilft außer dem Einen, daß unser Leben jenen neuen Mittelpunkt bekommt, der Jesus Christus heißt.“⁵⁰³

In der Auseinandersetzung mit Emil Brunner und Friedrich Gogarten kommt Barth zu einem ganz anderen Ansatz als jene.⁵⁰⁴ In seiner ‚Lehre vom Worte Gottes.

⁵⁰⁰ Ebd. S. 218.

⁵⁰¹ K. Barth: Komm, Schöpfer Geist! 1924, S. 13.

⁵⁰² Ebd. S. 44.

⁵⁰³ Ebd. S. 169.

⁵⁰⁴ In Hinsicht auf das ‚Nein‘ Barths gegen Brunners Suche nach einem Anknüpfungspunkt für die Theologie im allgemein Menschlichen von 1934 konstatiert W. Härle, dass die von Barth gesehene Gefahr unbedingt ernst zu nehmen sei, aber gar nicht prinzipiell umgangen werden kann. Barths Position werde allerdings gerade dann beherzigt, wenn man dem Denkansatz Brunners und Tillichs folgend die „Öffnung“ und „Anknüpfung“ sucht. W. Härle: Am selben Strang? 2000, S. 30ff. Die Frage nach dem ‚ob‘ eines Anknüpfungspunktes verwandelt sich in die Frage nach dem Wie der Verhältnisbestimmung zwischen dem jeweiligen Teil und dem Ganzen. Härle führt aus, dass die Kirche und die Theologie gar nicht die Wahl haben, sich gegen eine Anknüpfung an die Gesellschaft und die Wissenschaft zu entscheiden, denn sie gehören unabänderlich zu dem Gesamtzusammenhang der Welt hinzu. Das damit gegebene Ringen zwischen verschiedenen Weltanschauungen und Religionen um die Wahrheit ist unter der Bedingung der Endlichkeit nicht abschließbar, „weil erst dann, wenn wir die Wahrheit so erkennen, wie wir jetzt schon erkannt sind (1.Kor. 13,12) die Suche nach der Wahrheit an ihr endgültiges Ziel gekommen ist.“ Ebd. S.34. Die Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und Welt steht unter dem Kreuz und ist damit nie „sauber“ und eindeutig zu definieren. Das Bemühen um die dem Evangelium angemessene Verhältnisbestimmung ist aber um der Verheißung der christlichen Botschaft willen immer wieder neu gefordert. Diese Verhältnisbestimmung zur Welt ist nicht als ein den Inhalten des christlichen Glaubens eigentlich fremdes ‚Muss‘ der Beziehung zwischen Christentum und Welt zu reflektieren.

Prolegomena zur Christlichen Dogmatik‘ von 1927 beansprucht Barth für ein angemessenes Reden des Menschen von Gott sozusagen die Perspektive Gottes. Von dieser Perspektive Gottes her geschieht Theologie in einer geschlossenen Zirkelbewegung, die in drei Stationen geschieht:

vom Wort Gottes zum Menschen

Erkanntsein des Menschen im Worte Gottes

Erkenntnis des Wortes Gottes durch den Menschen.⁵⁰⁵

Barth ordnet dem Wort Gottes wesensmäßig zu, dass es vernommen wird. „Denn zum Begriff des Wortes Gottes gehört nicht nur Gott, der es spricht ... nicht nur die Möglichkeit, daß er es zum Menschen spricht ... sondern auch die Möglichkeit, daß es vom Menschen vernommen wird.“⁵⁰⁶ Aber wie soll das geschehen? Denn „die Gottesferne, in der der Mensch ist, was er ist, bedeutet, daß er für Gottes Wort keine Aufmerksamkeit, keine Aufgeschlossenheit, keine Aufnahmefähigkeit hat.“⁵⁰⁷ Es gibt „kein menschliches Organ für die Offenbarung.“⁵⁰⁸

Die Unvereinbarkeit von Gott und Mensch verhindert, dass Gottes Wort beim Menschen ankommen kann. Die ontologische Unmöglichkeit der Beziehung zwischen Gott und Mensch, nach deren Ermöglichung nur innerhalb der Offenbarung gefragt werden kann, beherrscht auch die ‚Christliche Dogmatik‘.

Sondern der Dialog, das Vermitteln der dem Christentum wichtigen Inhalte ist Teil dieser Inhalte. Wenn Gott in Christus zum Menschen kommt, dann ist die Vermittlung der christlichen Botschaft Teil der Inkarnation Gottes.

W. Sparn betont, dass das Christentum gerade darin, dass es konkrete Religion ist, dialogfähig ist. „Die Konkretion des Redens von Religion als Lebensbedingung des Glaubens, der zugleich ihr Kriterium ist, begründet diejenige Dialogfähigkeit, die jedenfalls das Christentum von sich selbst verlangen muß, sowohl im Blick auf die ihm selbst äußeren Religionen als auch im Blick auf das in seinem Wirkungsbereich sich ausdifferenzierende religiöse Leben.“ W. Sparn: Religion 1990, S. 111.

⁵⁰⁵ K. Barth: Die Lehre vom Worte Gottes 1927, S. 109.

⁵⁰⁶ Ebd. S. 284f.

⁵⁰⁷ Ebd. S. 286.

⁵⁰⁸ Ebd. S. 287.

In ‚Fides quaerens intellectum‘ wendet sich Barth von der Frage der menschlichen Erkenntnisbedingungen weg ganz zu Gott hin.⁵⁰⁹ Gott, dem Gegenstand des glaubenden Erkennens eignet sowohl ontische als auch noetische Souveränität. Gotteserkenntnis ist möglich durch den Selbsterweis Gottes und vollzieht sich im Nach-denken der in der Schrift vor-gesagten Offenbarung in Jesus Christus⁵¹⁰.

Die um Erkenntnis bittende Ratio des Menschen lässt sich von der Autorität der alles Erkennen relativierenden und zugleich ermöglichenden Ratio Gottes an den Ort weisen, wo die verborgene Ratio des Glaubensgegenstandes sich selbst offenbar macht, nämlich an den äußeren Text.⁵¹¹ Hier hat ein Umschwung stattgefunden. Hier hat Barth nicht mehr den unendlich qualitativen Unterschied des Menschen zu Gott im Blick, nicht mehr die unmögliche Möglichkeit von Gott zu reden, sondern umgekehrt gilt „die Leugnung der Existenz Gottes als eine für die rationalis mens einfach ausgeschlossene, unmögliche Möglichkeit“⁵¹². Aber die Möglichkeit der Gotteserkenntnis liegt nicht im Menschen sondern ausschließlich in der alles Erkennen begründenden Ratio Gottes.

In der Kirchlichen Dogmatik schließlich entfaltet sich die in ‚Fides quaerens intellectum‘ erarbeitete Hermeneutik Barths auch als Gotteslehre.⁵¹³ Die Souveränität Gottes, seine Unverfügbarkeit, ist Ansatz und Zielpunkt allen theologischen Denkens und Sprechens. Die Zirkelbewegung Offenbarung-Schrift-Verkündigung expliziert Barth als Trinitätslehre.⁵¹⁴ Die Trinitätslehre wird zur schlechthin bestimmenden hermeneutischen Kategorie.⁵¹⁵ Der hermeneutische Vollzug kommt von Gott her und führt wieder zu ihm hin.

⁵⁰⁹ Vgl. W. Kreck: Grundentscheidungen in K. Barths Dogmatik 1978, S. 60f.

⁵¹⁰ K. Barth: Fides quaerens intellectum 1931, S. 94ff.

⁵¹¹ Ebd. S. 46.

⁵¹² Ebd. S. 151.

⁵¹³ Vgl. KD I,1 S. 35ff. Vgl. auch M. Josuttis: Die Gegenständlichkeit der Offenbarung 1965, S. 132 und W. Kreck: Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik 1978, S. 82f.

⁵¹⁴ Vgl. Chr. Link: Die Welt als Gleichnis 1976, S. 155ff.

⁵¹⁵ Vgl. KD I,1 S. 319.

Die in ‚Fides quaerens intellectum‘ entwickelten ontologischen Kategorien werden in theologischen Dienst genommen, indem sie christologisch zentriert werden⁵¹⁶. „Der biblische Offenbarungsbegriff ist selbst die Wurzel der Trinitätslehre. Die Trinitätslehre ist nichts anderes als die Entfaltung der Erkenntnis, daß Jesus der Christus oder Herr ist.“⁵¹⁷ Der Mensch ist seiner ontologischen Bestimmung nach ein vernehmendes Wesen, aber er gelangt in seinem Erkennen und Reden immer nur über die glaubende Beziehung zu dem „concretissimum“ Christus zu Gott⁵¹⁸. Analogie als Seins- und Verstehenskategorie für das Verhältnis Gott-Mensch ist als *analogia fidei* eine *analogia relationis*, eine an der Bundesgeschichte zu bemessende Analogie⁵¹⁹.

Es geht Barth nach wie vor um die Aseitigkeit Gottes. Dies führt nun nicht mehr dazu, dass Welt und Mensch negativ relativiert werden, sondern dazu, dass Gottes zuvorkommende Gnade, sein übermächtiges Ja zum Menschen betont wird⁵²⁰.

Es entsteht ein doppelt geschlossener Zirkel: Es genügt Barth nicht zu sagen, Gott offenbare sich in seinem Werk als der, der er ist, sondern er erweitert die Aussage nach innen: Gott ist in seiner Offenbarung offenbar als der, der er zuvor schon in sich selbst ist, so dass die Offenbarung „Wiederholung Gottes“ ist⁵²¹. Dies geht so weit, dass Barth in der Lehre von der immanenten Trinität⁵²² als Grenzaussage sogar formuliert: Gott ist auch ohne seine Zuwendung zum Menschen sich selbst genug. Die Gefahr eines solchen Redens ist, dass der Mensch abgehoben von seiner konkreten Lebensaktualität nur noch in seiner Repräsentanz in Jesus Christus erscheint. Theologie als denkende Bewegung des Menschen ist nicht mehr kritische Reflexion, sondern „Abbild und Nachvollzug der

⁵¹⁶ Vgl. z.B. KD I, 1 S. 440; KD I, 2 S. 305; KD II, 1 S. 30.46; KD II, 2 S. 204; KD III, 1 S. 829f; KD IV, S. 3 95.102 u.a.

⁵¹⁷ KD I,1 S. 353.

⁵¹⁸ Vgl. KD II, S. 191.

⁵¹⁹ Vgl. F. Schmid: Verkündigung und Dogmatik 1964, S. 185ff vgl. W. Kreck: Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik 1978, S. 105.

⁵²⁰ Vgl. W. Kreck: Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik 1978, S. 105.

⁵²¹ Vgl. KD I,1 S. 315.

⁵²² Vgl. KD I,1 S. 144.391.404.411.

Ordnung der Offenbarung, als deren Spiegel ordentliche Theologie schön erscheint.⁵²³
Aber der Spiegel hat zur Geschichte des Bundes nichts beizutragen. „Er reflektiert sie nur.“⁵²⁴

Nachklänge

K. Barths gedankliche Entwicklung zu einem geschlossenen hermeneutischen Gnadenzirkel lässt folgende Fragen in Bezug auf die Begegnung zwischen der Kirche und der nichtkirchlichen Welt stellen:

- Die konsequente Durchführung einer Denkweise ganz aus dem Blickwinkel Gottes her vermittelt den Eindruck eines geschlossenen Systems, in der die Welt durch das Offenbarungshandeln Gottes bestimmt aber auch begrenzt wird, in dem von vornherein festgelegt ist, welche Lebenserfahrung und Glaubenserfahrung erlaubt und möglich ist. Welchen Raum lässt dieses System für eine wertschätzende Wahrnehmung der säkularen Welt?
- Ist nicht auch die Identität des Christentums bedroht, wenn die Ebene subjektiver Aneignung als unwichtig oder als der göttlichen Offenbarung nicht angemessen beurteilt wird? Denn die Offenbarung Gottes ist für den Menschen nur dann relevant und Teil seiner Identität, insofern sie sich in seiner Geschichte, der Geschichte der Welt und seiner ganz persönlichen Lebensgeschichte, ereignet. Wie kann ohne den Bezug auf existenzielle Lebenserfahrungen die Identität christlichen Glaubens gewahrt werden?

4.5 Paul Tillich – „Das Heilige umfasst sich selbst und das Profane“⁵²⁵

Tillichs theologisches Thema ist explizit die Begegnung zwischen Religion und Kultur, Gott und Welt⁵²⁶, Christentum und modernem Menschsein, Kirche und nichtkirchlicher Gesellschaft. Viele seiner Gedanken sind hilfreiche Anhaltspunkte für die christliche Positionsbestimmung zu diesem Thema. Tillich hat sich in seinem Aufsatz „Die

⁵²³ K. Barth: Einführung in die evangelische Theologie 1962, S. 84.

⁵²⁴ KD III,3 S. 57.

⁵²⁵ P. Tillich: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, GW VII, S. 15.

⁵²⁶ P. Tillich: Die religiöse Substanz der Kultur, GW IX, S. 32.

protestantische Ära“ als „Vermittlungstheologie“ bezeichnet.⁵²⁷ Denn „die Aufgabe der Theologie ist Mittlerdienst. Mittlerdienst zwischen dem ewigen Kriterium der Wahrheit, wie sie im Bilde Jesu als des Christus anschaulich ist, und den wechselnden Erfahrungen von Individuen und Gruppen, ihrer sich ändernden Fragestellungen und ihrer Kategorien zur Wahrnehmung der Wirklichkeit. Wird die Mittlernaufgabe der Theologie abgelehnt, wird die Theologie selber abgelehnt.“⁵²⁸ Der Gedanke der Vermittlung zwischen Religion und Kultur ist durchgängig Tillichs Thema. Bereits in seinem Vortrag von 1919 „Über die Idee einer Theologie der Kultur“ wird dieses Thema entfaltet und begleitet Tillichs Denken ohne Brüche⁵²⁹ bis zum Ende seines Lebens. Tillichs Methode der Vermittlung ist die Dialektik, „die Weise der Wahrheitssuche durch Gespräch mit anderen von verschiedenen Standpunkten aus, durch Ja und Nein, bis ein Ja erreicht wird, das im Feuer vieler Nein gehärtet wurde und das in sich eint die Elemente der Wahrheit, die in der Diskussion zutage kommen.“⁵³⁰ Ohne eine Vermittlung zur menschlichen Situation kann der Mensch die christliche Botschaft nicht empfangen, ohne Bezug zur menschlichen Existenz ist die Wahrheit des christlichen Glaubens eine Antwort auf Fragen, die der Mensch gar nicht gestellt hat.⁵³¹

Als Möglichkeit, die Begegnung zwischen der Kirche und einer nichtkirchlichen Gesellschaft theologisch zu denken und zu gestalten, hat Tillich seine Methode der Korrelation entwickelt. Das Modell der Korrelation von existentieller menschlicher Frage und christlicher Antwort beinhaltet mehrere theologische Entscheidungen. Einige für das Verständnis von Tillichs Ansatz wichtige Gedanken sollen skizziert werden.

Begegnung als Korrelation

⁵²⁷ P. Tillich: Die protestantische Ära, in: GW VII, S. 14. Tillich bezeichnet dort seine Theologie auch als „protestantisch und christlich“. S. 27.

⁵²⁸ Ebd.: S.13.

⁵²⁹ Vgl. W. Schüßler: Paul Tillich 1997, S. 10.

⁵³⁰ Ebd.: S. 13.

⁵³¹ Vgl. auch W. Schüßler: Paul Tillich 1997, S. 87ff.

Für Tillich ist das Verhältnis zwischen Gott und Mensch wechselseitig. Offenbarung ist keine „Einbahnstraße“.⁵³² Das Reden von Gott geschieht, darin ist Tillich mit Bultmann einig, nicht unabhängig von eigener Betroffenheit.⁵³³ Offenbarung geschieht als Antwort auf die Frage des Menschen. Die theologische Struktur der Begegnung zwischen der Frage der Welt und der Antwort Gottes, zwischen der Frage der Gesellschaft und der Antwort der Kirche, zwischen der Frage der Kultur und der Antwort des Christentums bildet sich in der Methode der Korrelation ab.

Die Frage, die mit der menschlichen Freiheit und der menschlichen Endlichkeit gegeben ist, ist die Frage nach dem Unbedingt-Angehenden. Es ist keine Frage, die von außen an den Menschen herangetragen wird. Die Frage ist mit der menschlichen Existenz gestellt. Seine eigene Struktur treibt den Menschen zu dieser Frage. Es ist seine ureigenste Frage. „Der Mensch ist die Frage nach sich selbst, noch ehe er irgendeine Frage gestellt hat.“⁵³⁴ Seine Freiheit ermöglicht es dem Menschen, nach dem Sinn von Welt und eigener Existenz zu fragen. Jedoch merkt er, dass er die in Freiheit gestellten Fragen nicht selbst beantworten kann. Der Mensch überschreitet in seiner Frage nach dem letzten Sinn also die Grenze seiner Endlichkeit und Geschichtlichkeit.⁵³⁵ Diese Möglichkeit zur Transzendenz kann die existentielle Wirklichkeit des Menschen verändern. „Die Polarität von Freiheit und Schicksal (und ihre Analogien in den Bereichen des Seins, die der Dimension des Geistes vorausgehen) schafft dem Leben die Möglichkeit, sich selbst zu transzendieren, und diese Möglichkeit kann zur Wirklichkeit werden.“⁵³⁶ Den Ansatzpunkt für die Korrelation zwischen Christentum

⁵³² U. Neuenschwander: Denker des Glaubens 1985, S. 72.

⁵³³ Vgl. P. Tillich: ST I, S. 24. In der Betonung der eigenen Betroffenheit des Menschen in der Begegnung mit dem Wort Gottes liegt Tillichs Nähe zu Bultmann. Vgl. auch J. Track: Der theologische Ansatz Paul Tillichs 1975, S. 99. Allerdings hat Tillich das Wort über das gesprochene Wort hinaus ontologisch ausgeweitet. Vgl. ebd. S. 101.

Auch das Handeln Gottes in Jesus Christus ist für den Menschen nur darin wirklich, dass es ihn erlöst. Insofern ist die Christologie eine Funktion der Soteriologie. P. Tillich: ST II, S. 163.

⁵³⁴ P. Tillich: ST I, S. 76.

⁵³⁵ P. Tillich: ST I, S. 223, vgl. auch J. Track: Der theologische Ansatz Paul Tillichs 1975, S. 105.

⁵³⁶ P. Tillich: ST III, S. 107.

und Welt findet Tillich im Schuldbewusstsein des Menschen, das er als Erfahrung entfremdeten Seins beschreibt⁵³⁷, und in der Frage nach Sinn.⁵³⁸

Erlösung menschlichen Seins in der Partizipation am Neuen Sein

Auf die existentiellen Grunderfahrungen von Schuld und drohender Sinnlosigkeit antwortet der christliche Glaube mit der Verheißung eines „Neuen Seins“, in dem die entfremdete menschliche Existenz in ein erlöstes Sein übergeht. Durch die Teilnahme am Neuen Sein, Tillich nennt dies „Partizipation“, hat der Mensch „Teil am versöhnenden Handeln Gottes“.⁵³⁹ In der Kraft des Neuen Seins können kritische und gestaltende Kräfte des Protestantismus vereint werden.⁵⁴⁰ Tillich bezeichnet den Geist des Protestantismus als „Realismus der Hoffnung“.⁵⁴¹

Das Neue Sein wird durch Jesus als dem Christus offenbart. Er bringt und ermöglicht es durch sein konkretes menschliches Leben.⁵⁴² Tillichs Denken kommt von Christus her und ist auf ihn ausgerichtet. Ohne Christus ist menschliches Sein entfremdetes Sein. Der christliche Glaube ist ein „Zustand des Ergriffenseins durch das Neue Sein, wie es in Christus als dem Jesus erschienen ist.“⁵⁴³ Die christliche Offenbarung ist die letztgültige und damit „normgebende Offenbarung“.⁵⁴⁴

Die Profanität des protestantischen Christentums

⁵³⁷ Vgl. z.B. P. Tillich: Offenbarung und Glaube, GW VIII, S. 99. 237. 313. 320.

⁵³⁸ Vgl. P. Tillich: Die Frage nach dem Unbedingten, GW V, S. 22.

⁵³⁹ P. Tillich: ST 2 1958, S. 189.

⁵⁴⁰ P. Tillich: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, GW VII, S. 23

⁵⁴¹Ebd. S. 28. Tillich spricht von der Liebe als „ontologischer Macht“, die das Wesen des Lebens selbst ist, nämlich die dynamische Wiedervereinigung dessen, was getrennt ist. An anderer Stelle korrigiert er dies dahin, dass es sich hier nicht um eine „Seins- sondern um eine Sinnwirklichkeit“ handelt. P. Tillich: Die religiöse Substanz der Kultur, GW IX, S. 18.

⁵⁴² Vgl. z.B. P. Tillich: ST 2 1958, S. 102f. 131. 145. Zu der Spannung in Tillichs Denken in Bezug auf die Wirklichkeit des Christusereignisses zwischen glaubender Selbstgewissheit und Faktizität des Christusereignisses s. G. Wenz: Tillich im Kontext 2000, S. 223ff.

⁵⁴³ Paul Tillich: ST III, S. 156.

⁵⁴⁴ Paul Tillich: ST I, S. 159.

Die Methode der Korrelation steht im Rahmen des Denkmodells, dass das Heilige und das Profane nicht zwei getrennte Bereiche sind, sondern dass sich das Heilige in der Profanität manifestiert. Das Heilige durchdringt das Profane, steht nicht als spezieller religiöser oder frommer Raum neben dem Leben, sondern stellt dessen unbedingte Dimension dar. Tillich drückt die Beziehung zwischen Heiligem und Profanem oft als Beziehung zwischen Form und Gehalt aus. Die „profanen Formen“ werden mit dem „Gehalt des Heiligen“ ausgefüllt und der Gehalt des Heiligen wird in profanen Formen ausgedrückt.⁵⁴⁵ „Religion ist die Substanz der Kultur, Kultur ist die Form der Religion.“⁵⁴⁶ Der Ort der „Gestalt der Gnade“ ist die Welt mit ihren profanen Lebensformen. Tillich nennt dieses Denkmodell auch „protestantisches Prinzip“.⁵⁴⁷ Deshalb ist protestantische Gestaltung ihrem Wesen nach Gestaltung der Profanität. „Kultur, Staat, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst und Alltag sind Gestalten der Profanität und als solche der eigentliche Raum des ‚religiösen‘ Lebens, das nichts anderes ist als die Tiefendimension des Unbedingten in allen Gestalten der Profanität.“⁵⁴⁸ Die protestantische Profanität muss allerdings Sorge tragen, dass sie den prophetischen

⁵⁴⁵P. Tillich: Die religiöse Substanz der Kultur, GW IX, S. 37.

⁵⁴⁶ P. Tillich: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, GW VII, S. 17. „Es gibt eine Bedeutung von heilig, in der die Nebenordnung und die Polarität zum Profanen aufgehoben ist. Das Heilige in Religion und Kirche erhält einen transzendenten Sinn, eben darum aber einen Sinn, der zugleich für das Profane in Kultur und Gesellschaft gilt.“ P. Tillich: Die religiöse Substanz der Kultur, GW IX, S. 37

„Das Religiöse bildet kein Prinzip im Geistesleben neben anderen; der Absolutheitscharakter jedes religiösen Bewusstseins würde derartige Schranken durchbrechen.“ P. Tillich: Die religiöse Substanz der Kultur, GW IX, S. 17. Tillich beschreibt Religiosität als Sinndeutung. „Jedes Leben, das über die Unmittelbarkeit des bloß Biologischen, Psychischen und Soziologischen hinausgeht, ist Leben in einem Sinnvollzug.“ Ebd. S. 33 „Der unbedingte Sinn“, auf den „jeder Sinnakt in schweigendem Glauben gerichtet ist und der das Ganze trägt“, ist der „Sinngrund“. Ebd. S. 34.

Aufgabe der theonomen Analyse der Kultur ist es, „zu zeigen, daß in der Tiefe jeder autonomen Kultur etwas eingeschlossen liegt, das uns unbedingt angeht, etwas Unbedingtes und Heiliges. Die Aufgabe besteht darin, den Stil einer autonomen Kultur in all ihren charakteristischen Ausdrucksformen zu entziffern und deren verborgene religiöse Bedeutung zu finden.“ P. Tillich: Die religiöse Substanz der Kultur, GW IX, S. 85.

⁵⁴⁷ Vgl. z.B. P. Tillich: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, GW VII, S. 12.

⁵⁴⁸ U. Neuenschwander: Denker des Glaubens II 1985, S. 83.

Protest gegen sich selbst aufrechterhält, um nicht mit der Welt identisch zu werden. Denn eine Verweltlichung der Botschaft wäre nicht hilfreicher als eine Verkirchlichung. Gott ist immer immanent und transzendent, er ist konkret und unbedingt. „Der Protestantismus fordert geradezu aus seinem Wesen heraus eine profane Wirklichkeit. Er fordert einen konkreten Protest gegen die sakrale Sphäre und gegen den kirchlichen Stolz, einen Protest, der in der Profanität verkörpert ist. Protestantische Profanität ist ein Wesenselement der protestantischen Gestaltung. Der Prüfstein für die gestaltende Kraft des Protestantismus ist immer seine Beziehung zur Profanität. Gibt sich der Protestantismus an die Profanität preis, so hört er auf, eine Gestalt der Gnade zu sein. Zieht er sich von der Profanität zurück, hört er auf, protestantisch zu sein, das heißt eine Gestalt zu sein, die in sich den Protest gegen sich selbst einschließt.“⁵⁴⁹ Sinn und Ziel dessen, dass die Theologie und die Kirche sich in der Korrelation mit der christlichen Botschaft zur Profanität der Welt in Beziehung setzen, ist es, dass die „Welt transparent wird und, indem sie in ihrer Weltlichkeit auf ihren letzten Sinn und Grund bezogen wird, in das Leben mit Gott mit hineingenommen wird.“⁵⁵⁰

Tillichs Verständnis des Zweifels verdeutlicht, dass die Beziehung zwischen Heiligem und Profanem über das Verhältnis zwischen Form und Gehalt hinaus geht und inhaltliche Konsequenzen hat. Tillich dehnt den Gedanken der Rechtfertigung des Sünders vom „religiös-moralischen“ auf das „religiös-intellektuelle“⁵⁵¹ aus und bestimmt den Zweifel selbst als Bewegung in Bezug auf den Glauben.⁵⁵² Auch der Zweifel ist von der Offenbarung Gottes umschlossen. Die Wahrheit, die der Zweifler sucht, ist nicht das Ziel sondern „die Voraussetzung alles Zweifels bis zur Verzweiflung.“⁵⁵³ Denn: „In jedem tiefen Zweifel liegt ein Glaube, nämlich der Glaube an die Wahrheit als solche, sogar dann, wenn die einzige Wahrheit, die wir ausdrücken

⁵⁴⁹ P. Tillich: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, GW VII, S. 62.

⁵⁵⁰ U. Neuenschwander: Denker des Glaubens II 1985, S. 85.

⁵⁵¹ P. Tillich: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, GW VII, S. 14. G. Wenz beschreibt, wie Tillich in seiner Bearbeitung der hamartiologischen Themen sowohl auf M. Kähler als auch auf Schelling zurückgreift. G. Wenz: Tillich im Kontext 2000, S. 219ff.

⁵⁵² Vgl. U. Neuenschwander: Denker des Glaubens II, 1985, S. 78.

⁵⁵³ P. Tillich: Offenbarung und Glaube, GW VIII, S. 91.

können, unser Mangel an Wahrheit ist.“⁵⁵⁴ So ist auch das Profane vom Heiligen begründet und umschlossen.

Theologische Sprache - Symbolisches Reden über Gott

Das Heilige steht in Beziehung zur profanen Welt, umschließt sie, ist aber nicht mit ihr identisch. Die Beziehung und zugleich die Differenz zwischen dem Endlichen, Bedingten und dem Unbedingten, Jenseitigen erlaubt keine Identifizierung des religiösen Redens mit Gott selbst. Das Reden über Überweltliches, das in Bezogenheit zur Welt nicht aber in Identifikation mit der Welt geschehen soll, findet seine Sprache mit Hilfe der Symbole.⁵⁵⁵ Die angemessene Sprache der Religion ist das Reden in Symbolen. Offenbarung hat notwendig symbolischen Charakter.⁵⁵⁶ Das Symbol bewegt sich in der Dialektik zwischen Anschaulichkeit und Unanschaulichkeit. Das Reden in Symbolen macht anschaulich, dass das Endliche das Unendliche nicht greifen und nicht umgreifen kann, wohl aber das Unendliche das Endliche. Symbole haben Teil an der „Heiligkeit

⁵⁵⁴ „So ergriff mich das Paradox, daß der, der Gott ernstlich leugnet, ihn bejaht. Ohne dies hätte ich nicht Theologe bleiben können. Es gibt – das verstand ich bald – keinen Raum neben dem Göttlichen, es gibt keinen möglichen Atheismus, es gibt keine Mauer zwischen dem Religiösen und Nichtreligiösen. Das Heilige umfaßt sich selbst und das Profane. Religiös sein heißt unbedingt ergriffen sein, mag sich nun dies Ergriffensein in profanen Formen ausdrücken oder in Formen, die im engeren Sinne religiös sind.“ P. Tillich: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, GW VII, S. 14f

Gerade beim Thema Zweifel lässt sich Tillichs denkerische Entwicklung verfolgen. Der Zweifel, auch der intellektuelle Zweifel, wird zunächst noch im Rahmen der Hamartialogie verortet. Der Zweifel ist die Trennung von Gott und ist dennoch gerechtfertigt. Später wird der Zweifel selber als positive Bewegung gewürdigt. Ähnlich wird die Theologie zunächst als Wächteramt gesehen. Sie sorgt dafür, dass sich nichts Menschliches zum Göttlichen aufschwingt. Die Theologie steht auf dem „Wächterstandpunkt“, dem negativen Standpunkt, der verhindert, „daß irgendeine Erkenntnis sich zur unbedingten Erkenntnis erhebt“. P. Tillich: Philosophie und Schicksal, GW IV, S. 74. Denn alle Erkenntnis ist der „Zweideutigkeit des konkreten Schicksals“, in dem sie steht, unterworfen. Später hat Tillich diese Metaphysik des negativen Erkennens verändert. Vgl. Ingeborg C. Henel: Vorwort zu P. Tillich: Korrelationen. Die Antworten der Religion auf Fragen der Zeit. Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den gesammelten Werken IV, 1975, S. 9. Dies erst ermöglicht eine positive theologische Haltung gegenüber der Situation des Menschen, die sich auch auf die positive Bedeutung der Profanität auswirkt.

⁵⁵⁵ „Teilhabe ist keine Identität. Symbole sind selbst nicht das Heilige. Was unbedingt transzendent ist, läßt jedes Symbol seiner selbst hinter sich.“ P. Tillich: Die Frage nach dem Unbedingten, GW V, S. 217.

⁵⁵⁶ Vgl. P. Tillich: Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden, GW I, S. 135.

des Heiligen. Doch Teilhabe ist keine Identität. Symbole sind nicht selbst das Heilige.⁵⁵⁷

Ein Mythos, ein Wort, ein Begriff, aber auch eine Sache, ein Geschehen können symbolische Bedeutung bekommen.⁵⁵⁸ Das Symbol nimmt seine Bilder aus dem weltlichen Leben und öffnet zugleich eine Wirklichkeitsschicht, die der „nichtsymbolischen Rede verschlossen bleibt.“⁵⁵⁹ Sie decken „eine verborgene Wirklichkeitsschicht auf, die auf keine andere Weise sichtbar gemacht werden kann.“⁵⁶⁰ Die Wahrheit eines Symbols erweist sich darin, ob es dem, was es repräsentiert, angemessen ist. Inhaltliches Kriterium dafür, ob ein Symbol der christlichen Offenbarung angemessen ist, ist das Kreuz Christi.⁵⁶¹

Religiosität in der menschlichen Struktur

Die anthropologische Möglichkeit der Korrelation von christlichem Glauben und modernem Menschsein liegt in der der menschlichen Struktur vorgegebenen Religiosität. Religion ist nach Tillich Sinndeutung.⁵⁶² Der „Sinngrund“, auf den jeder Sinnakt gerichtet ist, ist der „unbedingte Sinn“.⁵⁶³ Tillich betont, der Mensch könne ohne Bezug auf diesen unbedingten Sinn, ohne ein Unbedingtes Anliegen nicht wahrhaft Mensch sein. Das unbedingte Anliegen ist die einende Mitte der Person. „Das unbedingte Anliegen verleiht allen anderen Bestrebungen Tiefe, Richtung und Einheit und begründet damit den Menschen als Person.“⁵⁶⁴

⁵⁵⁷ P. Tillich: Die Frage nach dem Unbedingten, GW V, S. 217.

⁵⁵⁸ Vgl. U. Neuenschwander: Denker des Glaubens II 1985, S. 67ff.

⁵⁵⁹ Ebd. S. 68.

⁵⁶⁰ P. Tillich: Die Frage nach dem Unbedingten, GW V, S. 216f.

⁵⁶¹ Vgl. ebd. S. 222.

⁵⁶² Siehe z.B.: „Das religiöse Prinzip kann nicht aufhören; denn die Frage nach dem letzten Sinn des Lebens läßt sich nicht zum Schweigen bringen, solange Menschen leben.“, P. Tillich: Die Frage nach dem Unbedingten, GW V, S. 98, oder „Religion ist das Selbst-Transzendieren des menschlichen Geistes in Richtung auf das, was das Letzte und Unbedingte in Sein und Sinn ist.“, P. Tillich: Das religiöse Fundament des moralischen Handelns, GW III, S. 16.

⁵⁶³ P. Tillich: Die religiöse Substanz der Kultur, GW IX, S. 33f.

⁵⁶⁴ P. Tillich: Offenbarung und Glaube, GW VIII, S. 182.

Religiosität ist also das Ausgerichtetsein des Menschen auf seinen Sinngrund. Der Mensch lebt immer schon von einer ihn unbedingt betreffenden Antwort her. Die Frage nach seiner eigentlichen Existenz und nach dem Sinn und Ziel seines Lebens liegt im Wesen des Menschen. Er kann sich aber nicht selbst die Antwort geben. Tillich spricht von der Bedeutung der Grenze für das Erkennen und für den religiösen Weg eines Menschen,⁵⁶⁵ von der „Dialektik der Existenz, daß jede ihrer Möglichkeiten durch sich selbst zu ihrer Grenze und über die Grenze hinaus zu ihrem Begrenzenden treibt.“⁵⁶⁶

Religion als die Tiefendimension der Vernunft

Die Offenbarung Gottes fordert keinen Glauben gegen die Vernunft. Im Gegenteil, die Vernunft als die sinnvolle Struktur des Geistes ist die Voraussetzung für den sinnvollen Glauben.⁵⁶⁷ „Offenbarung ist die Manifestation der Tiefe der Vernunft und des Seinsgrundes. Sie weist hin auf das Mysterium der Existenz und auf das, was uns unbedingt angeht.“⁵⁶⁸ Der Glaube ist als Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht, ein Akt des ganzen Menschen einschließlich der ratio.⁵⁶⁹ Die Religion ist nach Tillich kein Gefühl, sondern ein „Verhalten des Geistes, in dem Praktisches, Theoretisches und Gefühlsmäßiges in komplexer Einheit verbunden sind.“⁵⁷⁰ In der Religion kommt die Vernunft zu ihrer eigenen Tiefe. Die Vernunft kann das Unbedingte denken und weist so den Menschen über sich hinaus. Denn wenn der Mensch die Bedingungen seiner Erkenntnis und seines Handelns untersucht, so wird er der Endlichkeit der Vernunft gewahr. Im Erkennen relativer Wahrheiten weist die Vernunft auf die Wahrheit selbst hin. Die Tiefe der Vernunft liegt zum Beispiel im ästhetischen Bereich in dem Thema Schönheit, im Bereich des Rechts im Thema Gerechtigkeit, im Bereich des Gemeinschaftslebens im Thema Liebe. Von der Tiefe der Vernunft

⁵⁶⁵ Vgl. P. Tillich: Religiöse Verwirklichung, Berlin 1930.

⁵⁶⁶ P. Tillich: Auf der Grenze, in: GW XII: Begegnungen, S. 57.

⁵⁶⁷ Vgl. U. Neuenschwander: Denker es Glaubens II 1985, S. 73.

⁵⁶⁸ P. Tillich: ST I, S.142.

⁵⁶⁹ Vgl. P. Tillich: Offenbarung und Glaube, GW VIII, S. 114f. „Jedes Leben, das über die Unmittelbarkeit des bloß Biologischen, Psychischen und Soziologischen hinausgeht, ist Leben in einem Sinnvollzug.“, P. Tillich: Sein und Sinn, GW IX, S. 33

⁵⁷⁰ P. Tillich: Die religiöse Substanz der Kultur, GW IX, S. 17.

empfangen Mensch und Natur Wahrheit, Schönheit, Recht , Liebe, Größe und Würde.⁵⁷¹ Tillich setzt den Begriff „Theonomie“ als Alternative zur Autonomie und zur Heteronomie. Dabei ist die Theonomie „nicht das Annehmen eines göttlichen Gesetzes, das der Vernunft von einer höchsten Autorität auferlegt ist; sie ist autonome Vernunft, die mit ihrer eigenen Tiefe verbunden ist.“⁵⁷²

Das Religiöse ist also kein Bereich neben der Vernunft sondern deren Tiefendimension.⁵⁷³ „Das Religiöse bildet kein Prinzip im Geistesleben neben anderen; der Absolutheitscharakter jedes religiösen Bewusstseins würde derartige Schranken durchbrechen.“⁵⁷⁴

Die Ambivalenz der Religion

Bei der Beurteilung der Religion als notwendig zum Menschsein hinzugehörig hat Tillich allerdings deutlich die Ambivalenz von Religion gesehen, als „universale und radikale Beanspruchung durch Gott“⁵⁷⁵ einerseits, als Möglichkeit der Dämonisierung andererseits. Es gibt Religionen und „Quasi-Religionen“.⁵⁷⁶ Ebenfalls gilt für die Religion das, was auch für die Symbole gilt: Sie ist „transparent in Hinblick auf das Unbedingt-Wirkliche“, aber sie ist „auch trübe“ und verhindert „das Unbedingt-Wirkliche, durch sie hindurch zu scheinen.“⁵⁷⁷

Tillich weiß um die Gefahr der Religion. Er weiß um die Gefahr, dass etwas Bedingtes zu etwas Unbedingtem wird, dass nicht zwischen Göttlichem und Menschlichem

⁵⁷¹ Vgl. P. Tillich: ST I, S. 97. Vgl. auch J. Track: Der theologische Ansatz Paul Tillichs 1975, S. 37.

⁵⁷² P. Tillich: ST I, S. 103.

⁵⁷³ Die Religion vermehrt nicht die Erkenntnis über die Natur, die Geschichte, über biologische, soziologische oder psychologische Zusammenhänge, sondern erweitert den Horizont. Vgl. P. Tillich: ST I, S. 157.

⁵⁷⁴ P. Tillich: GW IX, S. 17. U. Neuenschwander weist hin auf die Nähe dieses Themas von Tillich zu Bonhoeffers Erkenntnis der Mündigkeit der Welt und seiner Forderung, das Denken in zwei Räumen zu überwinden. U. Neuenschwander: Denker des Glaubens II 1985, S. 82.

⁵⁷⁵ J. Track: Der theologische Ansatz Paul Tillichs 1975, S. 166.

⁵⁷⁶ P. Tillich: EW IV, S. 65.

⁵⁷⁷ P. Tillich: Die religiöse Substanz der Kultur, GW IX, S. 358.

unterschieden wird, dass das Religiöse ins Dämonische verkehrt werden kann.⁵⁷⁸ Der Mensch ist in Gefahr, die Religion zu mißbrauchen, denn er ist im Zustand der Sünde, der Entfremdung der menschlichen Existenz, die nicht mit der Essenz, der göttlichen Wesenheit der Dinge identisch ist. Das Heilige kann zwar nie anders als in der profanen Form zum Ausdruck kommen. Jedoch heißt dies nicht, dass automatisch das Profane das Heilige widerspiegelt. Tillich will sich gegen einen „philosophischen Idealismus“ und „theologischen Transzendentalismus“ verwahren und gegenüber den weltlichen Realitäten eine christliche Distanz bewahren. Er betont zum Beispiel, dass es gesellschaftliche Strukturen gibt, „die unvermeidlich jeden geistigen Anruf an die ihnen unterworfenen Menschen zunichte machen.“⁵⁷⁹ Solche dämonischen Strukturen können allein durch Strukturen der Gnade überwunden werden.⁵⁸⁰ Das Korrektiv gegen eine Verwechslung des Heiligen mit dem Dämonischen oder des Menschlichen mit dem Göttlichen ist das Wort vom Kreuz.⁵⁸¹

Die Teilhabe am Neuen Sein in Christus bedeutet wohl prinzipiell eine Überwindung der Entfremdung. Doch bleibt der Mensch zugleich in die Tragik der Weltwirklichkeit verstrickt. Darum bleibt alle Religion zweideutig. Sie manifestiert Gottes Offenbarung und sie unterliegt den entfremdeten Bedingungen menschlicher Existenz.⁵⁸² Religion ist die Weise der Offenbarungsaufnahme durch den Menschen. Sie ist eine Fähigkeit zur Selbsttranszendierung, und sie bleibt doch zugleich immer zweideutig und fragmentarisch. Offenbarung findet immer durch menschliche Medien und durch Menschen statt und unterliegt daher der Zweideutigkeit von Heiligem und Profanem.⁵⁸³ Die Religion braucht das protestantische Prinzip als „Wächter gegen die Versuche des

⁵⁷⁸ Vgl. z.B. P. Tillich: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, GW VII, S. 20f.

⁵⁷⁹ P. Tillich: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, GW VII, S. 18.

⁵⁸⁰ Ebd.: S. 21.

⁵⁸¹ P. Tillich: Die religiöse Substanz der Kultur, GW IX, S. 42f.

⁵⁸² Vgl. P. Tillich: Offenbarung und Glaube, GW XIII, S. 482ff, ders.: Sein und Sinn, GW XI, 216f. Vgl. auch W. Schüßler: Paul Tillich 1997, S. 101.

⁵⁸³ Vgl. P. Tillich: ST III, S. 120.

Endlichen und Bedingten, sowohl im Denken als auch im Handeln, sich zur Würde des Unbedingten zu erheben.“⁵⁸⁴

Korrelation als Dialektik

Die Methode der Korrelation ist dialektisch. In der Korrelation von Gott und Welt, Kultur und Religion ist der Mensch die Frage, aber er ist nicht die Antwort. Genauso falsch wäre es allerdings, die in der menschlichen Existenz enthaltene Frage aus der Offenbarungsantwort herzuleiten. Denn dann würde die Offenbarungsantwort als sinnlos empfunden werden.⁵⁸⁵ „Das Bedingte (wird) zum Träger des Unbedingten, aber das Bedingte wird nicht zu unbedingter Gültigkeit erhoben, noch wird es neben das Unbedingte gestellt, sondern in ihm und durch es hindurch verwirklicht sich das Unbedingte.“⁵⁸⁶ Das Unbedingt-Angehende ist nicht den Bedingungen der Wirklichkeit unterworfen und doch unserer Erfahrung zugänglich.⁵⁸⁷ Die Offenbarung Gottes begegnet uns innerhalb unseres alltäglichen Erfahrungszusammenhangs, aber sie transzendiert den gewöhnlichen Erfahrungszusammenhang. Gott manifestiert sich durch ein endliches Medium hindurch. Diese Manifestation fügt unserem alltäglichen Wissen über die Welt und die kausalen Lebenszusammenhänge nichts hinzu. Sondern die Offenbarung eröffnet uns Einsicht in unsere Beziehung zu unserem Grund. Der Grund des Seins wird jedoch durch die Manifestation der Offenbarung nicht verfügbar.⁵⁸⁸ Gott allein kann Bedingtes zum Träger des Unbedingten machen.⁵⁸⁹ „Nur eine Analyse, die der Bewegung des Lebens in dialektischen Begriffen folgt, entwickelt den sachgemäßen Frage- und Auslegungshorizont. Im Lichte der dialektisch-kritischen Analyse wird der dialektische Charakter der Basisbegriffe der Methode der Korrelation erfaßt und zur Sprache gebracht. Die Spannung zwischen der absoluten Transzendenz Gottes und seiner (dialektischen) Partizipation an der Wirklichkeit kann nur in dialektischen

⁵⁸⁴ P. Tillich: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, GW VII, S. 86; vgl. auch W. Schüßler: Paul Tillich 1997, S. 69ff.

⁵⁸⁵ Vgl. P. Tillich: ST II, S. 20.

⁵⁸⁶ P. Tillich: ST I, S. 21.

⁵⁸⁷ Vgl. J. Track: Der theologische Ansatz Paul Tillichs 1975, S. 86.

⁵⁸⁸ Vgl. P. Tillich: ST S. 132f, vgl. auch J. Track: Der theologische Ansatz Paul Tillichs 1975, S. 140.

⁵⁸⁹ Vgl. ebd. S. 101.

Begriffen zum Ausdruck gebracht werden. Der fragmentarische Charakter des Neuen Seins unter den Bedingungen der Existenz kann nur in dialektischer Formulierung des „schon“ und des „noch nicht“ zur Sprache gebracht werden.⁵⁹⁰ Tillich versteht sich insofern als Kulturtheologe, als er den autonomen kulturellen Produktionen gegenüber auf Grund seines konkreten theologischen Standpunktes eine „kritische, verneinende und bejahende Stellung“ einnimmt.⁵⁹¹

Nachklänge

In Hinblick auf Tillichs Konzept der Korrelation entstehen folgende Fragen:

- Zwar will Tillich die existentielle Frage des Menschseins nicht aus der Offenbarung herleiten.⁵⁹² Die Beziehung von Frage und Antwort in seiner Methode der Korrelation sieht er jedoch darin, dass die Frage immer schon auf die Antwort ausgerichtet ist. Ist eine Frage, die von der Antwort vorausgesetzt wird, eine wirkliche Frage? Ist ein Dialog, in dem die Frage immer schon vorprogrammiert ist, ein offener Dialog?

- Wie gewinnt die Theologie Kenntnis davon, was die existentiellen Fragen heutiger Menschen sind?

- Den Ansatz der Erfahrung entfremdeten Seins findet Tillich im Schuldbewusstsein des Menschen. Wie geschieht in Tillichs Modell der Korrelation der Übergang von der existentiellen Frage des Schuldbewusstseins zur Erlösungserfahrung, also der Übergang von der existentiellen Frage zur essentiellen Antwort ?⁵⁹³

⁵⁹⁰ Ebd. S. 333f. Ebenso bezieht sich Tillich in seiner Betonung des dialektischen Charakters der theologischen Korrelation auf den paulinischen Gedanken des „Haben, als hätte man nicht.“ P. Tillich: Religiöse Reden II 1957, S. 27

⁵⁹¹ P. Tillich: Die religiöse Substanz der Kultur, GW IX, S. 21. Tillich bemerkt in seinem Aufsatz „Die protestantische Ära“ kritisch, dass das Wort Dialektik im Zusammenhang der sogenannten dialektischen Theologie oft nicht zutreffend gebraucht wird, weil „ständig das Ja zur eigenen und das Nein zu jeder anderen Stellung wiederholt“ wird. Dialektik aber ist der Weg vom Ja über das Nein zu einem neuen Ja. GW VII, S. 13.

⁵⁹² Vgl. P. Tillich: ST II, S. 20.

⁵⁹³ Vgl. G. Wenz.: Tillich im Kontext 2000, S. 220.

- Hat das Profane religiöse Valenz neben dem Sakralen? Oder ist es, auch wenn es symbolisch auf das Unbedingte verweist, doch nur Ausdruck entfremdeten Menschseins, das im Neuen Sein überwunden wird?

4.6 Jörg Dierken - Identität entsteht in der Begegnung mit dem Anderen und kommt in Gewissheit und Zweifel zum Ausdruck

Jörg Dierken vertieft einige Gedanken Tillichs über die Begegnung zwischen Gott und Welt, christlichem Glauben und Kultur, Kirche und Gesellschaft, bzw. denkt sie konsequent weiter. Er entfaltet ein protestantisches Religionsverständnis, das die reformatorische Ausrichtung des Christentums als selbstbewusste Freiheit in der Selbst- und Weltdeutung zum Ausdruck bringt.⁵⁹⁴ Das reformatorische Religionsverständnis ist aus sich heraus auf den Dialog, auch und gerade mit einer nichtchristlichen Welt ausgerichtet. Gerade die Begegnung mit dem Anderen bringt das Eigene, die eigene Endlichkeit zu Bewusstsein. In der Begegnung mit dem Anderen begegnet das Absolute. Darum kommt in der Begegnung mit dem Anderen die eigene Existenz als begrenzt und gebrochen in den Blick.⁵⁹⁵ Dierken verweist auf das Religionskonzept N. Luhmanns, der betont, dass aus der Begegnung mit den Anderen eine Stärkung der eigenen Glaubensidentität resultiert.⁵⁹⁶ Auch wenn man mit N. Luhmann die Funktion der Religion als Reduktion von Kontingenz beschreibt, so wird deutlich, dass die Religionsformen, die dabei entstehen, unterschiedlich und wiederum kontingent sind. Die daraus entstehende Chance wäre es, die Unterschiedlichkeit der sich manifestierenden Religionsformen, also die Vielfältigkeit der religiösen Landschaft, als Möglichkeit zu betrachten, um im Dialog das Bewusstsein für die eigene Form von Religiosität zu intensivieren.⁵⁹⁷ Den Gedanken Luhmanns über eine

⁵⁹⁴ Das Kennzeichnende eines protestantischen Religionsverständnisses ist es, dass es „die reformatorische Ausrichtung des Christentums auf die Freiheit in Selbst- und Weltdeutungsverhältnissen umformt, in deren Zentrum der Gewinn eines Selbstbewusstseins individueller Freiheit steht.“ J. Dierken: Zwischen Innen und Außen, Relativem und Absolutem 2003, S. 202.

⁵⁹⁵ Vgl. ebd. S. 208.

⁵⁹⁶ Ebd. S. 196ff.

⁵⁹⁷ „Denn Religion existiert aufgrund der notwendigen Kontingenz der Kontingenzreduktion im Plural. Luhmann überlegt deshalb, ob die soziale Differenzierung dazu beitragen kann, dass das Religionssystem

Stärkung des eigenen Glaubens aus der Unterscheidung zu anderem Glauben greift Dierken von protestantischer Seite her auf. Die Möglichkeit, das Eigene im Lichte der Anderen zu verdeutlichen, veranschaulicht sich für Dierken theologisch am Gedanken des Sündenbewusstseins als Platzhalter für die „rechte Unterscheidung des Menschlichen und des Göttlichen“. Das Sündenbewusstsein gibt die „Möglichkeit der Selbstrelativierung, ... die Möglichkeit der Transzendenz von bloßer ‚incurvatio in seipsum‘“. Die Selbstrelativierung wiederum führt zu einer „Einübung in personale Intersubjektivitätsverhältnisse“. Aus protestantischer Sicht ist der Bezug zum Anderen „für das Selbstverhältnis zentral“.⁵⁹⁸ Die offene intersubjektive Begegnung bedeutet nicht eine Nivellierung sondern gerade eine Klärung der Unterschiede zu Anderen und die Bewusstwerdung des eigenen auf der Basis einer allgemeinen anthropologisch zu beschreibenden Religiosität.⁵⁹⁹ Die Ermöglichung für die intersubjektive Begegnung mit dem anderen, auch gerade mit der säkularen Welt, ist die Haltung eines bewussten Nichtwissens. Diese Haltung verhindert es, über den Anderen besser Bescheid zu wissen als er selbst und ihn damit zu vereinnahmen. So eröffnet sie einen dialogischen Freiraum. Dierken läßt sich durch Fichtes religionskritisches Denken inspirieren, das zu einer „negative(n) Theologie, die aber weiß, warum sie nicht weiß“⁶⁰⁰ führt. Dierken beschreibt eine solche Religionskritik als theologische Reflexion, die das Ziel hat, dass das Subjekt sich nicht in sich selbst einschließt, „sondern sich Kraft eines religiös kultivierten Selbstverständnisses in den autonomen Kultursphären zu bewegen vermag.“⁶⁰¹ Eine negative, an der theologia crucis orientierte Theologie, die weiß, warum sie nichts weiß, wäre dann nach Dierken zu einer religionsbegrifflichen Position

‚die Differenz von Glaubenden, von Andersglaubenden und von Nichtglaubenden‘ akzeptiert, und gerade aus der Differenz, aus dem Anderssein, Möglichkeiten der Stärkung des Glaubens‘ gewinnt.“ Ebd. S. 196.

⁵⁹⁸ Ebd. S. 199.

⁵⁹⁹ Vgl. J. Dierken: ‚Religion‘ als Thema Evangelischer Theologie 2001, S. 257. Dierken nennt Religion ein „unvermeidbares Integral des menschlichen Geistes- und Kulturlebens“. Ebd. S. 256.

⁶⁰⁰ J. Dierken: Zwischen Innen und Außen, Relativem und Absolutem 2003, S. 205.

⁶⁰¹ J. Dierken: ‚Religion‘ als Thema Evangelischer Theologie 2001, S. 263.

weiterzuführen.⁶⁰² Nach Dierken geht ein protestantisches Religionsverständnis „einher mit einem reflektierten Verständnis des Selbst im Geflecht von Unbedingtheit und je eigener Bestimmtheit und mit einer aufgeklärten Weltsicht, die mit der je relativen, weil standortgebundenen Binnenperspektive gerade das äußere Anderssein des anderen anerkennt.“⁶⁰³ Dierken arbeitet, betonter noch als Tillich, in der Beschreibung von Strukturmerkmalen des Religionsbegriffes mit dem Gedanken der Grenze. Als Theoriebegriff liegt der Religionsbegriff „auf der Grenze von Außen- und Binnenperspektive. Als Vollzugsbegriff impliziert er Vorgänge der *Grenzüberschreitung*. ‚Religion‘ steht als Theoriebegriff und als Vollzugsbegriff im Zeichen einer Grenzwertdialektik.“⁶⁰⁴ Nach dem von Dierken beschriebenen reformatorischen Religionsverständnis, das aus sich heraus auf den Dialog mit den Anderen ausgerichtet ist, gewinnt das glaubende Subjekt seine Identität aus der Begegnung mit dem Anderen und aus der Unterscheidung vom anderen. „Danach ermöglicht gerade das Anderssein des Anderen den durch Unterscheidung hiervon geleiteten Gewinn des Eigenen. Der Weg nach innen führt über das Außen. Und die Vergegenwärtigung der Endlichkeit des Relativen geschieht durch die Unendlichkeit des Absoluten. Dies schließt Brüche ein. Hierdurch wird der protestantische Focus auf die Gebrochenheit des Endlichen wie Unendlichen in der *theologia crucis* subjektivitätstheoretisch gewendet.“⁶⁰⁵

Der christliche Glaube als Ausdruck der Begegnung mit dem Anderen hebt den Christen nicht über seine diesseitige Endlichkeit in Raum und Zeit, sondern bringt die Brüche seiner konkreten Existenz zu Bewusstsein. „Er bleibt einzelnes Subjekt – auch in intersubjektiver Sozialität. Das protestantische Zentralthema der Rechtfertigung bezieht sich zudem auf den Menschen als Sünder in der bleibenden Ambivalenz seines hiesigen Lebens – und nicht erst auf einen ethisch oder religiös schon Geheiligten.“⁶⁰⁶

⁶⁰² Vgl. J. Dierken: *Zwischen Innen und Außen, Relativem und Absolutem* 2003.

⁶⁰³ Ebd. S. 202.

⁶⁰⁴ J. Dierken: *Zwischen Innen und Außen, Relativem und Absolutem* 2003, S. 196.

⁶⁰⁵ Ebd. S. 208.

⁶⁰⁶ J. Dierken: *Zwischen Innen und Außen, Relativem und Absolutem* 2003, S. 199.

Der Christ bleibt also in solidarischer Zeitgenossenschaft mit den Menschen, denen er begegnet.

Der Dialog mit dem Anderen klärt und stärkt das Eigene. Der eigene Glaube und die eigene Konfessionalität werden reflektiert und bewusst gemacht. „Eine reflektierte Konfessionalität ermöglicht daher in Verbindung mit einer religionstheoretisch aufgeklärteren Differenzhermeneutik, die eigene Position in der Unterscheidung gegenüber anderen zu artikulieren.“⁶⁰⁷

Die eigene Position, die Identität, die sich aus der Begegnung mit dem Anderen artikuliert, lebt in Gewissheit und Zweifel. Dierken rekurriert auf die theologische Bewertung des Zweifels durch Tillich, der den Zweifel sowohl in existentieller als auch in intellektueller Hinsicht vom göttlichen Handeln im Rechtfertigungsgeschehen umschlossen sieht. Ja mehr noch: Der Zweifel ist notwendig die andere Seite der Gewissheit und gehört daher zu ihr dazu. „Typologisch zugespitzt, wird Gewißheit ohne Zweifel gleichsam leer, Zweifel ohne Gewißheit hingegen blind.“⁶⁰⁸ Zugleich ist die dialektische Wechselbeziehung von Gewissheit und Zweifel ein Korrektiv zu einer unkritischen Identifizierung von Religion und kultureller Tiefenstruktur.⁶⁰⁹

Wenn man der von Tillich betonten Dialektik von Gewissheit und Zweifel als subjektiver Manifestation Gottes konsequent folgt, so wird man die Dialektik zwischen Positivität und Negativität auch im Gottesgedanken denken müssen. Diesen Weg hat Tillich laut Dierken nicht konsequent verfolgt und letztlich doch theologisch eine absolute Positivität Gottes behauptet.⁶¹⁰ Dierken greift das theologische Anliegen

Vgl. auch D. Korsch: „Der Christliche Glaube erweist gerade darin seine Absolutheit, „dass er sein abstraktes Anderssein aufgibt.“ D. Korsch: Der Gegenstand des Glaubens und die Theorie der Religion 2002, S. 182.

⁶⁰⁷ J. Dierken: ‚Religion‘ als Thema Evangelischer Theologie 2001, S. 198. In Bezug auf die Wahrnehmung von Religion macht Dierken auf die Notwendigkeit der Differenzierung aufmerksam und nennt als Stichworte „Substantialität gegenüber Funktionalität“, „anthropologische Allgemeinheit gegenüber geschichtlich-positiver Vielfalt“. S. 257.

⁶⁰⁸ J. Dierken: Über Gewissheit und Zweifel im Gespräch mit Paul Tillich. 2002, S. 175.

⁶⁰⁹ Ebd. S. 175.

⁶¹⁰ Ebd. S. 170.

Tillichs, auch den Zweifel des Menschen, seine Skepsis und seine Distanz zu Gott als Ausdruck seiner Gottesbeziehung zu beurteilen, auf und denkt es konsequent weiter. Nicht nur der Gottesgewissheit sondern auch dem Zweifel als der skeptischen Reflexion und dem „kritisch bis zur Negativität des ‚Nichts‘ fragenden Denken“ kommt religiöse Valenz zu.⁶¹¹ Die „Aufstufung“ des ontologischen Schemas „zu einer ‚Dialektik‘ von Sein und Nichts“, in der der Gegensatz zwischen Sein und ‚Nichts‘ dem ontologischen Schema selbst eingeschrieben wird, erlaubt es, den Zweifel mit der ontologisch verstandenen Positivität lebendiger Freiheit zu verbinden. Dierken fragt allerdings, ob diese Dialektik angemessen in ontologischer Denkform zum Ausdruck kommt und nicht vielmehr in der Form des Sinns ausgedrückt werden müsste.⁶¹² Denn das theologische Denken der Dialektik von Gewissheit und Zweifel sprengt den Rahmen einer ontologischen Denkform. Es geschieht theologisch adäquat als existentielles Nachdenken des Sinnthemas im Rahmen der *theologia crucis*.⁶¹³

Nachklänge

- J. Dierkens Gedanken über die Bildung protestantischer religiöser Identität durch die Begegnung mit dem Anderen thematisiert unter anderem die Frage, welche Denkmuster für eine Beschreibung von Religiosität geeignet sind. Dierken fragt, ob ein ontologisches Denkschema der Dialektik von Gewissheit und Zweifel als Ausdruck der Dialektik, in der die Gottesbeziehung sich bewegt, angemessen ist. Erst sein Vorschlag, die Beziehung zwischen Gewissheit und Zweifel in einem existentiellen Rahmen (Sinn) zu denken, macht es einleuchtend, ihnen beiden religiöse Valenz zuzuordnen. Denn erst damit wird die existentielle Dynamik im Verhältnis zwischen Gewissheit und Zweifel sichtbar, nämlich so, dass der Zweifel immer in Richtung auf Gewissheit gerichtet ist, weil er immer schon von der Sehnsucht nach Gewissheit herkommt. Die Richtung eines Gespräches zwischen der Kirche und der nicht-christlichen Welt ist nicht ein gemeinsames depressives Beharren im Zweifel, sondern es bewegt sich in der erlösenden Dynamik zwischen Zweifel und Gewissheit, zwischen dem Gefühl von Sinnlosigkeit und Sinn. Geschieht mit der Wahl existentieller statt essentieller Deutung

⁶¹¹ Ebd. S. 184.

⁶¹² Vgl. ebd. S. 173.

⁶¹³ Vgl. ebd. S. 182.

von Religiosität nicht auch erst die klare Überwindung von deutender Vereinnahmung des säkularen Gesprächsgegenübers?

- Hilft Dierkens Vorschlag zum Dialog mit der nichtkirchlichen Welt? Sichert das evangelische Sündenbewusstsein die Identität des christlich protestantischen Glaubens und stärkt inhaltlich zugleich die intersubjektive Begegnung und damit den Dialog auch mit nichtkirchlichen Gesprächspartnern?

4.7 Henning Luther: Religion in den Begegnungen des Alltags

Henning Luther ist für das Thema der Begegnung zwischen der Kirche und der nichtkirchlichen Welt deshalb interessant, weil er sein Augenmerk darauf richtet, wie Religiosität im Alltag Gestalt gewinnt. Darin bezieht er sich auf die religionssoziologische Beobachtung, dass Religiosität sich überwiegend in individueller Weise manifestiert. Daher muß nach Luther die Kirche, wenn sie mit den heutigen Menschen in Kontakt bleiben will, der Individualisierung von Religion Rechnung tragen.⁶¹⁴ Dies kann für den christlichen Glauben nicht bedeuten, Religion in ein beliebiges Glaubenserleben aufzulösen, sondern es bedeutet, konkrete Lebenssituationen und Lebensorientierungen im Alltag von Menschen wahrzunehmen, um christliche Glaubensinhalte zu reflektieren und zu vermitteln. Denn die individuelle Gestalt der Religiosität von Menschen in unserer Gesellschaft ist ohne das Wahrnehmen der konkreten Lebenskontexte der jeweiligen Menschen nicht verstehbar. Als die Orte, an denen religiöse Begegnung zwischen der Kirche und den heutigen Menschen in ihrem Alltag stattfindet, benennt H. Luther, wie P. Tillich und modifiziert J. Dierken, existentielle Grenzerfahrungen.⁶¹⁵ Wenn die Kirche es ernst nimmt, dass Religiosität in individuellen Formen geschieht, so kann dies nicht bedeuten, dass konkrete Lebenssituationen oder erzählte Biographie ihrerseits wiederum zur Norm für die Inhalte christlichen Redens werden. Aber sie sind wichtige Impulse für die theologische Selbstreflexion.⁶¹⁶ Luther expliziert, das Interesse am ‚Alltag‘ wende sich gegen ein

⁶¹⁴ „Die Lebensgeschichte, die jeder einzelne erzählen kann, wird die Frage des Glaubens und der Religion je anders ins Spiel bringen. Darauf sollte die Kirche zunehmend sensibler zu hören beginnen“. H. Luther: Religion und Alltag 1992, S. 40.

⁶¹⁵ Vgl. ebd. S. 231.

⁶¹⁶ Ebd. S. 42f.

Denken, das das Allgemeine zu Lasten des Besonderen, Einzelnen und Konkreten, das Objektive zu Lasten des Subjektiven, das Institutionelle zu Lasten des Individuellen und Theorie zu Lasten der Erfahrung favorisiert. Somit sieht er in der Aufmerksamkeit für den Alltag eine kritische Revision des Selbstverständnisses von Theorie und Wissenschaft, das wissenschaftliches Vorgehen als solches in den Blick nimmt.⁶¹⁷ Die Aufmerksamkeit darauf, wie Religion im Alltag von Menschen gelebt wird, ist deshalb nicht allein eine handlungspraktische Überlegung, sondern muss unverzichtbar ein Teil des theologischen Reflektierens über Religion und Religiosität sein.

Exkurs

Mit seinen erkenntniskritischen Entscheidungen befindet sich Luther in einem weiten Feld wissenschaftstheoretischer Diskussion, sowohl in den Geisteswissenschaften als auch in naturwissenschaftlichen Disziplinen, um die Fragen nach dem Verhältnis von Konkretem und Abstraktion, die Fragen nach analytischem oder narrativem Wahrnehmen und ihrem jeweiligen epistemologischen Stellenwert.⁶¹⁸ Auch in der Theologie wird von ganz unterschiedlichen Denkern der Erfahrungsbezug um der Theorie willen gefordert. In Bezug auf theologische Ethik formulierte z.B. Trutz Rendtorff: „So muß die Frage gestellt werden, in welcher Weise eine wissenschaftliche Begründung der Ethik mit der Erfahrungswirklichkeit des Ethischen vermittelt ist, aus der auch die Ethik als Wissenschaft ihre Motive und Impulse empfängt. ... Es gilt generell, daß jede formale Ethik den Anschluß suchen und finden muß an die Gestalten des gelebten Ethos.“⁶¹⁹ Christofer Frey und andere präzisieren dies und befragen die Relevanz einer ethischen Theorie daraufhin, ob sie identitätsfördernde Praxis zu entwickeln hilft. „Wenn Praxis im umfassenden Sinn unseren passiven und gestalterischen Umgang mit den uns umgebenden Strukturen der Lebenswelt meint, über welchen sich Identität herausbildet sowie Lebenswelt

⁶¹⁷ H. Luther: Religion und Alltag 1992, S. 186f.

Luthers Forderung nach der Berücksichtigung der konkreten Alltagskontexte der Menschen ist auch wichtig für das Verständnis dafür, welchen Stellenwert und welche Bedeutung das Thema Hoffnung für heutige Menschen hat. Im Austausch über alltägliche Erfahrungskontexte, die mit Hoffnung in Verbindung gebracht werden, kann es zu einem vertieften Verständnis von Hoffnung, auch zu einer Vertiefung des christlichen Hoffnungsverständnisses kommen. Denn was Hoffnung ist, worauf Christen hoffen, muss untereinander und gegenüber Nichtchristen vermittelt werden, um dem christlichen Wort Hoffnung einen Platz im Leben zu geben. Vgl. auch C. Frey: Die Sprache des Glaubens und die Erfahrung der Religion 1997, S. 248. Frey betont in Hinblick auf christliche Erfahrung die Rolle des sprachlichen Austausches: „Kann denn diese Erfahrung überhaupt sprachlos gedacht werden? Sprachlos könnte ästhetische Erfahrung sein, bei religiöser Erfahrung ist das schwer vorstellbar.“

⁶¹⁸ Vgl. dazu J.S. Bruner: Actual Minds, Possible Worlds 1986, S. 11 – 43.

⁶¹⁹ T. Rendtorff: Ethik I 1990, S. 17.

verändert, dann ist von ihr eine Theorie herausgefordert, die keine Schau der unveränderlichen, ontologischen Strukturen der Welt ist, sondern eine Arbeit mit geschichtlichen Bedingungen und Hoffnungen, eine der kritischen Distanzierung fähige Suche nach Lebensperspektiven.“⁶²⁰ In dem theologisch aktuell vielfach gebrauchten Begriff ‚Lebenswelt‘ drückt sich die Einsicht über die Notwendigkeit aus, theologische Inhalte um ihrer Relevanz willen auf konkrete Lebenskontexte zu beziehen.

In der Medizin etwa kommen die Impulse, durch das Wahrnehmen von Lebenswirklichkeit zu angemessenem Denken zu gelangen, unter anderem aus der psychosomatischen Medizin und verdeutlichen exemplarisch den Erkenntniswert lebensgeschichtlicher Konkretion gegenüber einem nur abstrahierenden Denken, das zu einer Reduktion von Denkmöglichkeiten führen kann.⁶²¹ Auch für die Neurologie und Neurophysiologie ist es naheliegend, dass sie neben der naturwissenschaftlichen, an exakten Daten orientierten Arbeit verstehende Medizin sein muss, um die komplizierten Vorgänge im Grenzgebiet von Seele und Gehirn deuten zu können. Daher ist es einleuchtend, dass gerade von dieser Seite der Medizin die Notwendigkeit der Kontextbezogenheit von theoretischen Aussagen im Blick ist. Beeindruckend ist die Arbeit des russischen Neurophysiologen Alexander R. Lurija, der eine an den Lebenskontexten von Menschen orientierte wissenschaftliche Haltung fordert. Der amerikanische Neurologe Oliver Sacks hat das Werk Lurijas als wichtig für die Präzision des Wahrnehmens wissenschaftlichen Arbeitens gewürdigt. Lurija konstatiert in der Medizin, aber auch in den Humanwissenschaften des 20. Jahrhunderts, einen verstärkten Reduktionismus, der die lebendige Wirklichkeit mit ihrer reichen Vielfalt auf abstrakte Schemata beschränkt. Für ihn kommt diese reduktionistische Tendenz einer existentiellen und menschlichen Verarmung und ebenso einem wissenschaftlichen Rückschritt gleich. „Der Aufstieg zum Konkreten war Lurijas oberstes Ziel“, so fasst Sacks die Intention des Werkes Lurijas zusammen.⁶²² Lurijas medizinisches Forschen galt dem Erkennen der lebendigen Person in ihrer konkreten Krankheitssituation, das unter der bloßen Vorherrschaft abstrahierenden Denkens gefährdet sein kann. „Die Eigenarten des lebendigen Ganzen gehen verloren, ein Vorgang, der Goethe zu seinem berühmten Satz ‚grau, teurer Freund, ist alle Theorie, und grün des Lebens goldener Baum‘ führte.“⁶²³ Hängt eine wissenschaftliche Untersuchung mit menschlichem Leben zusammen, „dann analysiert man nicht einfach das Leben in einem theoretischen Sinne, sondern ein bestimmtes Leben“.⁶²⁴ Lurija war ein quantitativ exakt arbeitender Naturwissenschaftler, aber er „leugnete das Qualitative, das Geschichtliche und das Biographische in der Wissenschaft nicht - zumal

⁶²⁰ C. Frey, P. Dabrock, S. Knauf: Repetitorium der Ethik für Studierende der Theologie 1995, S. 12.

⁶²¹ Vgl. z.B. T. v. Uexküll: Psychosomatische Medizin 1986, S. 1-29 sowie V.v. Weizäcker: Der Gestaltkreis 1973.

⁶²² O. Sacks: Lurija und die romantische Wissenschaft 1993, S. 20.

⁶²³ Ebd. S. 8f.

⁶²⁴ Ebd. S. 8.

wenn es um die Erforschung des lebendigen Menschen ging.⁶²⁵ Lurijas Werk macht nach Sacks anschaulich, dass für wissenschaftliches Arbeiten, wenn es auf den Menschen bezogen ist, stets zwei Denkweisen geboten sind, die eine, die sich auf abstrahierende Verallgemeinerungen, auf Chiffren und Symbole konzentriert und andererseits die narrative, die sich auf jeweilige lebensgeschichtliche Konkretionen eines Sachverhaltes konzentriert.

In der Medizinethik ist das Bewusstsein dafür, wie wichtig für ein angemessenes ethisches Urteilen die Wahrnehmung lebensgeschichtlicher Konkretion ist, z.B. in der Methode des ‚Storytelling‘ vertreten. Ein Verfechter der Aufmerksamkeit für konkrete Lebenskontexte ist der amerikanische Arzt und Philosoph Howard Brody. Ethische Urteile sind abhängig sowohl vom biographischen Kontext des ethisch Urteilenden als auch vom biographischen Kontext des Patienten. So hat etwa das ethische ‚Principle Autonomy‘ eine völlig verschiedene Bedeutung im Kontext einer auf Heilung hin tendierenden Erkrankung, die im Rahmen kurativer Medizin behandelt wird, als bei einem Menschen, der sich mit der Unheilbarkeit seiner Krankheit und seinem baldigen Sterben auseinandersetzen muss. „So it is quite possible that the ethical principles that seem most useful in describing ‚respect for personhood in medical care‘ – such as the moral tension between paternalism and autonomy (Veatch 1981; Beauchamp and McCullough 1984) – may turn out to have much less applicability at the ends of the life parabola. If we then try to solve ethical problems peculiar to the infancy and predeath life stages with an uncritical application of these principles, we may gain little ethical insight.“⁶²⁶ Um ihrer existentiellen Relevanz willen braucht die Ethik nach Brody unbedingt den Bezug auf die Erfahrung, ist sie auf die Hilfe narrativen Verstehens angewiesen. Er beschreibt dies folgendermaßen: „The concept of ‚story‘ suggests appreciation of a narrative mode – that certain sorts of events can be fully understood only as portions of an ongoing narrative and not as disconnected events occurring in isolation. In contrast, much of modern medical ethics is ‚rule‘ – an ‚decision‘-orientated, suggesting that precisely such an ahistorical, nonnarrative form of ethics analysis optimal.“⁶²⁷

Die Philosophin M. Nussbaum wirbt in ihrem Konzept, gemeinsame Handlungsnormen zu finden und zu begründen, generell für das Geschichtenerzählen als Quelle ethischer Erkenntnis.⁶²⁸ S. Benhabib fordert neben der kognitiven Ebene die Integration anderer Ebenen des Menschseins in die ethische Theoriebildung. „Wenn Vernunft eine kontingente Errungenschaft sprachlich sozialisierter, zeitlicher und körperhafter Wesen ist, müssen wir die gesetzgebenden Ansprüche der praktischen Vernunft im Rahmen dieses Handlungsgefüges sehen.“⁶²⁹

⁶²⁵ Ebd. S. 11.

⁶²⁶ H. Brody: *Stories of Sickness* 1987, S. 148.

⁶²⁷ Ebd. S. XIII.

⁶²⁸ Vgl. M.C. Nussbaum: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben* 1999, S. 47.

⁶²⁹ S. Benhabib: *Selbst im Kontext* 1995, S. 13.

Es wächst die Einsicht, dass zu einem präzisen wissenschaftlichen Arbeiten die Wahrnehmung von Lebenskontexten gehört. Das Wahrnehmen von ‚Lebenswelt‘, um sich darauf dann theoretisch beziehen zu können, erfordert ein sorgsames Hinschauen und Hinhören. Für ein sorgfältiges Wahrnehmen von Lebenskontexten und somit zur Überprüfung der Relevanz und Realitätsbezogenheit von Theorien bieten vor allem die Forschungsmethoden qualitativer Sozialforschung eine Hilfe. Dies gilt auch für die Theologie in ihrer Notwendigkeit, einen realitätsangemessenen Kontakt zu nicht-kirchlicher Alltagswelt zu bekommen. Messverfahren quantitativer Sozialforschung, die Beweiskraft für die Geltung von Theorien beanspruchen, wären dazu wenig hilfreich. Dies wird zum Beispiel anschaulich in den Qualitätsdiskussionen im Gesundheitsbereich. Dort treten die Sozialwissenschaften fast ausschließlich mit quantitativen Beiträgen in Erscheinung nicht in Ergänzung von Theorien sondern mit dem Anspruch eigener ‚Beweiskraft der Zahlen‘. Für das Wissen über Qualität von gesundheitlichen Versorgungsprozessen und über deren Verbesserung trägt das wenig bei und verzerrt zum Teil die Wahrnehmung. In der Einladung zu der Tagung „Empirical Ethics: A Happy or Unnatural Marriage Between Normative Ethics and Social Research?“ an der Netherlands School for Research in Practical Philosophy, Utrecht, 1.-5.Juli 2003 heißt es zum Beispiel.: „Should ethics become anti-theoretical? How ethics can integrate social research without losing its critical normativity? What kind of social research is needed, and when?“ Methoden qualitativer Sozialforschung zu nutzen ist deshalb sinnvoll, weil sie sich gegenüber einer unreflektierten Verhaftetheit an Erfahrungskonkretionen im Dialog zwischen lebensgeschichtlicher Konkretion und theoretischem Ordnen bewegt. Bruno Hildenbrandt sagt über Anselm Strauss, einem der Begründer der Methodik qualitativer Sozialwissenschaft, er wende sich gegen „jede Form des Intuitionismus“, lehne aber gleichzeitig eine „Formalisierung interpretativer Forschung“ ab.⁶³⁰ Bei der Einbeziehung von sozialwissenschaftlichen Verfahren geht es nach Hildenbrandt nicht darum, normative Theorie zugunsten von Praxis aufzuweichen, sondern Theorie durch Kontextbezug realitätsangemessen werden zu lassen.

Das Wahrnehmen konkreter Lebenskontexte im Alltag ist somit der empirische Anteil bei der Theoriebildung um der Relevanz der Theorie willen und hat nicht die Aufgabe eines Beweises aufgrund repräsentativer Erhebungen, sondern hat eine heuristische Aufgabe und einen hermeneutischen Stellenwert.

Desweiteren beschäftigt H. Luther die Frage, die mit seinen Gedanken über Religiosität im Alltag zusammenhängt, wer die Kirche in den Begegnungen im Alltag für die Menschen, denen sie begegnet, ist. Die Kirche kann nach Luther in das Gespräch mit Menschen über die Religiosität in ihren Alltagskontexten nicht mit einer zuvor abgeschlossenen christlichen Identität eintreten. Er beschreibt die Entwicklung von individueller Identität so, dass sie gerade nicht etwas der Kommunikation

⁶³⁰ B. Hildenbrandt: Anselm Strauss 2000, S. 37.

Vorausliegendes ist. Hingegen bildet sie sich in der Begegnung mit dem Anderen. Luther verweist auf Habermas, der in Anlehnung an G.-H. Mead⁶³¹ beschreibt, dass menschliche Individualität, menschliche Identität im Diskurs mit anderen entsteht, so dass „Selbstbewußtsein und Selbstvertrautheit ... ein Resultat intersubjektiver Verständigung“ sind.⁶³² Luther interpretiert: „Die reziproke Inter-Subjektivität läßt die Subjektivität des Ego dadurch entstehen, daß das Ego sich mit den Geltungsansprüchen seiner Äußerungen der zu gewährenden Anerkennung des/der Anderen aussetzt.“⁶³³ Dieses Entstehen von Identität aus der intersubjektiven Verständigung gilt auch für die Kirche. Während Habermas allerdings die auf Gott bezogene religiöse Identitätsbildung des Menschen durch die zwischenmenschliche Perspektive ersetzt sieht und behauptet, im nachmetaphysischen Denken sei die vertikale Perspektive der Identitätsbildung durch eine religiöse Bezogenheit auf Gott von dem kommunikativen Handeln der Menschen, also von der horizontalen Perspektive abgelöst,⁶³⁴ hält Luther diese Ansicht für nicht befriedigend. Erst der distanzierte Blick als das „Erbe der vertikalen Perspektive des göttlichen Blicks“ verhindert nach Luther, dass das Verständnis von Individualität als wechselseitiges Aufgehen in der Spiegelung in den Augen der Anderen verkürzt wird. Luther macht einerseits deutlich, dass Kirche ihre Identität nicht unabhängig von dem Gespräch mit der Welt bewahren kann. Zum anderen betont er, dass sie um die Begründung ihrer Identität in der biblischen Botschaft weiß. Als Perspektivenzuwachs von christlicher Seite her will Luther gerade die ‚extramundane‘ Sicht Gottes in den sozio-kommunikativen Diskurs über Deutung und Gestaltung von Welt einbringen. Er konstatiert, dass für den, der nicht „wie der Soziologe“ nur nach der Ermöglichung sozialer Ordnung sondern nach der Bewahrung des Einzelnen fragt, die „extramundane“ Perspektive der Religion unverzichtbar sei.⁶³⁵

⁶³¹ G.-H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt 1973.

⁶³² H. Luther: „Ich ist ein Anderer“ 1991, S. 235.

⁶³³ Ebd. S. 235.

⁶³⁴ Vgl. J. Habermas: Nachmetaphysisches Denken 1988, S. 33.

⁶³⁵ H. Luther: „Ich ist ein Anderer“ 1991, S. 241. Vgl. auch M. Moxter, der dem Gottesbegriff die Funktion einer „obersten Supervision“ zuordnet. M. Moxter: Riskierte Wirklichkeit 2003, S. 128

Die ekklesiologische Konsequenz einer Identitätsentwicklung aus der Beziehung zum Anderen heraus ist nach Luther eine Kritik an der Beschränkung christlichen Glaubens auf Innerlichkeit und ein Verständnis der Kirche als Kirche für andere.⁶³⁶ „Der Vorrang des Anderen, die Nicht-Indifferenz zum Anderen verhindert Identitätsdenken – auch ekklesiologisch. Das wandernde Gottesvolk hätte sich dann nicht auszurichten an der ‚Selbsterhaltung der Kirche‘, sondern am Leitbild ‚Kirche für andere‘. Die Nähe zu den Fremdlingen – auch zu den sog. Kirchenfernen und Nicht-Christen! würde die Häuslichkeit bestimmter Gemeindeaufbau-Konzepte aufstören müssen.“⁶³⁷ Das hat nach Luther die hermeneutische Konsequenz eines notwendigen „Pluralismus der christlichen (Interpretations-)Praxis“ zur Folge⁶³⁸. Christliche Theologie und christliche Kirche gewinnen ihre Identität einerseits aus der ihr vorausliegenden Christusoffenbarung. Wie diese Identität dann andererseits im Verhältnis zur Welt Gestalt gewinnt, „hat die Theologie, hat die Kirche nie nur für sich,“ sondern sie profiliert sich in der Begegnung miteinander und mit den anderen. Der Glaube ist nie sichere Antwort, sondern gewinnt seine Existenz zwischen Anfechtung und Gewissheit.⁶³⁹

Luther betont, dass die Entwicklung von christlicher Identität sich in der Begegnung mit dem Anderem bildet. Dieser Gedanke ermöglicht Offenheit im Gespräch mit der Welt und weist zugleich auf ein sorgfältiges Wahrnehmen der Lebenskontexte der Menschen. Die Theologie muss, um den Anderen in seiner Religiosität wahrzunehmen, seine Alltagskontexte kennen lernen. Erst dann kann er ihn in seinem Denken verstehen. Das, was das Christentum in das Gespräch mit der Welt offensiv einzubringen hat, ist die „vertikale“ Perspektive, die „Distanz des göttlichen Blicks“, die Menschsein und menschliche Identität in noch anderer Weise begründet als die zwischenmenschliche Begegnung.

⁶³⁶ Als Zeuge für sein am Anderen orientiertes Verständnis von Identität nennt Luther Emmanuel Levinas. H. Luther: „Ich ist ein Anderer“ 1991, S. 252.

Vgl. dazu auch J. Moltmann: Die Entdeckung des Anderen 1990.

⁶³⁷ Ebd. S. 252.

⁶³⁸ Ebd. S. 254.

⁶³⁹ Vgl. H. Luther: Religion und Alltag 1992, S. 23.

Nachklänge

H. Luther findet bei seiner Ausrichtung des Dialogs am Anderen und seiner Alltagswelt die christliche Identität in der Orientierung des Lebens an der göttlichen Perspektive auf die Welt. Zu seinem Vorschlag ist anzumerken, dass die „vertikale“, göttliche Perspektive ihre Relevanz nicht nur in Bezug auf die individuelle menschliche Identitätsentwicklung hat, sondern auch in Hinblick auf die Gestaltung sozialer Strukturen. Die vertikale Perspektive hat sozialetische Relevanz. Offen bleibt also die Frage nach christusgemäßen Strukturen in einer weithin individualisiert verstandenen religiösen Erlebnislandschaft.

4.8 Wilhelm Gräß – Die religiöse Bildungsaufgabe der Kirche

W. Gräß fügt dem Nachdenken darüber, wie in einem Dialog zwischen der Kirche und der säkularen Welt die Kirche ihre eigenen Inhalte zur Geltung bringen kann und ihre Identität deutlich machen kann, den Gedanken der religiösen Bildung hinzu. Er nimmt den Ansatz Schleiermachers auf und möchte den Alltagsmenschen die Dimension des Unendlichen und der Unbedingtheit wieder zugänglich machen. In diesem Rahmen will er die Kirche zu einer Bildungsaufgabe anregen, die den Menschen dazu hilft, „die ihnen eigene spirituelle Dimension entdecken zu können“.⁶⁴⁰ Ziel dieser Bildungsaufgabe ist es, eine „Religion der Freiheit“ zu fördern, die „in der Bildung je eigener ethisch-religiöser Entscheidungs- und Handlungsfähigkeit unter den Menschen Gestalt gewinnt.“⁶⁴¹ Gräß bemerkt, dass die Religionen „sich aus der modernen Welt nicht verloren“ haben, dass aber sich ihr Erscheinungsbild sehr verändert hat.⁶⁴² Er

⁶⁴⁰ W. Gräß: Pfarrer fragen nach Religion 2002, S. 115 . Vgl. auch ders.: Wahrnehmung gelebter Religion 2000, S. 122: „Die religiöse Frage nach einem Halt gewährenden, die Lebensgewißheit stärkenden und die Lebensführung letztgültig orientierenden Sinnhorizont taucht in lebensgeschichtlichen Orientierungskrisen auf, dort, wo die eigene ethische Einsichtsfähigkeit eingeschränkt und die autonome Handlungsfähigkeit gehemmt sind.“

⁶⁴¹ Ebd. S. 118.

⁶⁴² „Aber die praktizierte Religiosität, also die Art und Weise, wie die Menschen sich in religiöse Symbole und Rituale einbeziehen lassen, wie sie den Kontakt aufnehmen zum Numinosen, zur Transzendenz, zum Ursprung aller Realität, hat sich erheblich verändert.“⁶⁴² W. Gräß: Pfarrer fragen nach Religion 2002, S. 118.

beschreibt sie in Anlehnung an den Kulturosoziologen W. Schulze als weitgehend individualisiert und ohne kollektive Bindungen.⁶⁴³ Die Rolle der Kirche in der Gesellschaft sieht Gräß unter anderem darin, religiöse Themen im Bewusstsein zu halten. Gräß bestimmt die Aufgabe der Theologie und der Kirche im Anschluss an den Satz von Norbert Bolz: „Man könnte sagen, die Religion hält die Wunde des Sinns offen“, so dass sie „den Sinn der Frage nach dem Sinn wachhalten.“⁶⁴⁴ Die Zukunft des Christentums sieht Gräß darin, den Reichtum seiner Symbole dem Sinndeutungsinteresse der Individuen zur Verfügung zu stellen und „anschlußfähig“ an die moderne Gesellschaft zu werden, „indem die überkommenen Chiffren sprachlich verflüssigt werden“.⁶⁴⁵

Gräß konkretisiert seine Gedanken in Kommentaren zu einigen großen Kulturausstellungen in Deutschland. In Hinblick auf die Millenniumsausstellung in Berlin und den dortigen ‚Planet of Visions‘ konstatiert er: „Die Erzeugung des schönen Scheins hat das Erbe der Religionen übernommen.“ Dagegen betont er, dass die christlichen Kirchen „mit ihren Räumen, ihren Symbolen und Ritualen explizit für die metaphysische Dimension“ stehen.⁶⁴⁶ Gräß betrachtet unterschiedliche Ausstellungen auf ihre religiösen Implikationen hin und urteilt: „Viele der multimedialen Inszenierungen einer schönen, durch Wissenschaft und Technik heraufgeführten Zukunftswelt machten nicht deutlich genug darauf aufmerksam, dass die Stelle des humanen Subjekts besetzt bleiben muss, es die ethisch-religiöse Kommunikation auch weiterhin braucht, bewusste Entscheidungen in Politik und Gesellschaft über den weiteren Gang der Dinge.“⁶⁴⁷ Im Christuspavillon auf der Expo in Hannover hingegen findet Gräß die „Besucher als religiöse und moralische Subjekte angesprochen und zur Selbstdeutung ihres Daseins in einer jeweils bestimmten Richtung angeregt.“⁶⁴⁸ Wesentlich für die religiöse Identität der Aussteller ist die verwendete Symbolik. „Im

⁶⁴³ W. Gräß: Religion in der Alltagskultur 1997, S. 37.

⁶⁴⁴ N. Bolz: Die Sinngesellschaft 1997, S. 44.

⁶⁴⁵ W. Gräß: Pfarrer fragen nach Religion 2002, S. 126.

⁶⁴⁶ Ebd. S. 114.

⁶⁴⁷ Ebd. S. 117.

⁶⁴⁸ Ebd. S. 115.

Christuspavillon war es nicht wie im Norwegischen Pavillon der computersimulierte Steinschlag, der dem Geist in meditativer Ruhe Richtung gab. Es war der Christustorso.⁶⁴⁹

Gräb wendet sich in seinem Anliegen der religiösen Bildungsaufgabe der Kirche auch dem Thema ‚Alltag‘ zu. Denn im Alltag der Menschen ereignet sich ihr ‚normales‘ Leben. Der Begriff Alltag bezieht sich nach Gräb also auf das, was in unsrer Lebenswelt das Normale, das Gewöhnliche ist. Der Alltag „ist die uns ebenso vorgegebene, wie von uns immer schon mitgestaltete soziale Welt.“⁶⁵⁰ Alltag ist nicht nur Routinebildung. Es findet dort nicht nur das Gewöhnliche sondern auch das Außergewöhnliche statt, die biographischen Schwellensituationen und riskanten Übergänge.⁶⁵¹ Wie auch Tillich, Dierken und Luther markiert Gräb den Bereich für die Bildungsaufgabe der Kirchen an den existentiellen Grenzsituationen. Er betont allerdings ausdrücklich, es seien nur die Grenzsituationen religiös relevant, wo der Alltag die Menschen nicht nur vor kleine Schwellensituationen und Zwischenfälle stellt, sondern vor die „großen Transzendenzen“.⁶⁵²

Gräb möchte, weil sich im Alltag Sinnwelten zeigen, von Alltagskultur sprechen, in der sich alltagsästhetische Schemata zeigen.⁶⁵³ Gräb bezieht sich auf die Beschreibung von

⁶⁴⁹ Ebd. S. 116.

⁶⁵⁰ W. Gräb: Religion in der Alltagskultur 1997, S. 30.

⁶⁵¹ Gräb zitiert dort B. Waldenfels: „In dem Kontrast zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem, zwischen Profanem und Sakralem haben von alters her die Mythen und Riten ihren Ort.“ B. Waldenfels: Alltag als Schmelztiegel der Rationalität, in: Der Stachel des Fremden 1990, S. 194.

⁶⁵² W. Gräb: Religion in der Alltagskultur 1997, S. 30f.

⁶⁵³ Ebd. S. 30f.

Alltagskultur ist durchsetzt von religiösem Erleben und religiösen Deutungen. Das würde für eine Wiederaufnahme kulturprotestantischer Anliegen sprechen, allerdings unter Betonung der alltäglichen Lebenskontexte. U. Barth befürwortet die Wiederaufnahme kulturprotestantischer Anliegen: „Angesichts der rapide sinkenden Anschlussfähigkeit traditioneller Theologie und Kirchlichkeit an die Dynamik des gesellschaftlichen Transformationsprozesses wird es zunehmend als Fehler erkannt, im Zuge der theologischen Wende nach dem ersten Weltkrieg die kulturtheoretische Selbstverantwortung des Christentums für dogmatische illegitim erklärt zu haben. Die mit der Aufklärung aufgebrochenen und sich seither kontinuierlich vertiefenden Spannungen zwischen Christentum und Neuzeit, Dogma und

Alltagskultur des Kulturosoziologen G. Schulze als Lebensphilosophien. Lebensphilosophien sind nach Schulze Sinnzuschreibungen, die in den vielen situationsspezifischen Orientierungen, mit denen wir täglich unserer Arbeit nachgehen, konsumieren, Kontakte pflegen u.s.w. enthalten sind. Lebensphilosophien sind ein Ausdruck für unsere übergreifenden Auffassungen darüber, wozu wir überhaupt leben.⁶⁵⁴ Diese Lebensphilosophien sind Teil der Alltagskultur. Ihre ‚Lebensphilosophien‘ sind den Menschen, die sie ‚haben‘, nach Schulzes Beobachtung kaum bewusst. Dennoch sind sie da. „Die zahllosen aneinandergereihten und sich überlagernden Einzelaktivitäten des Alltags stehen in einem kaum bewußten, mehr gefühlten Zusammenhang mit der persönlichen Grundüberzeugung zum Sinn des Lebens schlechthin. Zwar sind nur wenige Menschen in der Lage, über diese Grundeinstellung spontan auf Befragen Auskunft zu geben, gleichwohl verfügen sie darüber.“⁶⁵⁵ Gräß übernimmt Schulzes Anschauung und folgert, dass die metaphysische und religiöse Dimension also keineswegs aus unserer Alltagswelt verschwunden sei, dass sie allerdings in Bezug auf ihre Phänomenalität weithin unsichtbar ist.⁶⁵⁶

Nachklänge

- Gräßs Religionsverständnis stellt den Bezug zu lebensweltlicher Erfahrung her. Jedoch richtet er seine Aufmerksamkeit überwiegend auf kulturelle und ästhetische Verdichtungen von Sinnwirklichkeiten in konkreten Lebenskontexten. Dies ist um einer Wahrnehmung religiöser Lebenskontexte heutiger Menschen willen nicht ausreichend. Um aktuelle nichtkirchliche

Wissenschaft, Institution und Individuum, Glaube und Autonomie, Frömmigkeit und Bildung erweisen sich heute mehr denn je als vermittlungsbedürftig. ... Nicht von ungefähr haben die vielfältigen theologischen Entwürfe des Kulturprotestantismus und sein Theorieprogramm als Ganzes heute wieder besondere Aktualität gewonnen. Denn hier wurde das Problem der Vermittlung von Christentum und Moderne in derjenigen Grundsätzlichkeit thematisiert, die den tatsächlich bestehenden Schwierigkeiten angemessen ist.“ U. Barth: Dimensionen des Religionsbegriffs 2002, S. 35.

⁶⁵⁴ Vgl. G. Schulze: Die Erlebnisgesellschaft 1992, S. 232 u. S. 277-333.

⁶⁵⁵ G. Schulze: Die Erlebnisgesellschaft 1992, S. 232.

⁶⁵⁶ Diese These wird durch die Interviews mit Mitarbeitern aus dem Gesundheitswesen bestätigt. Religiosität ereignet sich im Alltag. Jedoch erst auf Nachfrage hin wird die religiöse Dimension und werden die Sinnfragen bewusst.

Religiosität zu verstehen und sich theologisch dazu in Beziehung zu setzen, ist es sicherlich sinnvoll, sie in ästhetisierter und verdichteter Form wahrzunehmen, nicht aber sich auf die Wahrnehmung ästhetisierter Formen von Lebenskontexten im Freizeitbereich zu beschränken, wie Gräb es in seiner Deutung des Alltags als Alltagskultur tut. Um „anschlußfähig“ an gelebte Kontexte zu werden, ist es für die Kirche unbedingt wichtig, ‚normale‘ Alltagserfahrungen und deren Sinnwirklichkeit wahrzunehmen. Dabei geraten nicht nur ästhetische sondern auch ethische Perspektiven ins Blickfeld. Es ist die Frage, ob die Kirche ausreichend offen für einen Dialog mit der nichtkirchlichen Welt ist, wenn sie ‚Lebenswelt‘ überwiegend unter ästhetischen Gesichtspunkten wahrnimmt. Die Frage nach einer offenen Wahrnehmung bzw. nach einer adäquaten Deutung von Lebenskontexten betrifft auch den folgenden Punkt.

- Warum ist die Kirche nur für die „großen“ Sinnfragen und für die extremen Grenzsituationen zuständig, dort wo die eigenen Sinngebungsmöglichkeiten des Menschen versagen?
- Bedeutet das Fehlen von Kollektivität zugleich die Reduktion auf Privatheit und das Fehlen eines sozialen Bezuges?
- Ist Bildung etwas Einliniges, der Vorgang zwischen einem lehrenden Subjekt und einem belehrten Objekt? Muss Bildung nicht als ein gegenseitiges Beziehungsgeschehen verstanden werden, um eine Vereinnahmung des zu Bildenden zu vermeiden? Ist sich Gräb des Problems einer vereinnahmenden Bildungsvorstellung und der Autonomie und Würde des weltlichen Gesprächspartners bewusst? Diese Frage ist besonders wichtig, wenn man in Betracht zieht, dass Bildung nicht nur ein kognitiver Prozess ist, sondern sich in allen Bereichen des Menschseins vollzieht.

4.9 Dialog zwischen der Kirche und der nichtkirchlichen⁶⁵⁷ Gesellschaft - II Das Thema der Begegnung zwischen christlichem Glauben und modernem Leben aus theologisch-systematischer Sicht

In diesem Abschnitt sollen, angeregt durch die dokumentierten Gespräche mit Krankenhausmitarbeitern über Hoffnung, die theologischen Positionen von Bonhoeffer, Barth, Rahner, Tillich, Dierken, H. Luther und Gräb zu dem Thema der Begegnung zwischen der christlichen Kirche und der säkularen Welt zueinander in Beziehung gesetzt werden. Zur Erinnerung soll das Problem, das die Befragung der unterschiedlichen theologischen Konzepte in Gang gesetzt hat, noch einmal genannt werden: Ein kirchlicher Mitarbeiter, der ja Christ ist und sein möchte, begegnet einem anderen, der nicht Christ ist, es nicht sein will, sich zumindest distanziert, wenn er denn formal noch Kirchenmitglied sein sollte, und der, auch wenn er religiös ist oder sein will, seine Religiosität nicht im Rahmen des Christentums einordnen will. Auch wenn der Christ seinem eigenen Glauben an Gottes Zuwendung entsprechend dem Anderen trotz dessen Nein zu Gott oder dessen Vagheit einen Platz in Gottes Schöpfung zuordnet, sagt der andere klar „Nein“ und sagt damit auch „Nein“ zu einem Teil seines Gesprächspartners. Der Eine mag sich selbst und den Anderen als Gottes Geschöpfe verstehen. Aber der Andere sagt dazu: „Nein“. Dennoch sind die beiden sich nah in manchem Anliegen, ja sogar in Herzensanliegen, in Fragen, die ihre Hoffnungen bewegen, da wo ihre Religiosität lebt. Die Frage an die Theologie ist, ob und wie die beiden, seien es Einzelne, Gruppen oder Institutionen, trotz des Nein des Einen zum Glauben des Anderen, den Kontakt als Menschen in grundlegenden Bereichen ihres Lebens, da wo ihre Hoffnungen und Sinnfragen ankern, behalten können.

Es soll beschrieben werden, wie die unterschiedlichen theologischen Vorschläge einander darin befragen, korrigieren und ergänzen, Bedingungen und Strukturen eines gelingenden Dialoges zwischen der Kirche und der säkularen Welt zu reflektieren. Es zeigt sich, dass die jeweiligen hermeneutischen Entscheidungen, das jeweilige

⁶⁵⁷ Für das Wort ‚nichtkirchlich‘ gilt ähnlich wie für das Wort säkular, dass das Entscheidende für die religiöse Verfasstheit modernen Menschseins nicht die Kirchenmitgliedschaft oder Nichtmitgliedschaft ist, sondern die Distanz zu kirchlicher Tradition und zu kirchlichem Leben. Diese findet sich in unterschiedlicher Ausprägung auch bei Kirchenmitgliedern. So ist das, was in Hinsicht auf den Dialog mit der nichtkirchlichen Gesellschaft reflektiert wird, auch relevant für die Kirche selbst.

Deutungssystem, das jeweilige eschatologische Denken, das jeweilige Verständnis von Religiosität zusammenhängen und Einfluss darauf haben, wie das Verhältnis zwischen der Kirche und der säkularen Welt gedacht wird. Die zusammenfassende Betrachtung der unterschiedlichen theologischen Konzepte ergibt, dass die Konturen eines Dialogs mit der modernen Welt, die Bonhoeffer sich wünschte, nämlich kritische Offenheit, Respekt vor der Autonomie des anderen – nicht Bevormundung, nicht neutralen Respekt vor der Autonomie – sondern Förderung der Mündigkeit, Gegenseitigkeit, Wertschätzung des Anderen, das Wahrnehmen von anderen Erfahrungskontexten, solidarische und kritische Zeitgenossenschaft und eine angemessene Sprache nur dann möglich sind, wenn die Kirche das Thema Religion als Thema der Begegnung akzeptiert. Denn Religion gehört nach wie vor zum Leben der Menschen. Wie aber kann die Kirche im Rahmen heutiger Gesellschaft, unter Wahrung des Respektes vor der Andersheit des anderen⁶⁵⁸, religiöse Gesprächspartnerin sein?

4.9.1 Das Wahrnehmen des Anderen - um Gottes Willen, um des anderen Menschen willen, um der eigenen religiösen Identität willen

Alle betrachteten Konzepte bewegen sich in der Spannung zwischen der Identität christlichen Glaubens und der Offenheit für die Welt und für den anderen Menschen im Gespräch. Der Ort, den die jeweiligen Konzepte in diesem Spannungsbogen einnehmen, ist sehr verschieden. K. Barths Intention war es, die Aseität Gottes theologisch zu ‚sichern‘. Die immer stärker hervortretende objektivierende Darstellungsweise in der Kirchlichen Dogmatik, die in dieser Ausprägung wohl zum Teil als Reaktion auf den Versuch anthropologischer Begründung des Redens von Gott zu verstehen ist, wie Barth es in dem aktualistischen Wortverständnis Bultmanns sah, bringt große Schwierigkeiten für ein Weltverhalten des christlichen Glaubens und der Theologie mit

⁶⁵⁸ H. Peukert betont die Anerkennung der Andersheit des konkreten anderen Menschen, weil sonst die Gefahr besteht, „nur das Andere des eigenen Denkens zu denken, statt das andere Denken der Anderen wahrzunehmen.“ Er schließt an Levinas an, für den die Ethik der Anerkennung der Andersheit des anderen Menschen Basis aller Philosophie, Basis von Sprache Bewusstsein und Vernunft ist. H. Peukert: Philosophische Kritik der Moderne 1992, S. 470.

sich. Sie hat vielfachen Widerspruch ausgelöst und wichtige Fragen zum Thema Religiosität und Gesellschaft verdeckt. Barth will ausschließlich ein theologisches Denken akzeptieren, das sich konsequent im Rahmen der biblisch vorgegebenen Offenbarung bewegt. Das heißt auch, dass nur Fragen zugelassen sind, deren Antwort die christliche Offenbarung, so wie sie sich in den biblischen Texten manifestiert, bereits vorgibt. Die konsequente Durchführung einer Denkweise aus dem Blickwinkel Gottes heraus vermittelt den Eindruck eines geschlossenen Systems, in der die Welt durch das Offenbarungshandeln Gottes bestimmt aber auch begrenzt wird, und in dem von vornherein festgelegt ist, welche Lebenserfahrung und Glaubenserfahrung erlaubt und möglich ist. Durch diese Art, die Botschaft des christlichen Glaubens von Gott als dem ganz Anderen, zu verkünden, verliert Barth den Kontakt mit den Menschen, mit denen er reden will.⁶⁵⁹ Autonomie, Grundverständnis modernen Menschseins, kann von Barths Entwurf einer Begegnung zwischen Christentum und Welt her nur als Selbstherrlichkeit des Menschen verstanden und entwertet werden. In seinem Denken, das sich ausschließlich von Gott her bewegen will, setzt Barth die Theologie folgerichtig selber in die Position Gottes. Er verliert damit die von ihm selbst intendierte dialektische Bewegung. Er kommt damit selber in die Gefahr, Göttliches und Menschliches zu verwechseln. Sein Denken richtet sich letztlich gegen seinen eigenen Ansatz.⁶⁶⁰ Aus Barths hermeneutischen Bemühungen lässt sich verstehen, dass ein geschlossenes Deutungssystem keinen Raum zu einer wertschätzenden Wahrnehmung der Welt als säkularer Welt lässt.

Das Anliegen Barths ist es, die Majestät Gottes zu wahren, und die menschliche Unmöglichkeit eines angemessenen Redens über Gott zu betonen. „Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können wissen und eben damit Gott die Ehre geben.“⁶⁶¹ Aber sein Weg der hermeneutischen Absicherung ist nicht geeignet, dieses Thema theologisch lebendig zu halten. Das Wagnis des ungenügenden, ja falschen Redens über Gott ist notwendig, wenn man mit Menschen

⁶⁵⁹ Vgl. P. Tillich: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, GW VII, S. 249.

⁶⁶⁰ Vgl. auch J. Track: Der theologische Ansatz Paul Tillichs 1975, S. 153.

⁶⁶¹ K. Barth: Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie 1924, S. 199.

innerhalb und außerhalb des christlich-theologischen Bereiches im Gespräch bleiben will. Gerade angesichts von Barths theologischem Anliegen, die Aseität Gottes zu betonen und angesichts seiner theologischen Gewissheit, dass Gottes Handeln auch das Nein des Menschen umfasst⁶⁶², wäre die menschliche Solidarität im Ungenügen, Gott als den ganz Anderen zu verstehen, Solidarität im Nicht-Können und dennoch immer wieder Versuchen eine adäquate kirchliche Antwort.

Um den christlichen Glauben in der Begegnung mit der nichtkirchlichen Welt, in seiner Identität zu beschreiben und seine Identität zu sichern, entwertet Barth alle Formen von Religiosität. Damit aber, dass die Ebene subjektiver Aneignung und subjektiver Infragestellung der göttlichen Offenbarung tabuisiert wird, ist auch die Identität des Christentums bedroht. Denn die Offenbarung Gottes ist für den Menschen nur dann relevant und Teil seiner Identität, insofern sie sich in seiner Geschichte, der Geschichte der Welt und seiner ganz persönlichen Lebensgeschichte, ereignet. Vom Blickwinkel des christlichen Glaubens und Denkens her gerät die Welt ins Abseits, von der Welt her gesehen gerät das Christentum ins Abseits.⁶⁶³

Bonhoeffers Entscheidung, das Thema Religiosität um der Vermeidung einer bevormundenden Deutung der säkularen Welt willen als nicht relevant zu erklären, hilft dem Gespräch der Kirche mit nichtchristlichen Menschen ebenfalls nicht weiter. Denn das Thema Religiosität hat sich in der Moderne nicht erledigt und ist Teil menschlichen Lebens. Dierkens Hinweis auf Fichtes „Negative Theologie“, die weiß, warum sie nichts weiß, erscheint als ein kluger Ausgangspunkt zu einem religiösen Miteinander-Suchen ohne Verleugnung eigener Voraussetzungen.

Auch Rahners Gedanke eines anonymen Christentums hilft nicht weiter. Zwar ist Rahners Anliegen, einen positiven Bezug zu der Nichtchristlichkeit und außerchristlichen Religiosität moderner Menschen zu finden, im Vergleich zu Barths theologischer ‚Immunsierung‘ gegenüber dem Thema Religiosität eine scheinbare

⁶⁶² Vgl. K. Barth: KD II,2, § 35 S. 336ff.

⁶⁶³ Bonhoeffer kritisiert, Barth mache es sich zu leicht, „indem er letztlich ein Gesetz des Glaubens aufrichtet und indem er das, was eine Gabe für uns ist – durch die Fleischwerdung Christi! – zerreißt. An die Stelle der Religion tritt nun die Kirche - das ist an sich biblisch - Aber die Welt ist gewissermaßen auf sich selbst gestellt und sich selbst überlassen, das ist der Fehler.“ D. Bonhoeffer: WE S. 143f.

Annäherung an einen Dialog. Jedoch verliert Rahner ebenfalls den Kontakt mit dem realen aktuellen menschlichen Leben, denn sein Gedanke eines anonymen Christentums bleibt an den Rahmen eines ekklesiologischen Heilsdenkens gebunden. Rahners Anliegen, auch nichtchristliche Menschen in die Heilswirklichkeit des christlichen Glaubens zu integrieren, veranlasst ihn zu einer wesensmäßigen Definition des Menschen als religiösem Menschen, ja als implizit immer schon christlichem Menschen, um ihn so in den Wirkungskreis der Kirche als Heilsvermittlerin zu integrieren. Denn die Heilswirklichkeit ist für Rahner in katholischer Tradition notwendigerweise mit der Kirche verknüpft. Er deutet Menschsein als essentiell auf das Christentum ausgerichtet, um seinen Bezug auf die Kirche hin zu sichern. Damit wird die Welt, wenn auch aus soteriologischem Interesse, nach dem Motto ‚Du bist Christ, auch wenn Du es nicht weißt, auch wenn Du es selber gar nicht willst‘ christlich vereinnahmt. Nichtchristen gegen ihren eigenen Willen zu Pseudochristen zu erklären, respektiert nicht ihre Autonomie und ihr Selbstverständnis. Dem entspricht ein Nichtwertschätzen nichtchristlicher Religion. Rahner spricht von dem nicht-christlichen religiösen Leben der Welt als „Glaubenskrise“ und davon, diese Glaubenskrise könne auch Ermöglichung des Glaubens sein, da sie ja nur scheinbare Ungläubigkeit sei.⁶⁶⁴ Er beurteilt Säkularisierung als „Glaubensnot“⁶⁶⁵, die säkularisierte Gesellschaft als Problem. Rahner nimmt die säkularisierte Welt als Gesprächspartner nicht ernst, wenn er sie, ob sie will oder nicht, als insgeheim oder potentiell christlich deutet. Damit nimmt er andererseits der Kirche die Chance, für die säkularen Menschen ein Gegenüber zu sein, das seine Gedanken und Positionen in den gleichberechtigten Diskurs einbringt. Auf die Frage in Hinblick auf Rahners Entwurf, welche theologischen Gründe es für die Kirche gibt, das Anderssein des Anderen auszuhalten und im Gespräch zu würdigen antwortet J. Dierken. Er entfaltet explizit mit theologischen Denkmustern die Möglichkeit, das Eigene im Lichte der anderen zu verdeutlichen. Das reformatorische Religionsverständnis ist aus sich heraus auf den Dialog, auch und gerade mit einer nichtchristlichen Welt ausgerichtet. Am Gedanken des Sündenbewusstseins wird dies anschaulich. Die Selbstrelativierung, die das

⁶⁶⁴ K. Rahner: Im Heute glauben 1965, S. 19f.

⁶⁶⁵ Ebd.

Sündenbewusstsein ermöglicht, führt zu einer „Einübung in personale Intersubjektivitätsverhältnisse“. Und gerade der Bezug zum Anderen ist aus evangelischer Sicht „für das Selbstverhältnis zentral“.⁶⁶⁶

Tillichs Methode der Korrelation, in der die christlichen Aussagen als Antworten auf zeitgenössische existentielle Fragen formuliert werden sollen,⁶⁶⁷ will ausdrücklich die moderne Welt als säkulare Welt, als nichtkirchliche Welt akzeptieren und sich theologisch zu ihr in Beziehung setzen. Tillich knüpft an menschliche Religiosität an. Jedoch ist ihm dadurch, dass er das menschliche Sein ohne die Erlösung durch das ‚Neue Sein‘ in Christus theologisch als entfremdetes Sein versteht, neben der Nähe auch die Distanz zu aller menschlichen Religiosität möglich. Tillich beurteilt menschliches Leben, ähnlich wie Barth, als essentiell gebrochenes Leben. Jedoch ist er, im Unterschied zu Barth, theologisch wertschätzend genau diesem menschlichen Leben zugewandt. Tillich hat sich einmal als „Interpret des Lebens“ bezeichnet.⁶⁶⁸ Man könnte sagen: Tillichs Theologie ist eine Theologie des Dialoges mit der säkularen Welt, weil sie solidarisch mit der Brüchigkeit der Weltwirklichkeit bleibt. Sein Gedanke, dass das Heilige sich im Profanen manifestiert, ist für das Gespräch zwischen Theologie und Kultur, zwischen Kirche und Welt, für das Gespräch über Religiosität und Alltag von überaus großem Wert. Es deutet die Welt von Heiligen her, ohne sie zu vereinnahmen.

Allerdings bleibt in Tillichs Beurteilung der Profanität einiges unklar. Und dies hat denn doch Auswirkungen auf seine Einschätzung der säkularen Welt. Zwei Gedankenfiguren finden sich parallel in Tillichs kulturtheoretischen Überlegungen. Gemeinsam ist beiden gedanklichen Modellen, dass das Heilige sich im Profanen manifestiert. Jedoch zielt die eine gedankliche Linie darauf ab, dass das Profane eigentlich doch überwunden, negiert werden soll, um das Heilige sichtbar zu machen. In dieser gedanklichen Linie herrscht die Figur der Negation des Endlichen, des „einsinnigen ‚Durchbruchs‘ des Unbedingten

⁶⁶⁶ Ebd. S. 199, vgl. auch Th. Pröpper: *Autonomie und Solidarität* 1995, S. 106.

⁶⁶⁷ W. Schüßler resümiert in seiner Darstellung des theologischen Entwurfes Tillichs, dass es Tillich mit Hilfe der Methode der Korrelation gelungen ist, dem modernen Menschen einen neuen Zugang zur christlichen Botschaft zu ermöglichen.“ W. Schüßler: *Paul Tillich* 1997, S. 92.

⁶⁶⁸ Vgl. W. Schüßler: *Paul Tillich* 1997, S. 113.

durchs Bedingte⁶⁶⁹, des Durchbruchs der Offenbarung durch die profane Welt vor. Diese gedankliche Figur ist vor allem dadurch motiviert, dass Tillich eine Identifizierung des Unbedingten mit dem Bedingten verhindern will, und hat letztlich doch eine Abwertung des Profanen zur Folge. Demgegenüber verfolgt die andere gedankliche Linie klar die gedankliche Figur der Manifestation des Unbedingten im Bedingten, in der Sinn im Endlichen auf anderen unendlichen Sinn verweist, in der Sinnzuschreibungen im Bedingten durch den großen Sinn ermöglicht und korrigiert werden. In diesem gedanklichen Modell geschieht keine Wertung zwischen heilig und profan. Denn es gibt keine anderen Möglichkeiten als das Symbol, um das Gottesverhältnis zum Ausdruck zu bringen. Dies gilt für den heiligen und für den profanen Bereich. Aber auch diese gedankliche Linie muss nicht zu einer Identifizierung von Heiligem und Profanem führen. Im Gegenteil, der unendliche Sinn ist eine Distanzierungsmöglichkeit für die endlichen Sinnzuschreibungen, so dass die unterschiedlichen profanen Sinnzuschreibungen als indirekter Ausdruck des unbedingten Sinnes einander relativieren.⁶⁷⁰ Das Fazit dieser gedanklichen Linie ist, dass sowohl Sakrales als auch Profanes religiöse Valenz haben. Einerseits stehen sakrale Symbole ebenso wie profane Symbole unter dem Vorbehalt entfremdeten Menschseins. Andererseits sind sowohl profane als auch sakrale Symbole die menschliche Möglichkeit, von Gott zu reden. Religiosität ist nach Tillich immer ambivalent, mit welchen Symbolen sie auch hantiert. Die Angemessenheit entscheidet sich nicht daran, ob es ein sakrales oder ein profanes Symbol ist, sondern daran, ob es inhaltlich in Kontakt ist mit der Botschaft vom Kreuz Jesu Christi. Profanes und Sakrales sind also nicht unterschiedlich in ihrer Wertigkeit sondern in ihrer Reichweite. Das eine umfasst die „kleinen“ Sinnfragen des alltäglichen Lebens, das andere betrifft die „großen“ Sinnzusammenhänge des Lebens.

Eine besondere Bedeutung für das Verhältnis zwischen christlichem Glauben und säkularer Welt kommt Tillichs Deutung des Zweifels zu. Sie eröffnet im Rahmen menschlicher Bezogenheit auf das Unbedingte neue Räume sowohl in der Theologie als auch im Gespräch zwischen der Kirche und der Welt. Jedoch hat Tillich die

⁶⁶⁹ J.Dierken: Über Gewissheit und Zweifel 2002 S. 175, vgl. ebd. auch S. 172

⁶⁷⁰ Vgl. ebd. S. 173ff

ontologische Dialektik zwischen Ja und Nein, wie sie in dem Verhältnis von Gewissheit und Zweifel zum Ausdruck kommt, in seinem Gottesverständnis nicht durchgehalten. Tillich begrenzt das Sein Gottes letztlich theologisch auf das positive Sein. Das hat auch wieder Auswirkungen auf das Verständnis des Zweifels. Einerseits sieht Tillich im Zweifel das notwendige Gegenstück zur Glaubensgewissheit. Andererseits gilt er doch nicht als eine der Gewissheit entsprechende Weise des Menschseins und wird als Ausdruck entfremdeten Menschseins, das im Neuen Sein überwunden ist, letztlich abgewertet. Dies ist nochmals eine Widerspiegelung von Tillichs nicht geklärt Sicht der Beziehung zwischen Christentum und säkularer Welt. Erst wenn das Denken in der Dialektik von Sein und Nichtsein durchgehalten würde, bekäme der Zweifel als Ausdruck der Gottesbeziehung seine eigene Bedeutung.

Dierken führt Tillichs Verständnis des Zweifels weiter und beschreibt ihn als lebendiges Korrelat zur Gewissheit. Auch der Zweifel hat religiöse Valenz. Jedoch schlägt Dierken vor, Gewissheit und Zweifel nicht als ontologische Kategorien zu verstehen, sondern als Kategorien des Sinns.⁶⁷¹ Dann erst wird das dynamische Verhältnis von Gewissheit und Zweifel deutlich. Zweifel und Gewissheit liegen nicht gleichgewichtig auf derselben Ebene. Denn der Zweifel ist gerade darin Ausdruck religiöser Bezogenheit, dass er die Gewissheit über ein sinnvolles Sein voraussetzt, an dem gezweifelt wird. Der Zweifel ist kein Seinszustand, er will nicht bei sich selbst bleiben, sondern fragt über sich hinaus. Die Entfremdung lebt auf dem Hintergrund der Sehnsucht nach einem sinnvollen Leben und danach, mit sich selbst im Einklang zu sein. Das Schuldbewusstsein ist Ausdruck dessen, dass wir wissen, dass etwas anders und besser sein sollte. In diesem Denkraum ist auch nachzuvollziehen, wie in Tillichs Modell der Korrelation der Weg von der Entfremdungserfahrung und vom Schuldbewusstsein zur Erlösungserfahrung im Neuen Sein führt. Denn die Sehnsucht nach einem sinnvollen Sein ist die Basis der Entfremdungserfahrung, so dass der Mensch, der sich seiner Entfremdung bewusst wird, nach einem Neuen, sinnvollen Sein fragt.

Das bedeutet meiner Ansicht nach für die Vermittlung der evangelischen Botschaft, dass sie von Bildern des Gelingens ausgehen muss, um den Gedanken christlichen Heils

⁶⁷¹ Vgl. dazu den Vorschlag W. Joests, ontologische Kategorien im Denken Gottes durch Kategorien der Beziehung zu ersetzen. W. Joest: *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967

verständlich zu machen. Denn das Scheitern wird im Anschauen des Gelingens deutlich, das Nein auf der Basis des Ja. Entfremdetes Menschsein kommt durch die Vorstellung „richtigen“ Menschseins in den Blick, ein Bewusstsein von Schuld entsteht auf der Basis der Annahme. Dieses Verhältnis von Gewissheit und Zweifel lässt sich auf das Verständnis von Hoffnung und Hoffnungslosigkeit übertragen. Die Hoffnungslosigkeit ist Hoffnungslosigkeit auf dem Hintergrund, dass es einen Sinn gibt. Hoffnungslosigkeit ist ebenso wie Hoffnung ein Ausdruck des Fragens nach Sinn, jedoch will sie nicht bei sich selbst bleiben, sondern tendiert auf Hoffnung hin.⁶⁷² Gerade weil die Hoffnungslosigkeit Ausdruck dessen ist, dass ein sinnvolles Sein vorstellbar ist, ist sie auch ein Ansatzpunkt dafür, das Thema Hoffnung positiv zu entfalten. Darin liegt die Transzendenz, die Grenzüberschreitung und die religiöse Valenz auch der Hoffnungslosigkeit.

Dierkens Einwand, ontologische Kategorien in der Beschreibung von Gewissheit und Zweifel durch Kategorien des Sinns zu ersetzen, und Gewissheit und Zweifel somit als existentielle Kategorien zu verstehen, weist, wie auch in den Entwürfen von Barth und Rahner deutlich wurde, auf das Problem hin, welche Auswirkungen das theologische Deutungssystem und das in ihm verwendete denkerische Instrumentarium auf die theologische Verhältnisbestimmung von Kirche und säkularer Welt haben. Eine weitere wichtige Frage in Bezug darauf, in welchem Deutungssystem ein Dialog sich bewegt, ist die nach der gegenseitigen Abhängigkeit von existentieller Frage und Antwort der Offenbarung in Tillichs Modell der Korrelation. In diesem Modell ist die Frage schon immer auf die Antwort ausgerichtet.⁶⁷³ Wenn diese Bezogenheit von Frage und Antwort zu einem starren Deutungsmuster menschlicher Existenzfragen wird, so ist zu bezweifeln, ob die realen Fragen von Menschen wirklich gehört werden können.⁶⁷⁴

⁶⁷² Dies findet in Barths Gedanke der Vorordnung des Evangeliums vor dem Gesetz, des Ja vor dem Nein Ausdruck.

⁶⁷³ P. Tillich: ST II, S. 22.

⁶⁷⁴ Es ist in Bezug auf dieses Modell also das Problem zu formulieren, „ob die Frage wirklich noch eine echte Frage ist, wenn sie eine ganz bestimmte Antwort intendiert.“⁶⁷⁴ W. Schüßler: Paul Tillich 1997, S. 91.

Von Bonhoeffer her sind zwei Einwände gegen Tillichs Methode der Korrelation zu machen. Zum einen gibt Bonhoeffer zu bedenken, dass es Antworten auf die Fraglichkeit der menschlichen Existenz gibt, die völlig von Gott absehen. Die Behauptung, dass heutige Menschen eine Antwort auf ihre existentiellen Fragen in einem transzendenten Sinnbezug suchen, ist immer wieder sorgfältig empirisch zu hinterfragen. Faktisch mag die Frage nach Sinn für viele Menschen relevant sein. Und es ist auch angemessen, solches Fragen nach Sinn mit Tillich von seinem Transzendenzbezug her als Religiosität einzuordnen. Jedoch verbietet sich eine Definition des Menschen als wesensmäßig auf Gott bezogen deshalb, weil es Menschen gibt, die Antworten auf ihre existentiellen Fragen woanders suchen als in einem Gottesglauben und die auch mit den woanders gefundenen Antworten zufrieden sind. Dies zu ignorieren, um damit eine sichere Methode des Anknüpfens für einen Dialog mit der Welt zu haben, ist theologisch fragwürdig. Theologisch noch fragwürdiger ist es zum anderen, die Unabhängigkeit menschlicher Lebensdeutungen von der christlichen Tradition abzuwerten. Würden wir bestimmte existentielle Fragen zwingend bei einer Begegnung mit heutigen Menschen voraussetzen, so wäre dies einerseits eine Vereinnahmung der nichtchristlichen Welt und andererseits ein Selbstausschluss der Kirche aus dem Dialog mit der nichtchristlichen Welt. Bonhoeffer weist nachdrücklich daraufhin, dass es keinen Aufweis der Gültigkeit christlicher Wahrheiten geben kann, so sehr auch er selbst an die Unausweichlichkeit des Menschen vor Gott glaubt. Tillichs Anliegen, die christliche Offenbarung als Bezug existentieller Fraglichkeit anzubieten, ist für ein Gespräch zwischen der Kirche und der nichtkirchlichen Gesellschaft sehr konstruktiv. Es ist jedoch ein Unterschied, ob man glaubt, dass Menschsein ohne seine Beziehung zu Gott seine Mitte verloren hat, oder ob man diese Überzeugung für eine Denknöwendigkeit hält. Von Bonhoeffers Religionskritik her ist noch einmal nach der Tauglichkeit ontologischen Denkens für die Beschreibung religiöser Bezogenheit des Menschen zu fragen. Denn eine essentielle Deutung menschlicher Religiosität verwehrt die Wahrnehmung existentieller Realitäten und Dynamiken. Die Frage nach einer religiösen Begegnung des Christentums mit Menschen, die sich auf das Thema Religion nicht einlassen wollen, ist mit Tillichs Vorschlag noch nicht zureichend beantwortet. Wenn Menschen nach Sinn fragen, so ist es die Aufgabe der Theologie und die Aufgabe der Kirche, in diesen Fragen Gesprächspartner zu sein und das Hörbar-werden und

Öffentlich-werden der Frage nach dem Sinn unseres Tuns und Lebens zu fördern. Die These jedoch, der Mensch sei wesensmäßig religiös, hilft nicht zum Dialog. Auch ist es nicht die Aufgabe der Theologie, die Sinnfrage als denknotwendig zu erweisen. Allerdings, und dies wird aus den Interviews deutlich, sind sich Menschen ihrer eigenen religiösen Verankerung oft selbst nicht bewusst. Manchmal entdecken sie erst im Gespräch, dass die Frage nach den Hoffnungen und nach dem Sinn ihres Lebens zu ihren eigenen Themen gehört. Hier ist Gräbs Ansatz einer religiösen Bildungsaufgabe der Kirche an den Grenzen des menschlichen Lebens der säkularen Welt an den Grenzerfahrungen des menschlichen Lebens interessant. Der Aufgabe, zur religiösen Bildung unserer Gesellschaft beizutragen, würde es entsprechen, der nichtkirchlichen Welt als Gesprächspartnerin für die Sinndeutung menschlichen Lebens zur Verfügung zu stehen und diese auch zu initiieren. Dieses ist ein sehr konstruktiver Gedanke hinsichtlich eines Dialoges zwischen der Kirche und der nichtkirchlichen Welt. In seinem religiösen Bildungskonzept betrachtet Gräb allerdings den Alltag der Menschen, um deren religiöser Bildung es ihm geht, vorwiegend in ästhetisierten Formen als Alltagskultur. Auch diese Beobachtung zeigt, wie ein Deutungssystem die Begegnung zwischen der Kirche und der säkularen Welt tangiert. Denn gerade weil die persönlichen Ansichten über den Sinn des Lebens und über gelingendes Leben, wie Gräb richtig bemerkt, oft erst auf Nachfrage hin Thema werden⁶⁷⁵, ist es nicht ausreichend, sie in ästhetisch aufbereiteter Form wahrzunehmen. Denn wenn „die vielen situationsspezifischen Orientierungen ... eine übergreifende Auffassung darüber, wozu wir überhaupt leben“⁶⁷⁶ widerspiegeln, dann sind alle Bereiche des Lebens davon betroffen. Dann ist es nicht ausreichend, zum Beispiel Weltausstellungen als Ausdruck von Alltagsreligiosität zu beobachten. Sondern es muss ergänzend nach dem konkreten Lebens- und Arbeitsalltag von Menschen gefragt werden. Wenn die theologische Wahrnehmung von Lebenswelten und Erfahrungskontexten den „normalen“ Bereich alltäglichen Lebens mit seiner alltäglichen Arbeit nicht einbezieht, kann sie kein realitätsgerechtes Bild von Religiosität gewinnen, und es könnte sein, dass eine

⁶⁷⁵ Vgl. dazu die Interviews mit Krankenhausmitarbeitern, in denen die Vorstellungen über das, was dem Leben Hoffnung gibt, erst auf die Fragen hin entfaltet wurden. Vgl. auch G. Schulze: Die Erlebnisgesellschaft 1992.

⁶⁷⁶ Ebd. S. 232

entfremdete Struktur von Menschsein als Abbild der alltäglichen Lebenswelt der Menschen erscheint, in der Arbeit, ob Erwerbsarbeit oder Familienarbeit, und Beruf nicht mehr Teil der personalen Identität sind. Dann, und erst dann, um Bonhoeffers Bedenken aufzunehmen, besteht in der Tat die von Bonhoeffer beschworene Gefahr, dass die Religion dadurch, dass sie sich in individuellen Formen manifestiert, ihre öffentliche Relevanz verliert und zu einer Privatsache wird.⁶⁷⁷ Die Interviews mit Mitarbeitern aus dem Gesundheitsbereich haben darauf hingewiesen, dass Religion untrennbar mit Fragen der sozialen Gestaltung und des Arbeitslebens verknüpft ist. Religion hat sowohl eine ästhetische als auch eine ethische Facette. Religion hat immer eine soziale Dimension, auch wenn sie sich nicht in traditionellen kollektiven Gestalten manifestiert.

Ein zweiter Einwand zu Gräbs Konzept der religiösen Bildungsaufgabe der Kirche betrifft die Frage danach, welche Schwellensituationen und welche Grenzüberschreitungen denn Valenz für die religiöse Sinnfrage haben. Grenzt Gräb nicht elementare Lebensbereiche der Menschen aus dem Thema Religiosität aus, wenn er den Aufgabenbereich der Kirchen im Kontext religiöser Kultur nur dort ansiedeln will, wo der Alltag die Menschen nicht „nur“ vor kleine Schwellensituationen und Zwischenfälle stellt sondern vor die großen Sinnfragen. Dort, wo die alltäglichen Sinnkodierungen nicht mehr ausreichen, soll sozusagen die Kirche mit ihrer Sinnkompetenz eintreten. Gräb gibt der Kirche die Aufgabe, dort die Explikation der metaphysischen Dimension zu übernehmen, wo es keine Interpretationen und auch gar keine Interpretationsmöglichkeiten gibt und knüpft damit an den Vorschlag von C. Geertz an, „den Menschen an den Grenzen seiner analytischen Fähigkeiten, an den Grenzen seiner Leidensfähigkeit und an den Grenzen seiner ethischen Sicherheit“ anzusprechen.⁶⁷⁸ Diese Gedanken erinnern an die Kritik Bonhoeffers an einem

⁶⁷⁷ Die Kategorie der Individualisierung in religionssoziologischen Beschreibungen heutiger Religiosität, wie z. B. bei T. Luckmann: Religiöse Strukturen in der säkularisierten Gesellschaft 1964, S. 14 oder bei D. Pollack: „Unterschätzte Säkularisierung“ 1998, S. 614ff, darf nicht den Blick für die Ebene der sozialen Zugehörigkeit ausblenden, die meiner Beobachtung nach trotz aller Pluralität und aller Individualisierung eine große Rolle spielt. Vgl. zum Problem „Individualisierung-Subjektverständnis-Sozialität“ auch H.-M. Gutmann: Praktische Theologie und/oder Subjektivitätstheorie 2002, S. 23ff.

⁶⁷⁸ W.Gräb: Religion in der Alltagskultur 1997, S. 38f.

Religionsverständnis, das Gott als „Deus ex machina“ und als „Arbeitshypothese“ ausschließlich als Deutungshypothese für Situationen menschlicher Ausweglosigkeiten, existentiell oder intellektuell, funktionalisiert und an Bonhoeffers Forderung, von Gott müsse mitten im Leben geredet werden.⁶⁷⁹ Im Sinne von Tillichs Gedanken, dass sich das Heilige im Profanen manifestiert aber das Profane nicht mit dem Heiligen identisch ist, ist es keine Alternative, den Menschen entweder an den Grenzen oder mitten im Leben zu begegnen, sondern die Kirche muss ihnen mit ihrer Botschaft an den Grenzen mitten im alltäglichen Leben und an den besonderen existentiellen Grenzsituationen begegnen. Die Unbedingtheitsdimension des Lebens ist nicht identisch mit Alltagserfahrungen, aber steht zu ihnen in Beziehung. Sich auf der Ebene alltäglicher Sinnfragen als Gesprächspartner mit dem Argument zu entziehen, dies seien ja nicht die eigentlichen Sinnfragen, mit denen der christliche Glaube sich auseinander setzen müsse,⁶⁸⁰ würde für die Kirche den Verzicht bedeuten, gesellschaftliches Leben in der Nachfolge Jesu, also im Sinne Jesu mitzugestalten. Zwar handelt es sich, um mit Bonhoeffer zu sprechen, „nur“ um vorletzte Dinge. Jedoch haben diese vorletzten Dinge, um wiederum mit Tillich zu denken, religiöse Valenz. Denn die großen Sinnfragen menschlichen Lebens spiegeln sich in den alltäglichen Sinnfragen.

Das Nachdenken darüber, was denn die Grenze meint, an der Religiosität ihren Ort hat, betrifft alle Konzepte, z. B. die von P. Tillich, H. Luther, W. Gräb und J. Dierken, die mit dem Begriff der Grenze umgehen. Und es betrifft thematisch überhaupt die Frage

U. Barth votiert zwar für die Wahrnehmung sozialer Kontexte der Menschen einschließlich des Kontextes ihrer Arbeits- und Berufstätigkeit als Voraussetzung dafür, über die Sinnfragen des Lebens mit ihnen ins Gespräch zu kommen. Er vertritt jedoch die Ansicht, dass Religion nicht zuständig ist für die Konstitution von Sinn überhaupt, sondern mit der Tiefendimension von Sinn zu tun hat, „Religion ist nicht Sinnstiftung überhaupt, sondern betrifft die Unbedingtheitsdimension von Sinn“. U. Barth: Dimensionen des Religionsbegriffs 2002, S. 78, vgl. auch S. 83f. Seine Auffassung wird von den dokumentierten Gesprächen über Hoffnung dahingehend korrigiert, dass diese Tiefendimension mit alltäglichen Erfahrungen und Deutungen im Zusammenhang steht. Wie an den Interviews deutlich geworden ist, gibt es keine isolierte letzte Sinndimension, sondern sie steht mit den ‚normalen‘ Alltagserfahrungen in Beziehung.

⁶⁷⁹ Vgl. D. Bonhoeffer: WE S. 101, 141, 170, 179, 191f, 204.

⁶⁸⁰ Vgl. z. B. E. Schillebeeckx: Glaubensinterpretationen 1971, S. 83ff.

nach dem Ort von Religiosität und die Frage nach dem Religionsbegriff. Hat Religion überall ihren Ort, wo Gegenwärtiges auf Zukünftiges, Anderes hin transzendiert wird oder nur da, wo vordergründig die großen Sinnfragen des Lebens in Frage stehen, also an den biographischen Schwellensituationen und an den biologischen Grenzen von Geburt und Tod? Die Interviews über Hoffnung geben den Impuls, den Zusammenhang zwischen profanen und sakralen Hoffnungen, zwischen vorletztem und letztem Sinn unmittelbar und lebendig zu knüpfen. Erst dann, wenn die Kirche Erfahrungskontexte des Alltags einschließlich des Arbeitsalltags als wichtig für das Thema Religiosität wahrnimmt, und erst dann, wenn auch der Alltag als Bereich existentieller Grenzüberschreitungen gedeutet wird, bleibt die Kirche als Gesprächspartnerin über den Sinn an den existentiellen Grenzen des Lebens relevant. Also erst dann, wenn die Kirche den Alltag der Menschen in seiner Pragmatik als Teil des Sinnsystems menschlichen Lebens ernst nimmt, wird sie auch in ihren am christlichen Gottesglauben orientierten Sinngebungen ernst genommen und verstanden werden. Denn die Gottesbeziehung braucht die profanen Symbole, um sich zu manifestieren und um beschrieben zu werden. Die Ermöglichung für diese Denkfigur, dass das Profane und das Heilige in einer notwendigen Beziehung stehen, und zugleich die Vermeidung einer Identifizierung des Heiligen mit dem Profanen, des Unbedingten mit dem Bedingten, des Letzten mit dem Vorletzten, liegt in der Lehre von der Rechtfertigung. Das Kriterium dafür, welche bedingten und sakralen Symbole der christlichen Gottesbeziehung inhaltlich angemessen sind, liegt in der *theologia crucis*.

H. Luther will alltägliche ‚profane‘ Lebenskontexte als Bezugsrahmen für theologisches Reden und Denken wahrnehmen. Er übt entschieden Kritik an einem auf religiöse Innerlichkeit reduzierten Verständnis von Kirche und vertritt die Auffassung, dass christliche Identität sich in der Begegnung mit anderen, auch mit Nicht-Christen entwickelt. Die Identität ist jedoch in allen Begegnungen von der ‚vertikalen‘ göttlichen Perspektive auf die Welt bestimmt. Dies erweitert den an Habermas orientierten Ansatz, der die Entstehung von Identität als sozialpsychologischen Prozess versteht, auf ein theologisches Identitätsverständnis hin und ermöglicht das Einbringen und Bewahren des Eigenen des christlichen Glaubens in die Begegnung mit der säkularen Welt. Zu ergänzen ist Luthers Sichtweise darin, dass die „vertikale“, göttliche Perspektive ihre Relevanz nicht nur in Bezug auf die individuelle menschliche Identitätsentwicklung hat,

sondern auch in Hinblick auf die Gestaltung sozialer Strukturen. Diese Ergänzung betrifft auch die unter anderem von Gräb aufgenommene Behauptung, dass heutiger Religiosität Kollektivität fehle.⁶⁸¹ Die Menschen unserer heutigen Gesellschaft ordnen sich tatsächlich zunehmend weniger traditionellen Religionsgemeinschaften zu. Es gibt zwar einen Traditionsabbruch in Hinsicht auf traditionelle Gemeinschaftszugehörigkeiten, und das betrifft nach soziologischem Konsens nicht nur die Kirchen, jedoch die Ebene der Zugehörigkeit und der Bezogenheit hat eine große Bedeutung. Wie aus den Interviews ersichtlich, waren die geäußerten Vorstellungen von Hoffnung sehr wohl mit Beziehungen und Gegenseitigkeit verknüpft. Die sozialen Formen gelebter Religiosität haben sich mit Sicherheit verändert, die soziale Dimension ist dadurch aber nicht hinfällig geworden. Das Fehlen von Kollektivität bedeutet nicht gleichzeitig die Reduktion auf religiöse Privatheit.⁶⁸² Sinnzuschreibungen geschehen in Beziehung. Hoffnung zum Beispiel ist immer ein Beziehungsgeschehen. Wenn das Thema Religiosität auf das religiöse Individuum reduziert würde, ginge die soziale und die sozialkritische Ebene von Religiosität verloren.⁶⁸³

⁶⁸¹ Auch hier schließt sich Gräb an Schulze an. W. Gräb: Religion in der Alltagskultur 1997, S. 37.

⁶⁸² T. Luckmanns Aussage über heutige Religiosität, sie sei „radikal privatisiert“, T. Luckmann: Religiöse Strukturen in der säkularisierten Gesellschaft 1992, S. 14, ist insofern zu modifizieren, dass mit der religiösen Frage nach Sinn heutiger Menschen auch gesellschaftliche Zusammenhänge tangiert sind.

⁶⁸³ Vgl. hier auch, wie W. Joest die Aufgabe der Vermittlung zwischen der Theologie und der Welt formuliert: Angesichts der Aufgeklärtheit menschlichen Denkens ist nach Joest eine vernünftige Begründung christlichen Glaubens, weder als existentialtheologische noch als theo-ontologische im Sinne Tillichs, noch als geschichtstheologische nach Pannenberg möglich in dem Sinne, dass sie noch fundamentaler wäre als alle anderen Vernunfteseinsichten. Christlicher Glaube hat den Charakter einer Grundentscheidung, die ihrerseits erkenntnismäßig nicht evident gemacht werden kann. Joest hält jedoch eine inhaltliche, besonders sozialetische Entfaltung von Theologie für sinnvoll. Schließlich nennt er die Notwendigkeit theologischer Reflexion von Erfahrungskontexten für das Problem der Vermittlung in der Theologie. „Und so wäre eine letzte, bisher wenig in Angriff genommene Möglichkeit theologischer Vermittlungsbemühungen diese, daß Theologie diesen lebensgeschichtlichen Kontext solcher Erfahrung reflektiert und so gleichsam auf den praktischen ‚Ort‘ hinweist, an dem Gott seiner Selbstbezeugung in Jesus Christus entsprechend den aus keiner theoretischen Argumentation zu begründenden Glauben wirken kann.“ W. Joest: Thesen zur Problematik der Vermittlung in der Theologie 1981, S. 121.

Ein weiterer, von Bonheffers Überlegungen her, motivierter Gedanke zu Gräbs religiösem Bildungskonzept betrifft die einem autonomen Menschenbild adäquate Vorstellung menschlicher Beziehungen in einem Bildungsprozess. Nur wenn die Kirche ihre Bildungsaufgabe an der Gesellschaft nicht im Rahmen einer Subjekt-Objekt-Beziehung sondern als Beziehung in Gegenseitigkeit versteht, in der auch die Kirche gebildet wird, wird ihre Beziehung zur nicht-kirchlichen Gesellschaft nicht vereinnahmend sein. Der Rahmen, in dem Bildung geschieht, ist die Begegnung zweier Menschen, in der Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung miteinander in Kontakt kommen. Die Frage der zu vermeidenden Vereinnahmung des Gesprächspartners ist in Gräbs Vorschlag auch deshalb wichtig, weil er die religiöse Frage gerade den Erlebnissituationen in Krisen zuordnet, in denen die Autonomie von Menschen grundsätzlich bedroht ist. „Die religiöse Frage nach einem Halt gewährenden, die Lebensgewißheit stärkenden und die Lebensführung letztgültig orientierenden Sinnhorizont taucht in lebensgeschichtlichen Orientierungskrisen auf, dort, wo die eigene ethische Einsichtsfähigkeit eingeschränkt und die autonome Handlungsfähigkeit gehemmt sind.“⁶⁸⁴ Gerade weil Menschen in Krisensituationen in ihrer Selbstsicherheit bedroht sind, muss die Kirche, wenn sie in diesen Situationen mit ihrer Sinndeutung nicht bevormunden will, die Autonomie des nichtchristlichen Gegenübers sehr sorgfältig respektieren.⁶⁸⁵ Die von Gräb vorgeschlagene religiöse Bildungsaufgabe der Kirche bedeutet, eine partnerschaftliche Beziehung zwischen der Kirche und der Gesellschaft zu gestalten, in der beide Beziehungspartner voneinander lernen.

Zusammenfassung

⁶⁸⁴ W. Gräb: Wahrnehmung gelebter Religion 2000, S. 122. Auch beschreibt Gräb „Bildung nur als Selbstbildung“ W. Gräb: Pfarrer fragen nach Religion 2002, S. 118ff.

⁶⁸⁵ Erhellend dazu ist auch der Gedanke M. Nussbaums über die ethische „Entscheidungsfähigkeit“. Vgl. M.C. Nussbaum: Gerechtigkeit oder Das gute Leben 1999, bes. S. 20ff, 41ff, 129ff.

D. Korsch konstatiert: „Die theologische Ethik ist nicht deshalb theologisch, weil sie Gottes Gebot predigt, sondern weil sie eine explizite Beziehung auf den Geist der Freiheit hat.“ D. Korsch: Der Gegenstand des Glaubens und die Theorie der Religion 2002, S. 125.

Die heutige Gesellschaft und heutige Menschen sind nicht nichtreligiös. Sondern ihre Lebensorientierungen sind in ihren Tiefen religiös bestimmt. Jedoch suchen Menschen ihre Antworten auf die Sinnfragen des Lebens von sich aus immer weniger bei der Kirche. Dies geschieht außer bei Mitgliedern der Kerngemeinde vermutlich hauptsächlich noch bei kirchlichen Amtshandlungen, in denen die Kirche Formen und Ritualien zum Verständnis und zum Vollzug existentieller Schwellensituationen zur Verfügung stellt. Aber auch die kirchliche Kasualienpraxis ist längst kein selbstverständlicher Ort mehr, um den Menschen in ihren konkreten Lebensvollzügen zu begegnen. Tillichs Modell der Korrelation soll in seinem Versuch gewürdigt werden, den religiösen Dialog mit der modernen Gesellschaft zu suchen. Zugleich soll aber auch die Beschränkung eines Dialoges gesehen werden, die in Tillichs Konzept liegt. Sein Konzept muss ausgeweitet werden, der Dialog braucht einen anderen Ansatz. Denn die Theologie kann nicht auf die ‚passenden‘ Fragen der Menschen warten, um vom Evangelium her darauf zu antworten, sei dies auch noch so zeitbezogen und variabel in der Form. Sondern die Kirche muß die Menschen in ihren alltäglichen Lebensvollzügen aufsuchen, um mit ihnen über den Sinn ihres Lebens zu sprechen. Der erste Schritt eines Dialogs zwischen Kirche und Gesellschaft wird nicht mehr die Frage des modernen Menschen sein. Das Konzept Tillichs soll durch den Rückgriff auf das Anliegen Bonhoeffers, die Kirche solle der mündigen Welt nicht religiös vereinnahmend begegnen, ausgeweitet werden. Der erste Schritt für einen Dialog, gerade aus dem christlichen Glauben heraus, muss die Frage an den nichtkirchlichen Menschen, nach seinem Leben sein, ob religiös einzuordnen oder nicht. Erst danach kann es zu einem Austausch kommen, in dem das Christentum aus seinem Glauben an die Rechtfertigung des Menschen durch Gottes Heilshandeln heraus seine eigenen religiösen Gewissheiten und Überzeugungen und seine Vorschläge für ein gelingendes Leben zur Verfügung stellt.

Wenn die Kirche nichtkirchliche Menschen nach ihrem Alltagsleben fragt, so ist das Thema der Gestaltung sozialer Prozesse unausweichlich präsent. Gerade auf dieser Ebene muss das christliche Denken seine Überzeugungen und seine Potentiale zur Verfügung stellen. Mit Tillich ist hier allerdings gegen Bonhoeffer zu argumentieren, der, um einer religiösen Bevormundung, zu entgehen, alle Deutungen meiden möchte und die Begegnung mit der mündigen Welt auf das gemeinsame Tun reduzieren

möchte, indem die Kirche sich ausschließlich als Mitgestalterin der Gesellschaft aus dem christlichen Glauben heraus versteht. Bonhoeffer wollte sich nicht um die existentiellen Fragen kümmern, die zur Antwort der Offenbarung führen, sondern um das konkrete Verwirklichen und Leben der Antwort.⁶⁸⁶ Jedoch wird der Dialog mit der Welt, weil Gottes Wort in die menschliche Existenz hineingesprochen ist, auf jeden Fall, wenn vielleicht auch „nur“ implizit, ein religiöser Dialog sein.

Das menschliche Leben wirft existentielle Fragen auf. Es hilft jedoch nicht zum Dialog, den Menschen existentielle Fraglichkeit zu unterstellen, ohne sich zu vergewissern, was denn ihre aktuellen Lebensfragen sind. Bevor es zu einer Frage-Antwort-Korrelation kommt, muss es ein Gespräch über die jeweiligen konkreten Lebenskontexte der Menschen geben, in dem die Kirche Fragen stellt, um das Leben der heutigen Menschen kennenzulernen. In so einem Dialog wird sehr schnell deutlich werden, ob die gestellte Frage nur eine Scheinfrage ist, damit das Christentum einen Anlass hat, die eigene Position zu plazieren, oder ob die Frage tatsächlich dem Interesse entspringt, den Anderen kennen zu lernen und verstehen zu lernen, wie er mit seinem Leben umgeht. Der dem entsprechende Aspekt für einen gelingenden Dialog der Kirche mit der säkularen Welt ist das Wahrnehmen von Erfahrungskontexten.⁶⁸⁷ Auch wird deutlich werden, ob die christliche Position, unabhängig davon, ob es zu einer Begegnung kommt oder nicht, eine von vornherein unverrückbare Position ist, die in einer bestimmten Weise gilt, oder ob die Kirche selber ihre Formen und Strukturen und auch ihre Überzeugungen im Gespräch zur Disposition stellt. Hier sind die Hinweise von H. Luther, dass Identität, gerade christliche Identität, aus der Begegnung erwächst, und von Dierken, dass der evangelische Glaube den Menschen prinzipiell in die Intersubjektivität stellt, hilfreich. Dadurch bekommt der Dialog zwischen der Kirche und der säkularen Welt eine ganz andere Perspektive. Nicht mehr die Frage, wie die Kirche sich von Nichtchristen abgrenzen kann, um ihre Identität nicht zu verlieren, sondern der Gedanke, das Anderssein des Gegenübers zu nutzen, um die eigene

⁶⁸⁶ Vgl. J. Track: Der theologische Ansatz Paul Tillichs 1975, S. 166.

⁶⁸⁷ Das Wahrnehmen von Erfahrungskontexten soll jedoch nicht der Verzicht auf ein Verständnis Praktischer Theologie als kritische Handlungstheorie sein, sondern ein sorgfältiges Wahrnehmen und Beschreiben von Lebenskontexten ist die Voraussetzung für ein reflektiertes, kritisches Handeln. Vgl. dazu H.-M. Gutmann: Praktische Theologie und/oder Subjektivitätstheorie 2002, S. 4, 11.

Identität zu klären und zu bereichern, leitet dann die Begegnung zwischen der Kirche und der säkularen Welt. Es bleibt die Frage entscheidend, was sich verändern darf, was eine andere Form, eine andere Ausdrucksweise finden kann und was bewahrt werden muss. In der immer wieder notwendigen Reflexion darüber, welche Form die christlichen Inhalte in der Vermittlung an eine nichtkirchliche Gesellschaft annehmen können, wo sie sich im Gespräch mit Nicht-Christen ändern können und wo nicht, wird das Eigentliche der christlichen Botschaft neu gewonnen.⁶⁸⁸ So sehr dies aber grundsätzlich reflektiert werden muss, so muss es dann im Dialog überzeugend bewährt werden. Das wird etwa an folgendem Beispiel deutlich: Gräß formuliert in Hinblick auf das exponierte Symbol des Christustorso im Christuspavillon auf der Expo in Hannover die Aufgabe der Kirche gegenüber der Gesellschaft dahingehend, sie müsse darauf hinweisen, dass die Stelle des humanen Subjekts besetzt bleiben muss.⁶⁸⁹ Es ist jedoch fraglich, ob das Symbol des gekreuzigten Christus außerhalb des kirchlichen Kontextes noch dahingehend verständlich ist, welche Humanität mit diesem Symbol denn gemeint ist. Die Kirche wird im Gespräch mit der Welt ihre Inhalte und Symbole überzeugend verständlich machen müssen, wenn sie im öffentlichen gesellschaftlichen Diskurs bleiben will.

Fazit

Grundsätzlich sind die im Nachzeichnen der Gedanken Bonhoeffers gefundenen Konturen eines Gespräches zwischen der Kirche und der nichtkirchlichen Welt, das diese in ihrer Autonomie achtet, notwendige Kriterien für ein gelingendes Gespräch, das die Mündigkeit als gewollte und angezielte Grundstruktur heutigen Menschseins respektiert und akzeptiert. Jedoch geschieht solches Gespräch als religiöses Gespräch. Weiterhin soll in diesem religiösen Gespräch die Kirche von ihrem eigenen Glauben her denken und sprechen, und die eigenen religiösen Überzeugungen zur Verfügung stellen. Drittens soll die Kirche ihre eigene religiöse Überzeugungen zu dem Anderen, seiner Lebenssituation und seiner Religiosität in Beziehung setzen. Eine Begegnung zwischen

⁶⁸⁸ Vgl. dazu H.-M. Gutmann: Das Evangelium zu Markte tragen, in: Nordelbische Stimmen, 5/ 2002, S. 19ff. In diesem Aufsatz reflektiert Gutmann die Möglichkeiten und Grenzen der Einordnung kirchlicher Strukturen in marktwirtschaftliche Paradigmen.

⁶⁸⁹ W. Gräß: Pfarrer fragen nach Religion 2002, S. 117.

der Kirche und der nichtkirchlichen Welt muss ein Dialog in einer gegenseitigen Bildungsbeziehung sein.

- Die Begegnung zwischen der Kirche und der säkularen Welt steht unter religiösem Vorzeichen.
- Dabei vertritt die Kirche ihre eigene christliche Position und nimmt darin auch eine religiöse Bildungsaufgabe in den Sinnfragen heutiger Menschen wahr.
- Jedoch geschieht die Begegnung in Achtung vor der Autonomie des Gesprächspartners, ist also eine Begegnung, auch als bildende Begegnung, in Gegenseitigkeit.
- Die Achtung vor der Autonomie des Anderen und die Gegenseitigkeit ergeben sich aus protestantischem Selbstverständnis heraus.⁶⁹⁰
- Dazu gehört es, den Gesprächspartner in seinem säkularen Lebenskontext wahrzunehmen.

4.9.2 Folgerungen – Die Begegnung mit der säkularen Welt als inhaltliche Herausforderung für das Christentum

Angeregt durch die Interviews mit Krankenhausmitarbeitern und angeregt durch die theologischen Vorschläge von Bonhoeffer, Barth, Rahner, Tillich, Dierken, H. Luther und Gräßl ergeben sich in Hinsicht auf einen gelingenden Dialog zwischen der Kirche und der säkularen Welt folgende Einsichten: Das Gespräch über Religion und Religiosität ist implizit oder explizit notwendiger Bestandteil eines Dialoges zwischen der Kirche und der „mündigen“ nichtkirchlichen Welt. Heutige Menschen sind religiös und brauchen Gesprächspartner für ihre religiöse Orientierung. An den Gesprächen mit Krankenhausmitarbeitern wurde die Relevanz der religiösen Ebene besonders in Fragen der Wertorientierung sichtbar. Sich als Gesprächspartnerin gegenüber den unterschiedlichen Formen gelebter Religiosität in moderner und postmoderner

⁶⁹⁰ „Denn gerade weil die Wahrheit des Glaubens als Erfüllung menschlicher Freiheit erst in deren autonomer Zustimmung zum Ziel kommt, wird auch die Frage nach den realen Bedingungen für die Konstitution verantwortlichen Subjektseins unabweisbar und dringend.“ Th. Pröpper: Autonomie und Solidarität 1995, S. 112.

Gesellschaft zu verstehen, und in diesem Gespräch die eigenen Inhalte und Überzeugungen zur Verfügung zu stellen, ist für die Kirche ein Teil ihrer solidarischen Zeitgenossenschaft. Aus dieser solidarischen Zeitgenossenschaft heraus legt es sich nahe, dass die Kirche aus einem reflektierten Umgang mit eigener Religiosität eine religiöse Bildungsaufgabe für die Gesellschaft übernimmt. Jedoch soll diese Bildung nicht bevormunden. Sondern die Kirche muss bereit sein, in diesem Bildungsprozess sich selber bilden zu lassen. Die Begegnung mit dem Anderen muss auch die Kirche verändern können, oder es ist keine wirkliche Begegnung. Die von der Kirche in dieses Gespräch mit der säkularen Welt hineingetragenen Kategorien von Religiosität müssen offen genug sein, um sich von den Gesprächspartnern korrigieren und ergänzen zu lassen, so, wie auch die nichtkirchlichen Gesprächspartner durch die Fragen der Kirche eigene Positionen entdecken oder verändern können.⁶⁹¹ Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung stehen in einem dialektischen Verhältnis. Die religiöse Bildungsaufgabe an der Gesellschaft ist für die Kirche nur dann legitim, wenn sie die Selbstbestimmung des Anderen respektiert, wenn sie respektiert, dass nichtkirchliche Menschen andere religiöse Wege gehen, als sie selbst als Kirche Jesu Christi es für gut hält, ohne den anderen zu entwerten. Zugleich ist es wichtig, dass die Kirche aus ihrer religiösen Überzeugung heraus ihren Teil an Verantwortung für eine Bearbeitung der anstehenden sozialen und ethischen Fragen unseres gesellschaftlichen Lebens übernimmt und mit nichtkirchlichen Menschen und Institutionen darüber im Kontakt bleibt. Das heißt nicht, dass die Religion die Normen für das gesellschaftliche Handeln liefern soll, schon gar nicht eine bestimmte Religion, sondern dass die Religion als Tiefendimension allen Handelns und Urteilens bewusst werden soll. Die Gesprächsbereitschaft der Kirche gegenüber der Gesellschaft ist dann relevant, wenn sie sich sowohl auf außergewöhnliche existentielle Grenzsituationen als auch auf „normale“ Grenzsituationen im Alltag erstreckt. Die Haltung der Kirche der säkularen Welt gegenüber ist dann wertschätzend, wenn das Gelingen des Anderen gewürdigt wird. Jedoch bedeutet dies nicht einen Verzicht auf Kritik. Denn eine

⁶⁹¹ Die Theologie und die Kirche würden sich damit in der Nähe der Gesprächs- und Verstehensgrundsätze Qualitativer Sozialforschung bewegen. Vgl. zum Beispiel B. Hildenbrandt: Anselm Strauss 2000, S. 33ff .

Zeitgenossenschaft ist nicht wirklich solidarisch, wenn der Andere nicht würdig für Kritik befunden wird.

Die oben in Anlehnung an Bonhoeffers Ansatz des nichtreligiösen Redens mit der säkularen Welt formulierten theologisch begründeten und reflektierten Konturen für ein Gespräch zwischen Kirche und Theologie und säkularer Welt haben ihren Ort und ihre Basis in dem von Bonhoeffer einerseits zwar inhaltlich vorausgesetzten aber zum anderen tabuisierten Thema Religion. Innerhalb dieses Themas gewinnen alle anderen Kriterien für die theologisch verantwortete Struktur eines Gespräches zwischen der Kirche und der säkularen Welt ihre Bedeutung. Der Grund dafür, dass Bonhoeffer das Thema Religion aus seinem Konzept eines Gespräches zwischen der Kirche und der säkularen Welt ausschließen wollte, lag darin, dass er die Mündigkeit modernen Menschseins in den Blick bekommen und bei der Begegnung mit heutigen Menschen respektieren wollte. Insofern ist sein Versuch eine Hilfe beim Nachdenken darüber, wie in Aufnahme des der Aufklärung verpflichteten Anliegens, die menschliche Autonomie zu schätzen, vom christlichen Glauben geredet werden kann. Da das Thema Religion explizit und nicht nur implizit oder stillschweigend jedoch Rahmen und Basis für alles Reden der Kirche ist, ist die Bereitschaft der Kirche, Gesprächspartnerin für das Thema Religion zu sein, das erste Kriterium für ein gelingendes Gespräch zwischen der Kirche und der nichtkirchlichen Welt, das allen Konturen für die Angemessenheit und für ein Gelingen solchen Gespräches erst ihre Bedeutung gibt. Dies ist die Identität der Kirche, und sie bestimmt alles andere. Mit der religiösen Identität der Kirche sind allerdings die anderen Dialogkonturen, die in Hinblick auf ein Gespräch zwischen der Kirche und der säkularen Welt formuliert wurden, nämlich kritische Offenheit des Deutungssystems, Respekt vor der Autonomie des Anderen – nicht Bevormundung, nicht neutraler Respekt vor der Autonomie – sondern Förderung der Mündigkeit, Gegenseitigkeit, Wertschätzung des Anderen, das Wahrnehmen von anderen Erfahrungskontexten, solidarische und kritische Zeitgenossenschaft und das Fördern einer angemessenen Sprache aus theologischen, inhaltlichen Gründen unverzichtbar verbunden.⁶⁹²

⁶⁹² Gegen die Aussage von I. Karle (Seelsorge in der modernen Gesellschaft. Spezifische Chancen, Ressourcen und Sinnformen der seelsorgerlichen Kommunikation, in: Ev. Theol. 59. Jg., Heft 3, S. 215) sei betont, dass eine angemessene Sprache nicht nur uneigentliche Beigabe gelungener Beziehungsarbeit und kompetenter Gesprächsführung, „höflich und taktvoll“, für das Eigentliche der Begegnung sind.

Wenn die Kirche im Gespräch mit der säkularen Welt zuallererst Gesprächspartnerin für das Thema Religiosität ist, so beinhaltet dies also mehrere Einsichten.

1. Heutige Menschen brauchen einen Gesprächspartner für das Thema Religiosität.

Denn Religiosität ist ein für die Orientierung von Menschen nach wie vor unverzichtbar wichtiges Thema. Daher ist das Gespräch über Religiosität, das zugleich die Mündigkeit des Anderen respektiert, Teil der solidarischen Zeitgenossenschaft.

2. Das Gespräch zwischen der Kirche und der nichtkirchlichen Gesellschaft geschieht auf dem Hintergrund der Säkularisierung. Der Begriff „Säkularisierung“ soll als sprachlicher Stellvertreter für bestimmte beobachtete Vorgänge und Ereignisse, also als ein kulturelles Interpretament verstanden werden. Der Begriff „Säkularisierung“ ist Ausdruck der Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Welt. Der „Säkularisierung“ genannte Vorgang, der eine Distanzierung von traditionellen kirchlichen Bildern und Betrachtungsweisen oder deren Hinterfragung beinhaltet, ist nicht nur ein Vorgang außerhalb der Kirche sondern vollzieht sich ebenfalls in der Kirche selber.⁶⁹³ In den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg galt Säkularisierung sozusagen als Enkulturation christlichen Gedankenguts. „Säkularisierung wurde aus theologischer Perspektive als kulturelles Allgemeinwerden christlicher Gehalte jenseits der partikularen Konfessionsformen verstanden.“⁶⁹⁴ Eine Weiterentwicklung im Verständnis von Säkularisierung und eine positive Würdigung liegt nach Dierken darin, dass nun umgekehrt das Christentum selbst sich konstruktiv und kritisch auf die Moderne bezieht. Dies lässt Schlüsselbegriffe der Moderne wie Autonomie und Individualität in den Mittelpunkt der theologischen Deutung religiöser Dispositionen treten.⁶⁹⁵ Die Säkularisierung ist nach wie vor aktuell, und zwar nach zwei Seiten hin. Zum einen ist sie darin aktuell, dass sie die Frage stellt, welche konstruktive Bedeutung

⁶⁹³ Vgl. J. Matthes: Das bewachte Nadelöhr 1994, S. 34ff.

⁶⁹⁴ J. Dierken: Säkularisierung zwischen Schwund und Wiederkehr von Religion. Religionskulturelle Entwicklungen in theologischer Perspektive, Manuskript zum persönlichen Gebrauch, Teil des Buches „Selbstbewußtsein endlicher Freiheit. Religionstheoretische Erkundungen in protestantischer Perspektive“, voraussichtlich 2005, S. 6.

⁶⁹⁵ Vgl. J. Dierken: Säkularisierung zwischen Schwund und Wiederkehr von Religion. S. 14f.

christliche Religion für die säkulare Gesellschaft haben kann.⁶⁹⁶ Zum anderen ist die Säkularisation eine Herausforderung zum Verstehen aktueller geistiger Prozesse und spiritueller Bewegungen und zur Reflexion darüber, wie in der heutigen geistigen Situation christliche Überzeugungen angemessen und überzeugend vermittelt werden können. Dierken beschreibt als Zentrum der Bedeutsamkeit christlicher Religion für die säkulare Gesellschaft ihre Entfaltung der Personfreiheit in der Innerlichkeit der Gottesgewissheit, die alle Rollen übersteigt und Individualität und soziale Funktion durch Kritik und Korrektur ausbalanciert.⁶⁹⁷

Eine Interpretation von Mitgliederzahlen der traditionellen Kirchen und von relativ geringen Mitgliederzahlen in anderen religiösen Gemeinschaften dahingehend, dass die Kirchen immer noch sozial mächtig seien, eine erstaunliche Tradierungskraft besäßen, und religiöse Energien binden könnten,⁶⁹⁸ kann nicht zur Beruhigung über den gesellschaftlichen Stellenwert der verfassten Kirchen dienen, sondern verweist auf die notwendige Gesprächsbereitschaft und Gesprächskompetenz der Kirche in religiösen Fragen gegenüber einer nichtkirchlichen Gesellschaft und auch innerhalb der Kirche selbst. Die Rolle der Theologie und der Kirche ist nicht die, ein „institutionell bewachtes Nadelöhr“ für alle Wege der Jenseitserfahrung zu sein,⁶⁹⁹ sondern ihre Rolle ist die einer am Phänomen „Religion“ beteiligten Gesprächspartnerin, die ihrerseits das Potential mitbringt, Veränderungen in dieser Welt religiös zu verarbeiten, zu erweitern und zu bereichern.⁷⁰⁰ Dies meint allerdings nicht nur eine Kommentierung gesellschaftlicher Entwicklungen sondern kann vom christlichen Glauben her und in

⁶⁹⁶ Vgl. ebd. S. 18.

⁶⁹⁷ Vgl. ebd. S. 17f.

⁶⁹⁸ Vgl. D. Pollack: „Unterschätzte Säkularisierung“ 1998, S. 613f oder ders.: Entzauberung oder Wiederverzauberung der Welt? 1997, S. 195ff.

⁶⁹⁹ J. Matthes: Das bewachte Nadelöhr 1994, S. 36.

⁷⁰⁰ Vgl. ebd.

Solidarität mit der Gesellschaft auch die Pflicht zur Unterstützung oder des Widerstandes bedeuten.⁷⁰¹

3. Der Religionsbegriff, der einem Gespräch zwischen der Kirche und der nichtkirchlichen Welt den Rahmen gibt, ist funktional. Leitend ist dabei die Frage, ob ein Religionsbegriff es ermöglicht, religiöse Phänomene innerhalb und außerhalb der Kirche wahrzunehmen und miteinander ins Gespräch zu bringen. Im Rahmen solch allgemeinen Religionsverständnisses soll sich der christliche Glaube mit all seinen Besonderheiten verstehen können. Er verzichtet nicht darauf, seine eigenen Inhalte zu konkretisieren und zu vertreten, kann sie aber mit anderen Glaubensüberzeugungen, religiösen Einstellungen und weltanschaulichen Orientierungen ins Gespräch bringen. Ein Dialog mit einem als mündig geachteten Gesprächspartner, in dem zugleich die eigenen religiösen Überzeugungen eingebracht werden, macht eine eingehende religionsbegriffliche Klärung notwendig. Hinsichtlich eines Religionsverständnisses, das ein Gespräch über Religion innerhalb und außerhalb der Kirche ermöglicht, ist es sinnvoll, mit „gedanklichen Grenzsteinen“ ein Bedeutungsfeld abzustecken.⁷⁰²

- Religiosität ist nicht identisch mit festen Formen von Kirchlichkeit.⁷⁰³
- Religion ist jedoch auch nicht beliebig. Wird das Bedeutungsfeld von Religion zu weiträumig abgesteckt, so wird der Begriff inflationär. U. Barth bietet eine Beschreibung von Religion an, die sich an Tillichs Bestimmung von Religion als existentiellm Verhältnis zum Unbedingten orientiert.⁷⁰⁴ Er verweist auf die religiöse Valenz des Begriffes „Deutung“ und nennt Religion „Deutung von

⁷⁰¹ Aufklärung der Aufklärung durch Religion kann dann nicht mehr geschehen, wenn die inhaltliche und normative Dimension von Religion ausgeblendet wird. Vgl. dazu J. Dierken: : Säkularisierung zwischen Schwund und Wiederkehr von Religion, S. 11.

Die Idee, mein Verständnis von Religion durch gedankliche „Grenzsteine“ zu markieren, verdanke ich einem Gespräch mit J. Dierken.

⁷⁰³ Als Einwand z.B. gegen D. Pollack ist festzuhalten, dass die Alternative in der Bestimmung von Religion nicht die einer Gebundenheit an eine verfasste traditionelle Kirche oder Beliebigkeit (Seidenmalerei) ist, vgl. D. Pollack: Zur religiös-kirchlichen Lage in Deutschland nach der Wiedervereinigung 1996, S. 613.

⁷⁰⁴ U. Barth: Was ist Religion? 1996, S. 540ff.

Erfahrung im Horizont des Unbedingten“.⁷⁰⁵ Da Religion die Unbedingtheitsdimension von Sinn thematisiert und die gesamte Lebensführung unter diese Perspektive rückt, ist sie eine Grundform von Deutungskultur menschlichen Lebens, eine „der *conditio humana* unveräußerliche Tiefenhermeneutik des Daseins“.⁷⁰⁶

- Das Thema Religiosität blickt auf die Ebene letzter Sinnfindung. Jedoch die Ebene letzter Sinnfindung steht in Kontakt mit den alltäglichen „kleinen“ Sinnfragen. Darum geht es in dem Gespräch über Religiosität sowohl um Fragen des letzten Sinns als auch um Fragen alltäglichen Lebens und Arbeitens. „Die Transzendenzperspektive und die Immanenzperspektive zur Welt fordern sich im Vollzug religiöser Sinndeutung wechselseitig.“⁷⁰⁷ Das entscheidende Kriterium dafür, dass Alltagserfahrungen legitim als religiöse Erfahrungen verstanden werden können, liegt darin, ob die Deutung von Alltagserfahrungen als Sinnerfahrungen in Verbindung mit dem Selbstverständnis der Menschen stehen, um deren Leben es geht. Erst dann, wenn Menschen selber eine Erfahrung als sinnorientierende Erfahrung verstehen wollen, ist es legitim, Erfahrungen als religiöse Erfahrung zu verstehen. Die religiöse Deutung eines Fußballerlebnisses zum Beispiel als Religiosität ist nur dann legitim, wenn die Menschen, die dieses Erlebnis haben, es in der Tat als sinndeutende und sinngebende Erfahrung für ihr Leben verstehen wollen. Die religiöse Deutung von Hoffnungen zum Beispiel, die Menschen in Bezug auf ihren Arbeitsalltag haben, ist nur dann angemessen, wenn diese Hoffnungen mit Fragen des Sinns ihrer Arbeit und ihres Lebens in Zusammenhang stehen. Religiöse Erfahrung ist also nicht einfach unmittelbare Erfahrung sondern gedeutete Erfahrung, das, was Jüngel „Erfahrung mit der Erfahrung“ nennt.⁷⁰⁸ Die Aufgabe der Kirche ist es,

⁷⁰⁵ Ebd. S. 545.

⁷⁰⁶ Ebd. S. 557f.

⁷⁰⁷ Ebd. S. 555.

⁷⁰⁸ E. Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt* 1977, z.B. S. 40f, 225, 246, 517.

die Sinnthematik menschlichen Lebens aufzunehmen und „auf die Ebene religiöser Deutung zu heben und in kulturellen Ausdruck zu überführen“.⁷⁰⁹

- Dies bedeutet einerseits sicherlich, dass die Kirche existentielle Grenzsituationen im Blick hat, jene „Fährnisse im Leben, die nicht durch Handeln abgeschafft werden können, es aber doch elementar bestimmen.“⁷¹⁰ Jedoch bedeutet dies andererseits nicht die Reduktion auf die Deutung existentieller Grenzsituationen, auf die niemand eine Antwort hat, außer der Religion. Denn religiöse Sinndeutung geschieht auch im Alltag des Lebens. Diese religiösen Sinngebungen im Alltag in Situationen, die sehr wohl (gegen W. Gräßl) auch die Frage nach alternativem Handeln stellen können, sind wichtig wahrzunehmen und zu beachten. Religion im Alltag wahrnehmen hieße, „daß im Alltag der Moderne Religion nicht immer präsent wäre, wohl aber immer wieder. Nicht der gesamte Alltag ist religiös grundiert, wohl aber wird der Alltag immer wieder religiös.“⁷¹¹ Dann, wenn die Kirche den Alltag der Menschen wahrnimmt, auch aber nicht nur in seiner religiösen Durchwirksamkeit, wird die Kirche ernst zu nehmende Gesprächspartnerin sein.

4. Die Mündigkeit des Anderen im Gespräch über Religiosität zu respektieren bedeutet, in einen gegenseitigen Bildungsprozess einzutreten. Aufgabe der Kirche in diesem Bildungsprozess ist es, ihre Inhalte und ihre Praxis im Kontext anderer Religionen und aktueller gesellschaftlicher geistiger Prozesse zu reflektieren und aus der Begegnung mit den Anderen zu lernen, um das Eigene der christlichen Religion klarer sagen zu können. Dieser gegenseitige Bildungsprozess beschränkt sich nicht auf Formen schulischen oder kirchlichen Unterrichtes. Religiöse Bildung kann überall dort im Gespräch zwischen Menschen, Institutionen etc. stattfinden, wo Begegnung geschieht, und Begegnung findet anders herum überall da statt, wo gegenseitige Bildung geschieht.

⁷⁰⁹ U. Barth: Was ist Religion 1996, S. 559.

⁷¹⁰ J. Dierken: Säkularisierung zwischen Schwund und Wiederkehr von Religion, noch unveröffentlichtes Manuskript, S. 8.

⁷¹¹ H. Luther: Religion und Alltag 1992, S. 223.

4.9.3 Ausblick

Die Reflexion von drei Aspekten wird einen Dialog zwischen der Kirche und der säkularen Welt begleiten.

Wie geschieht religiöse Deutung? Wer deutet in welchem Deutungssystem?

Deutung ist so wie auch Liebe, Verachtung, Teilnahme und Macht ein Geschehen. Die Frage ist jeweils, wer liebt, verachtet, teilnimmt, Macht ausübt etc. Wer also deutet und in welchem Deutungssystem? Ohne die Berücksichtigung dieser Frage ist das Thema Religion als religiöse Erfahrungsdeutung noch nicht hinreichend beschrieben. Wie offen ist das Deutungssystem und welche Manifestationen von Leben kann und will es in seine Deutung aufnehmen? Bei K. Barth haben wir gesehen, dass in seinem geschlossenen hermeneutischen System die evangelische Botschaft sich letztlich selbst deutet. Hier ist die Frage, wie säkulare Gesprächspartner als wirkliches Gesprächsgegenüber in das Gespräch über die christliche Religion einbezogen werden, nicht mehr relevant. Die Frage nach Gegenseitigkeit im Gespräch zwischen der Kirche und der säkularen Welt ist die, ob ein Deutungssystem offen genug ist, um nichtchristliches Leben in seinen religiösen Implikationen zur Sprache kommen zu lassen und sich damit in Beziehung zu setzen, und ob es andererseits die eschatologische Identität der christlichen Botschaft zum Ausdruck kommen lässt.

Wie wird das Verhältnis von Heilig und Profan verstanden?

„Die Transzendenzperspektive und die Immanenzperspektive zur Welt,“ so U. Barth, „fordern sich im Vollzug religiöser Sinndeutung wechselseitig.“⁷¹² Bonhoeffer hatte das Verhältnis von Letztem und Vorletztem so bestimmt, dass wir im Vorletztem leben und an das Letzte glauben. Gerade um des Glaubens an das Letzte willen, um des Glaubens an Gott als den Schöpfer und Erlöser willen, darf nach Bonhoeffer das Vorletzte, das von Gott dem Schöpfer geschenkte Leben, um des Letzten willen nicht entwertet werden, denn das Vorletzte ist Vorschein des Letzten. „Nur wenn man die Erde so liebt, daß mit ihr alles verloren und zu Ende zu sein scheint, darf man an die Auferstehung der Toten glauben.“⁷¹³ Aber was heißt das für das Gespräch über Religion? Welche

⁷¹² U. Barth: Was ist Religion 1996, S. 555.

⁷¹³ D. Bonhoeffer: WE S. 88.

Diesseitigkeit, welches Vorletzte gibt Anlass, es in seinem Bezug zum Letzten, zum Unbedingten zu deuten? Man wird hier, wie oben bereits beschrieben, nicht definieren können, sondern sehr genau zuhören und geduldig verstehen müssen. Einen Anhalt soll noch einmal Tillichs Vorschlag geben, religiöse Rede geschehe in Symbolen. In der Begegnung Jesu mit der samaritanischen Frau wird zum Beispiel deutlich, dass das Symbol „Wasser des Lebens“ ohne das „normale“ alltägliche Wasser, ohne die Erfahrung des Durstes nicht möglich und auch nicht verständlich wäre. Voraussetzung für die Deutung alltäglichen Lebens ist die Teilnahme am alltäglichen Leben als Mensch.

Welches sind die Grenzen, deren Transzendenz religiösen Charakter haben?

Als Ort für Religiosität und für das religiöse Gespräch über Sinn werden theologisch mehrfach die Grenzen menschlichen Lebens bestimmt.⁷¹⁴ Welche Grenzen sind das? Die Grenzen, deren Überschreitung religiöse Valenz hat, sind sicherlich zum einen die biographischen und biologischen Grenzen menschlichen Lebens, die Anlass für traditionelle rites de passage geben. Ebenfalls manifestieren sich religiöse Grenzüberschreitungen zweifellos in Fragen nach dem letzten Sinn des Lebens. Jedoch wäre es wieder eine Selbstausschließung der Kirche vom Leben der Menschen, wenn sie ihre Präsenz als Gesprächspartnerin auf „Ausnahmegrenzen“ beschränken würde. Die Grenzüberschreitungen, die am Thema Hoffnung sichtbar werden, - „Das kann ja einfach nicht immer so weiter gehen. Irgendwann müssen neue Lösungen entstehen“⁷¹⁵ - sind oft alltägliche Grenzüberschreitungen, die Menschen in ihrem Alltagsleben und in ihrer Arbeit erleben, wie es zum Beispiel an den Erzählungen und Aussagen der befragten Krankenhausmitarbeiter sichtbar wird. All die alltäglichen kleinen Hoffnungen von Menschen, in denen die besseren Möglichkeiten menschlichen Lebens zum Ausdruck kommen, sind Grenzüberschreitungen. Sie alle wurzeln im profanen Leben. Sie berühren individuelle, soziale und ethische Fragen. Als solche haben sie

⁷¹⁴ Vgl. z.B. P. Tillich: Auf der Grenze, in: GW XII: Begegnungen, S. 57; H. Luther: Religion im Alltag 1992, S. 231; W. Gräßl: Religion in der Alltagskultur 1997, S. 30f; J. Dierken: Zwischen Innen und Außen, Relativem und Absolutem 2003, S. 196, vgl. auch M. Josuttis: ‚Grenzen‘ in: Einführung in das Leben 2004, S. 34ff.

⁷¹⁵ y26

einen Bezug zu der großen letztgültigen Sinnperspektive. Religiosität soll als Grenzüberschreitung verstanden werden. Es gibt jedoch keine ‚höheren‘ oder ‚niedrigeren‘ Grenzüberschreitungen. Das Entscheidende ist, dass beim Vollzug der Grenzüberschreitung in Korrespondenz zu dem äußeren Erleben eine innere Erfahrung entsteht, womöglich durch Nachfragen im Dialog initiiert. Als Theoriebegriff liegt der Religionsbegriff „auf der Grenze von Außen- und Binnenperspektive. Als Vollzugsbegriff impliziert er Vorgänge der Grenzüberschreitung. ‚Religion‘ steht als Theorie- wie als Vollzugsbegriff im Zeichen einer Grenzwertdialektik.“⁷¹⁶

Konsequenzen für einen Dialog über Hoffnung bedeutet dies:

Die Hoffnungsaussagen anderer Menschen, auch wenn sie sich nicht in einen christlichen Kontext einordnen wollen, auch die alltäglichen Hoffnungen, werden als Ausdruck ihrer Religiosität gewürdigt. Die Kirche macht ihr eigenes Verständnis von Hoffnung anschaulich und stellt die eschatologische Dimension christlicher Hoffnung zur Verfügung. Sie tut dies offensiv in dem Bewusstsein, welche wichtige bildende Aufgabe das christliche Hoffnungsverständnis für die Hoffnungen von Menschen hat. Und sie tut dies zugleich in dem Bewusstsein, welche wichtige religiös bildende Rolle die Hoffnungsvorstellungen nichtkirchlicher Menschen für die Kirche haben. Aus dem Selbstverständnis heraus, dass ihre religiöse Identität sich in der Begegnung mit dem Anderen bildet, begegnet die Kirche anderen Menschen und Gruppen auf gleicher Ebene und in der Erwartung in dieser Begegnung wichtiges für das eigene Hoffnungsverständnis lernen zu können. Wenn die Kirche mit Menschen über ihre Lebenshoffnungen ins Gespräch kommen will, so muss sie das Leben der Menschen in seiner Alltäglichkeit zu verstehen suchen. Denn Hoffnung bedeutet eine Grenzüberschreitung dessen, was Menschen aktuell erleben, auf etwas Anderes, Größeres, Besseres hin. Und diese Grenzüberschreitungen sind neben den existentiellen Ausnahmesituationen auch die alltäglichen Hoffnungen der Menschen, bezogen auf ihre Arbeitswelt, ihr alltägliches Familienleben u.s.w. Überall da, wo Menschen nach dem Sinn ihres Lebens fragen, im Großen und im Kleinen, hat das Thema Hoffnung seinen

⁷¹⁶ J. Dierken: Zwischen Innen und Außen, Relativem und Absolutem 2003, S. 196.

Sitz im Leben. Überall dort hat die Kirche die Aufgabe einer religiösen Gesprächspartnerin.

5 DAS PARADIGMA DER GEGENSEITIGKEIT – BEGEGNUNG ZWISCHEN DER KIRCHE UND DER NICHTKIRCHICHEN WELT AUS SEELSORGERLICHER PERSPEKTIVE

Die Gespräche mit Krankenhausmitarbeitern zum Thema Hoffnung hatten den Impuls gegeben, die Möglichkeiten und Notwendigkeiten eines Gespräches zwischen der Kirche und der säkularen Welt theologisch zu reflektieren. Welchen Beitrag leisten nun aktuelle seelsorgerliche Reflexionen zu diesem Dialog? Es geht um die Frage, welche Haltung und welche Begegnungsmöglichkeiten dem Gesprächspartner gegenüber die verschiedenen seelsorgerischen Vorschläge und Konzepte jeweils implizieren. Sind in den dort explizit oder implizit entfalteten seelsorgerlichen Gesprächshaltungen Konturen für eine angemessene Begegnung zwischen der Kirche und der säkularen Welt erkennbar, so wie sie im Vollzug der theologischen Reflexion gefunden wurden? Auch hier wird es wieder um die Spannung und Verbindung zwischen der Identität des christlichen Glaubens und der Offenheit gegenüber dem anderen Menschen gehen, darum, welchen Raum im Gespräch die Kirche einnimmt und welchen Platz sie dem Gesprächspartner einräumt.

Für die Befragung von Seelsorgekonzeptionen gibt es zwei Gründe. Zum einen sind sie ein Ort, an dem das Gespräch kirchlicher Mitarbeiter mit unterschiedlichen Menschen Gegenstand theologischer Reflexion sein muss. Zum anderen stellt sich das Thema des Gespräches mit der säkularen Welt für die Seelsorge unausweichlich, da sich Säkularisierung sowohl außerhalb als auch innerhalb der Kirchen vollzieht. Nicht alle Begegnungen, die ein Pfarrer oder ein kirchlicher Mitarbeiter hat, sind intendierte Seelsorgegespräche. Jedoch sind Pfarrer und auch andere kirchliche Mitarbeiter außerhalb ihres ganz privaten Lebensraumes immer kirchliche Gesprächspartner und zwar oft für nichtkirchliche oder eher kirchendistanzierte Menschen.

Alle seelsorgerlichen Konzepte implizieren eine Vorstellung davon, in welchem Verhältnis der Seelsorger und sein Gesprächspartner stehen, und sie implizieren auch

eine Vorstellung davon, welche Gesprächsstruktur der Vermittlung der Sache, also der Botschaft des Evangeliums am dienlichsten ist. Diese Vorstellung beinhaltet wiederum theologische Entscheidungen über das Verhältnis von Gott und Welt, von Kirche und Gesellschaft. Viele theologische Themen, z. B. Schöpfung und Erlösung, Tod und Auferstehung, Evangelium und Gesetz, sind mit dem Thema des Verhältnisses von Christentum und Welt verbunden. Praktische Theologen sind sich der Relevanz theologischer Entscheidungen für die Praxis der Kirche zwar bewusst⁷¹⁷, jedoch sollte der theologischen Reflexion über die Begegnung zwischen Christentum und Welt wesentlich mehr Raum eingeräumt werden.

Seelsorgekonzepte reflektieren oft nicht explizit die Frage, ob sie sich eigentlich binnenchristlich verstehen oder ob sie auch das kirchliche Handeln im außerkirchlichen Kontext zum Thema haben, oder was es bedeutet, dass Seelsorger an den Schnittstellen zwischen Kirche und Gesellschaft handeln. In der Krankenhausseelsorge z.B., die eben nicht nur Krankenseelsorge ist sondern das gesamte Haus mit seinen Mitarbeitern und seinen Strukturen betrifft, gehören seelsorgerliche Kontakte mit nichtkirchlichen Menschen zum alltäglichen Handeln. Es fließt zwar die Frage nach dem Gespräch mit nichtkirchlichen Menschen zum Teil implizit in die KSA- Methodik ein. Jedoch wäre für diese Berufsrealität eine explizite theologische und methodische Reflexion über das Repräsentieren der Kirche im säkularen Raum notwendig.

Obwohl Seelsorge nicht nur aus Gesprächen besteht,⁷¹⁸ gehört doch immer ein Gespräch zu den Seelsorgekontakten hinzu. Deshalb ist es sinnvoll, auf die Konzepte seelsorgerlichen Sprechens zu schauen. Die Frage des Kontaktes zwischen der Kirche und nichtkirchlichen Menschen betrifft zudem jeden Seelsorger, auch jene, die sich in ihrem Handeln auf den Kernbereich konzentrieren möchten. Denn das, was Stollberg „funktionale Seelsorge“⁷¹⁹ nennt, also die nicht verabredete Begegnung mit Menschen, sozusagen en passant, geschieht für jeden Theologen und jeden kirchlichen Mitarbeiter jeden Tag. Und auch dort sind sie kirchliche Mitarbeiter. So formuliert Hauschildt: „Die

⁷¹⁷ Vgl. z.B. H. Luther: Religion und Alltag 1992, S. 224f oder D. Stollberg: Wahrnehmen und Annehmen 1978, S. 8 u.ö..

⁷¹⁸ Vgl. I. Karle: Was ist Seelsorge 1999, S.43f.

⁷¹⁹ D. Stollberg: Wahrnehmen und Annehmen 1978, S. 73.

gewöhnlichen, die alltäglichen Gespräche sind viel unspektakulärer. ... Diese Gespräche entstehen im Zusammenhang des Alltags. Sie sind der Alltag der Seelsorge. ... Die alltägliche Seelsorge ist so nah und häufig – und bleibt doch zugleich unbeachtet, unbekannt und damit dann auch unbearbeitet und unreflektiert.“⁷²⁰ Hauschildt will die Alltagsseelsorge auch aus theologischem Interesse in den Blickpunkt rücken und sie unter dem Thema „Priestertum aller Gläubigen“ betrachten.⁷²¹ Er plädiert dafür, „die gewöhnlichen Gesprächsgelegenheiten und das normale Gespräch zu achten, theologisch und therapeutisch zu achten als eine eigene, zwar in ihren Leistungen begrenzte, aber doch voll gültige Erscheinung menschenzugewandten Christentums“.⁷²² Das schließt selbstverständlich Begegnungen in nichtkirchlichen Bereichen ein. Es würde die Möglichkeit des jeweiligen seelsorgerlichen Konzeptes erhellen, wenn die dort vorausgesetzten und implizierten theologischen Grundentscheidungen in Bezug auf das Verhältnis von kirchlichem Mitarbeiter und seinem Gesprächspartner, Kirche und Gesellschaft, von Gott und Welt explizit erörtert würden, die ethischen Konsequenzen bedacht würden und dann eine methodische Operationalisierung sichtbar würde.

Es soll bei der Betrachtung verschiedener Seelsorgekonzepte unter dem Gesichtspunkt, was sie zur Begegnung mit der profanen Welt beitragen, nicht darum gehen, sie durch ein anderes Konzept zu ersetzen, sondern darum, die Möglichkeiten und Stärken des jeweiligen Konzeptes zu verstehen.

5.1 D. Stollberg - Wahrnehmen und Annehmen.

Stollberg intendiert, Seelsorge in Bezug auf eine dem christlichen Glauben angemessene Haltung zu durchdenken und zu verantworten.⁷²³ Dies meint der oft missverstandene Satz „Seelsorge ist Psychotherapie in kirchlichem Kontext.“⁷²⁴ Denn

⁷²⁰ E. Hauschildt: Alltagsseelsorge 1998, S. 19.

⁷²¹ Vgl. ebd. S. 20.

⁷²² Ebd. S. 23.

⁷²³ D. Stollberg: Wahrnehmen und Annehmen 1978, S. 7f.

⁷²⁴ Ebd. S. 29

Seelsorge orientiert sich nach Stollberg an psychologischen Methodiken, bezieht aber aus dem christlichen Glauben ihre Inhalte und Rahmenbedingungen.⁷²⁵

Stollberg unterscheidet zwischen ausdrücklich so gewollten und vorbereiteten Seelsorgegesprächen und dem täglichen Handeln eines Pfarrers oder kirchlichen Mitarbeiters, in dem immer auch Seelsorge geschieht. Stollberg nennt diese Unterscheidung eine Differenzierung zwischen „intentionaler und funktionaler Seelsorge.“⁷²⁶ Stollbergs seelsorgerliche Reflexionen gelten zwar in besonderer Weise für die „intentionale“ Seelsorge, also für explizit verabredete Seelsorgegespräche, sie sind aber auch relevant für die zufällig sich ergebenden Begegnungen mit Menschen, für die Gespräche zwischen Tür und Angel. Denn auch dort ist der Pfarrer oder der kirchliche Mitarbeiter Seelsorger und steht für die Inhalte und die Form seiner Religion. Wenn auch explizite Seelsorgegespräche wichtig sind, und ihren Ort und ihre Zeit brauchen, so sind doch die vielen nicht geplanten Begegnungen eines Pfarrers mit kirchlichen und unkirchlichen Menschen ein großer Teil seiner Tätigkeit. Das, was Stollberg „funktionale“ Seelsorge nennt, sind die Begegnungen und Kontakte, die jeder Pastor und jeder kirchliche Mitarbeiter jeden Tag, innerhalb und außerhalb der Kirche, erlebt, in ganz verschiedenen Arbeits- und Begegnungsfeldern. Diese alltäglichen Begegnungen zwischen der Kirche und der Gesellschaft und natürlich auch verabredete Seelsorgegespräche im außerkirchlichen Raum stehen im Blickpunkt unserer Fragen. Deshalb ist es für die Begegnung zwischen der Kirche und der Gesellschaft interessant, welche Gesprächsstrukturen Stollberg in Bezug auf die seelsorgerliche Praxis theologisch für angemessen hält. Stollbergs seelsorgerliche Reflexionen sind also interessant für die kommunikative Einordnung alltäglicher kirchlicher Gesprächskultur innerhalb und außerhalb der Kirche. Viele von Stollbergs Seelsorgekriterien werfen nach wie vor ein klärendes Licht auf kirchliche Praxis. In manchen Punkten, vor allem dort, wo die Achtung der Autonomie des Gesprächspartners wichtig ist, sollen Stollbergs Gedanken, in seinem Sinne, wie ich meine, verstärkt, korrigiert und ergänzt werden.

⁷²⁵ Ebd. S. 30f.

⁷²⁶ Ebd. S. 73.

1. Wenn Stollberg die seelsorgerliche „Helferhaltung“ kritisch in den Blick nimmt⁷²⁷, dann benennt er bereits einen der problematischen Punkte in der Haltung zwischen der Kirche und der Welt, nämlich die Tendenz, dem Anderen nicht als Gegenüber zu begegnen. Der selber hilflose Helfer braucht im eigenen Abwehrinteresse immer Hilflose und ist daher in Gefahr, Menschen abhängig und hilflos zu machen, um ihnen dann helfen zu können. Dieses Muster hat einen weiten Radius. Es gilt unserer Ansicht nach auch in religiöser Hinsicht und könnte zum Beispiel darin erkennbar sein, dass einem anderen Glaubensnot zugeschrieben wird⁷²⁸, um ihn dann hilfreich in die christliche Tradition hinein zu holen. Stollberg möchte demgegenüber als seelsorgerliche Grundregel formulieren: „Ich sehe im Anderen meine Arbeitspartner nicht mein Arbeitsobjekt.“⁷²⁹

2. Stollberg macht auf die aus professioneller Seelsorge sich ergebende Asymmetrie im Gespräch aufmerksam⁷³⁰ und erklärt, dass es eine „symmetrische Seelsorgebeziehung“ nur in ‚naivem‘, d.h. nicht professionalisiertem Raum gäbe. Stollberg soll gefragt werden, ob eine Steigerung seelsorgerlicher und überhaupt kommunikativer Professionalität nicht gerade darin liegen könnte, die Gesprächsbeziehung durch die Thematisierung von Asymmetrie und Symmetrie symmetrischer zu gestalten. Wenn der Seelsorger sich dessen bewusst ist, dass er immer interpretiert und deutet⁷³¹, dann könnte es doch die Asymmetrie des Gespräches verringern, diese Deutung ausgesprochen, das heißt in einer angemessenen Sprache, zur Disposition zu stellen.

3. Die Wertschätzung eines anderen Menschen, Achtung vor der Autonomie eines Anderen, Austausch in Gegenseitigkeit geschieht darin, eigene Deutungen von Ereignissen und Vorgängen, die den Anderen betreffen, transparent zu machen, ihn an der jeweiligen eigenen Deutung teil haben zu lassen. Dies gilt für alle Gespräche, auch für das Gespräch zwischen der Kirche und der säkularen Welt. Dieses im Einzelfall

⁷²⁷ Ebd. S. 25.

⁷²⁸ So argumentiert z.B. K. Rahner: Im Heute glauben 1965, S. 19f.

⁷²⁹ D. Stollberg: Wahrnehmen und Annehmen 1978, S. 93.

⁷³⁰ Vgl. ebd. S. 32. 99.

⁷³¹ Ebd. S. 82.

nicht zu tun, müsste sowohl methodisch als auch ethisch begründet werden. Denn die Haltung, den Anderen ohne sein Wissen zu deuten, birgt in sich die Gefahr, ihn zu vereinnahmen. Die eigenen Deutungen hingegen von ihm überprüfen und korrigieren zu lassen, schafft eine respektvolle Atmosphäre. Dies geschieht nach Stollberg seelsorgerlich-methodisch und zugleich seelsorgerlich-inhaltlich zum Beispiel darin, „das Problem zu verstehen und in die Gemeinsamkeit und Beziehung hereinzuholen und durch die professionelle Distanz des Seelsorgers, die er auch ein Stück weit dem Klienten vermittelt, gemeinsam Distanz zu gewinnen.“⁷³²

4. Stollberg betont, das „Jenseits“ als Bezugspunkt und Ermächtigung der Seelsorge entbinde den Seelsorger nicht von „solider Ausbildung und handwerklich sorgfältiger Durchführung seiner Seelsorgepraxis“.⁷³³ Als zeitgenössischer Bürger muss der Seelsorger die gesellschaftliche Basis wahrnehmen, die sich seit der Aufklärung am Wert der Autonomie orientiert. Sein eigener Bezug auf Transzendenz entbindet den kirchlichen Mitarbeiter also nicht von der Reflexion einer diesseitigen Gesprächsstruktur, die die Autonomie seiner Gesprächspartner respektieren soll, seien es nun Christen oder Nichtchristen. Denn: „Seelsorge hat schließlich eine emanzipatorische oder befreiende Funktion, weil sie den Menschen auf seine potentielle Fähigkeit zur Eigenverantwortlichkeit und Mündigkeit anspricht.“⁷³⁴ In jedem beratenden Gespräch soll der Klient „Herr über seine Entscheidungen bleiben“.⁷³⁵

5. Die Achtung vor der Autonomie des Gesprächspartners setzt jedoch vorher an und geht noch viel weiter. Die dem Evangelium entsprechende Grundhaltung bedeutet zunächst ein sorgfältiges Wahrnehmen. Zu dieser Grundhaltung des Wahrnehmens gehört das Verhalten des Zuhörens.⁷³⁶ „Es impliziert eine theologische

⁷³² Ebd. S. 87f.

⁷³³ Ebd. S. 51.

⁷³⁴ Ebd. S. 80.

⁷³⁵ Ebd. S. 96.

⁷³⁶ Ebd. S. 92f.

Vorentscheidung, nämlich, ob ich bereit bin, auf den Klienten zu hören, daß er prinzipiell auch als Bote Gottes zu mir kommt, nicht nur umgekehrt.“⁷³⁷

6. Die sorgfältige Wahrnehmung und Wertschätzung des Gesprächspartners bedeutet zum Beispiel auch, ihm echte Fragen zu stellen, um Dinge zu verstehen und sich Informationen zu beschaffen. Es gehört außerdem um der Transparenz willen dazu, den Zweck der Frage deutlich zu machen.⁷³⁸

7. Weitere Anregungen aus Stollbergs Reflexionen für das Gespräch zwischen der Kirche und der säkularen Welt betreffen die theologische Identität. Stollberg plädiert dafür, dass der Seelsorger von seinem Glauben her Position bezieht.⁷³⁹ Position beziehen bedeutet, dem Gegenüber die eigene Identität zur Verfügung zu stellen. Die theologischen Bestimmungen christlicher Seelsorge, die Stollberg als Konsequenz der Rechtfertigungslehre ausführt, und die die eschatologische Perspektive christlichen Denkens zum Ausdruck bringt, sind für alle kirchliche Kommunikation richtig und wichtig: „Weil Seelsorge aus Gnade heraus und auf Gnade hin geschieht, darum überwindet sie menschlich-gesellschaftliche Moral, Statusdenken ... Weil Seelsorge aus der Realpräsenz Gottes in dieser Welt heraus geschieht, darum ist sie weder vergangenheitsverhaftet noch zukunftsfixiert, sondern kann sich dem Menschen hier und heute in seiner konkreten Not zuwenden.“⁷⁴⁰ Aus der christlichen Identität heraus ergibt sich eine akzeptierende Haltung zur Welt. Gott „lässt Unvollkommenes unvollkommen sein, nimmt die Welt so wie sie ist, ... (Theologia incarnationis, Kenosistheologie, Kondeszendenz)“.⁷⁴¹

8. Stollberg spricht von der gegenseitigen Vertretbarkeit „religiöser“ und „profaner“ Gesprächsthemen in psychologischem Sinne.⁷⁴² Die gegenseitige Beziehung zwischen profanem und sakralem Reden und Denken ist, wie u.a. im Anschluss an Tillich

⁷³⁷ Ebd. S. 91, Stollberg verweist in diesem Zusammenhang auf K. Barths „Lichterlehre“.

⁷³⁸ Ebd. S. 96.

⁷³⁹ Ebd. S. 97.

⁷⁴⁰ Ebd. S. 41.

⁷⁴¹ Ebd. S. 40.

⁷⁴² Ebd. S. 104.

dargestellt wurde, gerade nicht nur eine psychologische Frage. Sondern gerade theologisch stehen das Heilige und das Profane in einer notwendigen Beziehung. So ist insbesondere hier eine von Stollberg geforderte psychologisch geschulte seelsorgerliche Wahrnehmung durch theologische Reflexion zu ergänzen. Die Frage des Verhältnisses von Heiligem und Profanem nimmt Stollberg indirekt in seinem Artikel „Die Sinnfrage in der Seelsorge“ auf⁷⁴³ und trifft eine theologische Unterscheidung. Er weist darauf hin, dass das Wort „Sinn“ nicht Probleme verschleiern und von sozialen Krisen und Konflikten ablenken darf.⁷⁴⁴ Die Sinnfrage und die Frage nach einer gelingenden Lebenspraxis gehören zusammen. Sinn ruft zur Tat, zum Mitgestalten. „Schaffen – Lieben und Sinnhaftigkeit bilden einen Zirkel.“⁷⁴⁵ Als poimenische Schlussfolgerungen nennt er: Orientierungslosigkeit soll einerseits thematisiert und ausgehalten werden. Andererseits soll die Seelsorge zur Sinnorientierung helfen. „Die Sinnfrage ist sinnvoll, wenn sie das Ziel hat, eigenen Sinn zu entwickeln und eigen - sinnig an der verantwortlichen Gestaltung und Interpretation der eigenen und gemeinsamen Lage mitzuarbeiten.“⁷⁴⁶

Wenn die Seelsorge Gesprächspartnerin dafür sein will, Sinn zu entwickeln und Leben sinnvoll zu gestalten, dann ist Stollbergs Auflistung von Bedingungen und Kompetenzen für Seelsorge, nämlich

1. humanwissenschaftliche Kompetenz,
2. methodische Folgerungen hinsichtlich von Kommunikation und Kooperation und
3. theologische Interpretation von Welterfahrung⁷⁴⁷ zu ergänzen durch die Kompetenz der teilnehmenden Beobachtung am Alltagsleben der Menschen, mit denen ein Seelsorger zu tun hat.

⁷⁴³ Der Artikel ist erschienen in: **Deutsches Pfarrerblatt**, 94. Jg. 1994.

⁷⁴⁴ Ebd. S. 155.

⁷⁴⁵ Ebd. S. 156.

⁷⁴⁶ Ebd. S. 158.

⁷⁴⁷ Vgl. D. Stollberg: Wahrnehmen und Annehmen 1978, S. 72.

5.2 Joachim Scharfenberg - Seelsorge als Gespräch

Scharfenberg weiß sich in seiner Arbeit als praktischer Theologe der Pastoraltheologie verpflichtet, die er wiederum an der Psychoanalyse ausrichtet, unter anderem, weil er ihr „anthropologischen Realismus“ zuschreibt.⁷⁴⁸ In seiner „Einführung in die Pastoralpsychologie“⁷⁴⁹ unternimmt er es, die Pastoralpsychologie zu beschreiben und methodisch zu reflektieren. Die dortigen Überlegungen und seine Gedanken aus „Seelsorge als Gespräch“⁷⁵⁰ sollen dazu dienen, Scharfenbergs Kriterien eines Gespräches zwischen einem kirchlichen Mitarbeiter und seinem Gesprächspartner zu verstehen.

Scharfenberg konstatiert, „daß es bereits eine weltweite pastoralpsychologische Bewegung gibt, ohne daß es bisher jemand unternommen hätte, klar zu sagen, was Pastoralpsychologie eigentlich ist, womit sie sich befaßt, welches ihre Methoden sind, welche Ziele sie verfolgt, wie man sie auf angemessene Weise betreibt und wie man sie lernen kann.“⁷⁵¹ Diesen Fragen will er nachgehen. Er versteht sich dabei als „Zeitgenosse unserer Gegenwart“, in einer Zeit „der äußersten Gefährdung des Menschen.“⁷⁵² Diese Gefährdung besteht nicht nur in dem Problem eines drohenden Atomkrieges, der Zerstörung der Lebensumwelt sondern vor allem in der Gefährdung der Menschlichkeit selber. An dieser Herausforderung muss sich die Zeitgenossenschaft des Pastoralpsychologen nach Scharfenberg bewähren.

Scharfenberg verbindet seine pastoralpsychologische Arbeit mit einer identifikatorischen, sich als Einfühlung verstehenden Erkenntnis. „Widerstand gegen die unerbittliche faktische Norm des Objektiven, womöglich unter Berufung auf alte, teilweise vergessene Geschichten – dies halte ich jetzt fürs erste als ein Element dessen fest, was die Pastoralpsychologie zu beschäftigen hat.“⁷⁵³ Aus dieser

⁷⁴⁸ J. Scharfenberg: Seelsorge als Gespräch 1987, S. 117.

⁷⁴⁹ J. Scharfenberg: Einführung in die Pastoralpsychologie 1990.

⁷⁵⁰ J. Scharfenberg: Seelsorge als Gespräch 1987.

⁷⁵¹ J. Scharfenberg: Einführung in die Pastoralpsychologie 1990, S. 13.

⁷⁵² Ebd. S. 14.

⁷⁵³ Ebd. S. 27.

erkenntnistheoretischen Entscheidung⁷⁵⁴ heraus geht Scharfenberg an das Paradigma der Psychoanalyse heran und beschreibt es als einen Verstehenszirkel. Er würdigt die Erkenntnismethodik S. Freuds. Nach Scharfenberg entwirft Freud eine Theorie, „die eigene Subjektivität mit einem Kernproblem der Zeitsituation sowie mit der Überlieferung zu verbinden versteht.“ Es entsteht dadurch ein „Verstehenszusammenhang, der es anderen Individuen und Zeitgenossen erlaubt, diesen Verstehenszusammenhang nachzuvollziehen und ihre eigene Bewußtheit sowie die ihrer Patienten (und vielleicht sogar der zeitgenössischen Kultur?) vorwärts zu treiben und auszudehnen.“⁷⁵⁵

Das Paradigma der Psychoanalyse erweitert den Dialog des Psychoanalytikers mit seinem Patienten zu einem Verstehenszirkel, in dem es die Begegnung zwischen Therapeut und Patient in Übertragung und Gegenübertragung, die die vertiefte Selbstwahrnehmung des Analytikers einschließt, den Bezug zur mythischen Überlieferung (am Beispiel des Ödipusmythos) und eine Fokussierung des Patienten auf einen typischen zeitgenössischen Konflikt miteinander verbindet. Die Stationen des Zirkels, der Analytiker, der Patient, die Überlieferung und die aktuelle Situation, stehen miteinander in einem Austausch. „Das Gelingen des Verstehensvorganges leitet sich daher, „dass jeder Punkt des Zirkels mit jedem anderen verbindbar sein muß.“ Freud hatte diesen Verstehenszirkel am Beispiel der Ödipus-Thematik entwickelt. Scharfenberg schätzt ihn als hermeneutisches Modell auch für andere Bereiche über die Neurosen hinaus. Er beurteilt ihn als methodentheoretisches Muster und beurteilt ihn als den Schritt, „der einen echten Paradigmenwechsel innerhalb der Psychologie darstellt“.⁷⁵⁶

Scharfenberg betont, dass er sich in seiner pastoralpsychologischen Orientierung nicht auf psychoanalytische Methodiken beschränkt. Jedoch schätzt er den erkenntnistheoretischen Wert des psychoanalytischen Paradigmas und seine Eignung als seelsorgerliches Gesprächsmodell hoch. Er fordert deshalb in Hinblick auf alle religiöse Anlehnung der Pastoralpsychologie an psychologische Modelle, dass sie deren

⁷⁵⁴ Ebd. S. 28.

⁷⁵⁵ Ebd. S. 32.

⁷⁵⁶ Ebd. S. 33.

Angemessenheit für religiöse Anliegen der Pastoralpsychologie an den Kriterien des am Beispiel der Psychoanalyse entwickelten Verstehenszirkels prüfen soll.⁷⁵⁷ Scharfenbergs Unternehmen, die theoretischen Grundlagen der Pastoralpsychologie zu klären, ist angesichts des Theoriedefizits psychologischen Arbeitens für die Klärung pastoralpsychologischer Identität sehr wichtig. Jedoch geht es ihm auch bereits in „Seelsorge als Gespräch“ um eine theologische Qualifizierung von Seelsorge. „Es dürfte eine Schicksalsfrage für die Lebensäußerungen der Kirche sein, ob das Gespräch in ihr zum Strukturelement werden kann.“⁷⁵⁸

Kritische Anmerkungen

Sowohl in Bezug auf die von Scharfenberg gewünschte Symmetrie im pastoraltheologisch strukturierten Seelsorgegespräch als auch in Bezug auf weitere Konturen des Seelsorgegespräches sollen einige Anmerkungen folgen:

- Inhalt und Form des Seelsorgegespräches will Scharfenberg am Moment der Freiheit orientieren, die er als „Freiheit eines Christenmenschen“ verstehen möchte.⁷⁵⁹ Es ist fraglich, ob die Freiheit, die Scharfenberg meint, mit dem identisch ist, was Luther unter der Freiheit eines Christenmenschen verstand.⁷⁶⁰ Wichtig wäre es, die Freiheit eines Christenmenschen zu dem in Beziehung zu setzen, was uns die Denker der Aufklärung zum Thema Freiheit und Autonomie zu denken gegeben haben.⁷⁶¹
- Wie kann die Transparenz des psychoanalytischen Verstehenszirkels dargestellt werden, die Scharfenberg als das beschreibt, was „es anderen Individuen und

⁷⁵⁷ Vgl. ebd. S. 48f.

⁷⁵⁸ J. Scharfenberg: Seelsorge als Gespräch 1987, S. 43.

⁷⁵⁹ Vgl. ebd. S. 25. 42ff.

⁷⁶⁰ Vgl. M. Nicol: Gespräch als Seelsorge 1990, S. 111.

⁷⁶¹ J. Dierken: Zwischen Innen und Außen, Relativem und Absolutem 2003, S. 202 und J. Dierken: Säkularisierung zwischen Schwund und Wiederkehr von Religion. Religionskulturelle Entwicklungen in theologischer Perspektive, Manuskript zum persönlichen Gebrauch, Teil des Buches „Selbstbewußtsein endlicher Freiheit. Religionstheoretische Erkundungen in protestantischer Perspektive“, voraussichtlich 2005, S. 6.

Zeitgenossen erlaubt, diesen Verstehenszusammenhang nachzuvollziehen und ihre eigene Bewußtheit sowie die ihrer Patienten (und vielleicht sogar der zeitgenössischen Kultur?) vorwärts zu treiben und auszudehnen.“⁷⁶² Wie kann der Pastoralpsychologe, der seine Arbeit im psychoanalytischen Paradigma ansiedelt, die Begegnung zwischen sich und seinem Gesprächspartner, den er ja um der helfend-therapeutischen Beziehung willen als Patienten bestimmt, dem Gesprächspartner transparent machen? Auch hier steht das Thema der Autonomie zur Debatte. Wie kann nach Scharfenberg der Seelsorger mit dem Kompetenz- und Autoritätsgefälle in der seelsorgerlich-therapeutischen Beziehung umgehen? Es reicht nicht aus, darauf zu verweisen, dass der Seelsorger doch wohlmeinend und helfend mit dem Probanden (?), Klienten (?), Patienten (?), Gesprächspartner (?) umgehen wolle. Denn auf dieser Voraussetzung des guten Willens hat zum Beispiel die Medizin über Jahrhunderte lang ungebrochen ihr Verhältnis zu Patienten als unreflektierten Paternalismus gelebt und tut es, in Deutschland jedenfalls, größtenteils bis heute. Erst allmählich kommen die Erträge der Aufklärung für die Autonomie der Menschen ins medizinethische Bewusstsein. Sofern sich eine Seelsorge als therapeutische Seelsorge qualifizieren will, gehört auch die Reflexion über Paternalismus und Autonomie zu ihrer methodischen Reflexion.

- Die von Scharfenberg beschriebene Verankerung des pastoralpsychologischen Arbeitens im Verstehenszirkel des tiefenpsychologischen Paradigma hat grundsätzlich den Aspekt gegenseitiger Bezogenheit der Gesprächspartner im Blick. Und er wendet sich gegen ein „Gefälle“⁷⁶³ zwischen den Gesprächspartnern in einem Seelsorgegespräch. Scharfenberg findet im psychoanalytischen Gesprächsmodell Freuds ein „Paradigma für den nichtautoritären zwischenmenschlichen Umgang im Gespräch“.⁷⁶⁴ Mit M. Nicol jedoch ist in Hinblick auf das von Scharfenberg skizzierte Gesprächsmodell ein darin „theologisch-konzeptionelles Gefälle“ zu skizzieren, dass der Seelsorger, der den Klienten von ‚Freiheit zu Freiheit‘ führt, offenbar schon

⁷⁶² J. Scharfenberg: Einführung in die Pastoralpsychologie 1990, S. 32.

⁷⁶³ J. Scharfenberg: Seelsorge als Gespräch 1987, S. 16f; vgl. auch S. 42ff.

⁷⁶⁴ Ebd. S. 12; vgl. auch S. 63f.

vorgängig als freierer Mensch gilt, was theologisch in Scharfenbergs Linie gerade nicht zu begründen ist.⁷⁶⁵

- Scharfenberg sieht seine Aufgabe als Zeitgenosse unter anderem darin, die bedrohte Menschlichkeit zu verteidigen. Welche Möglichkeit hat Scharfenbergs Gesprächspartner, jeweils seine eigenen Vorstellungen von Menschlichkeit deutlich zu machen? Wie kann Scharfenbergs Gesprächspartner seine eigenen Gedanken korrigierend in das Gespräch einbringen, ohne dass dies psychotechnisch als „Widerstand“ gedeutet wird? Zur Debatte steht das Bewusstsein des Seelsorgers über die inhaltlichen Vorentscheidungen, die er über seinen Gesprächspartner von seinem eigenen Menschenbild her trifft. Scharfenberg konstatiert zum Beispiel selbst: „Wenn Pastoralpsychologen den Konflikt als das zentrale Thema ihrer Theorie bezeichnen, so dürfte das nicht so sehr das Ergebnis von objektivierbaren Daten sein als vielmehr der Einfluss des christlichen Vorverständnisses von menschlicher Existenz, deren fundamentale Aussage darin besteht, den Menschen als im Konflikt befindlich zu beschreiben.“⁷⁶⁶

Damit soll natürlich nicht gefordert werden, der Seelsorger müsse sozusagen neutral, ohne anthropologische Vorentscheidungen, in ein Seelsorgegespräch gehen. Sondern es ist notwendig, dass er sich seiner inhaltlichen Vorentscheidungen bewusst ist und sie transparent macht. Darüber hinaus gilt es, christliche Vorstellungen von Menschlichkeit und von Menschsein im Angesicht Gottes offensiv zu vertreten und damit die eigene Identität dem Anderen zur Verfügung zu stellen. Scharfenberg selber spricht davon, der Seelsorger solle als religiöse Figur erkennbar sein.⁷⁶⁷

- Die Vorstellungen des Seelsorgers von menschlicher Existenz, für die er sich einsetzen will, sind in Hinsicht auf ihre Bindung an ein christliches Menschenbild zu überprüfen. Welche Vorstellung von Menschlichkeit hat der Seelsorger? Darüber hinaus ist aber gerade angesichts bedrohter Humanität die Frage wichtig, ob nicht gerade die

⁷⁶⁵ M. Nicol: Gespräch als Seelsorge 1990, S. 113f.

⁷⁶⁶ J. Scharfenberg: Einführung in die Pastoralpsychologie 1990, S. 52.

⁷⁶⁷ Ebd. S. 114.

Kirche einen wichtigen Beitrag zur Humanitätsdiskussion versäumt, wenn sie Aspekte wie Einfühlung und Autonomie nicht integriert.⁷⁶⁸ Christliche Seelsorge hat einen immens wichtigen Beitrag zum Verstehen des Verhältnisses von Freiheit, Autonomie und Solidarität zu leisten.

- Scharfenberg betrachtet seine Gesprächspartner innerhalb einer helfenden Beziehung als Patienten. Wie aber strukturiert sich eine Gesprächsbeziehung, in der ein Pfarrer sehr wohl als Seelsorger wichtig ist, der Andere sich aber nicht als Klient oder als Patient verstehen will? Scheidet ein Theologe in solchen Fällen als Gesprächspartner aus?⁷⁶⁹ Eine kritische Reflexion in Hinsicht auf eine psychotherapeutische Rollenverteilung im Seelsorgegespräch spricht nicht dagegen, kompetent mit psychologischem Instrumentarium umzugehen. Sie spricht hingegen dafür, die Gesprächsbeziehung nicht ausschließlich als therapeutische Beziehung zu gestalten sondern vor allem unter den Aspekten ‚Würde und Gegenseitigkeit‘. Dies fordert ebenfalls dazu heraus, in der Seelsorge das psychologische Paradigma zu transzendieren und soziale Aspekte in die Wahrnehmung des Gegenübers zu integrieren,⁷⁷⁰ also die psychoanalytische Perspektive um die systemische Perspektive zu erweitern und so mehr Facetten des „normalen“ Alltags des Gesprächspartners wahrzunehmen. Auch dies gehört zum Relevanzproblem der Kirche in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, dass Seelsorger das Image haben, als „normale“ Gesprächspartner für „normale“ Lebenssituationen nicht in Frage zu kommen?⁷⁷¹

⁷⁶⁸ Vgl. M.C.Nussbaum: Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge, Drei philosophische Aufsätze, Stuttgart 2002, und diess.: Gerechtigkeit oder Das gute Leben 1999.

⁷⁶⁹ In all den Jahren, in denen ich in säkularen Bereichen gearbeitet habe, ist immer deutlich gewesen, dass ich Pastorin bin. Und es hat viele Seelsorgegespräche gegeben, viele in existentiell extremen Situationen. Aber wenn ich einmal eines dieser Gespräche so strukturiert hätte, dass es zwischen mir und meinem Gesprächspartner eine paternalistische Rollenverteilung von Seelsorger und Klient gegeben hätte, wäre der Kontakt beendet gewesen. „Ich würde gerne etwas mit Ihnen besprechen. Aber ich möchte bitte nicht ihr ‚Schäfchen‘ sein“, habe ich zum Beispiel oft gehört.

⁷⁷⁰ Vgl. I. Karle: Seelsorge in der Moderne 1996.

⁷⁷¹ Vgl. E. Hauschildt: Alltagsseelsorge. Der Alltag der Seelsorge und die Seelsorge im Alltag 1998.

- Damit ist die Frage des offenen oder geschlossenen Deutungssystems in Scharfenbergs Seelsorgekonzept angesprochen: Welche Fragen stehen für den Gesprächspartner im Mittelpunkt? Können sie wahrgenommen werden, wenn das Wahrnehmungssystem auf das psychologische Paradigma hin ausgerichtet und womöglich begrenzt ist? Welche Möglichkeiten hat der Gesprächspartner in Scharfenbergs Gesprächskonzept, mit dem Seelsorger Sinnfragen zu reflektieren? Welche Möglichkeiten hat er überhaupt, religiöse Fragen zum Thema zu machen, ohne auf die psychisch-funktionale Ebene festgelegt zu werden? Es besteht kein Zweifel, dass alle Fragen auch immer mit dem Fragenden psychisch, biographisch und existentiell verknüpft sind. Es ist unverzichtbar, dies im Blick zu haben, wenn man ein Thema „auf der Sachebene“ bespricht. Aber auch dieses Wahrnehmen seelischer und existentieller Betroffenheit sollte dem Gesprächspartner transparent gemacht werden.

Welche Möglichkeiten hat der Gesprächspartner, ethische und strukturelle Fragestellungen deutlich zu machen, die ihn beschäftigen ohne dass sie auf die psychische Ebene reduziert werden? Und welche Möglichkeiten hat der Seelsorger, solche Fragestellungen von psychischen Problemen eines Gesprächspartners zu unterscheiden? In Hinblick auf die mit Krankenhausmitarbeitern geführten Interviews z.B. hieße das: Ist ein von Scharfenberg theologisch und seelsorgerlich geprägter Seelsorger in der Lage, neben den jeweiligen persönlichen und psychischen Eigentümlichkeiten der Gesprächspartner, die es zweifellos auch gibt, die angesprochenen ethischen Probleme wahrzunehmen und einzuordnen? Wenn dies nicht so ist, geht dem Seelsorger ein beträchtlicher Teil von Realitätswahrnehmung und Dialogmöglichkeiten verloren, und dies beschränkt ihn auch in seinen seelsorgerlichen Handlungsmöglichkeiten.

5.3 Martin Nicol - Gespräch als Seelsorge

Nicols Position in seinem Buch ‚Gespräch als Seelsorge‘⁷⁷² siedelt sich in dem Spannungsbogen zwischen dem „seelsorgerlichen Gespräch mit seinen besonderen, fast exklusiven Bedingungen“ und dem Gespräch als einem Lebensphänomen⁷⁷³ „in allgemein-religiösem aber, durchaus auch in areligiösem Deutehorizont“⁷⁷⁴ an. Dabei werden die Grenzen zwischen einem explizit seelsorgerlichen Gespräch und der übrigen Kultur des Gespräches fließend.⁷⁷⁵ Nicol will sein Gesprächsmodell, das aus dem Raum einer allgemeinen Gesprächskultur herausgewachsen ist, in den Raum der Seelsorge stellen.⁷⁷⁶ Er will über die Beschreibung des seelsorgerlichen Gesprächsmodells hinaus besondere Aufmerksamkeit auf die sorgfältige Wahrnehmung der Wechselbeziehung zwischen dem Gespräch und der Sprache über das Gespräch, zwischen „Sprache und Sache“⁷⁷⁷, damit also auf das Verhältnis von Ausbildung und Praxis legen. Nicol entwickelt ein Seelsorgemodell auf einer mittleren Abstraktionsebene zwischen Theorie und Praxis.⁷⁷⁸ Seine Zielvorstellung ist es, dass „ein spezifisch theologischer Deutehorizont über den relativ geschlossenen Raum typisch seelsorgerlicher Gesprächssituationen hinaus Bedeutung, gar Faszination gewinnen könnte.“⁷⁷⁹

Zur konkreten Betrachtung von Nicols Gesprächsmodell sollen seine einzelnen thesenartigen Bestimmungen und ihre Ausführungen kommentiert werden.

⁷⁷² M. Nicol: Gespräch als Seelsorge 1990.

⁷⁷³ Ebd. S. 11.

⁷⁷⁴ Ebd. S. 13.

⁷⁷⁵ Ebd. S. 14.

⁷⁷⁶ Ebd. S. 20.

⁷⁷⁷ Ebd. S. 17.

⁷⁷⁸ Ebd. S. 18.

⁷⁷⁹ Ebd. S. 14.

Zu der These: *„Gespräch in der Seelsorge ist weder Verkündigung noch Therapie, sondern existentielles Gespräch im Deutehorizont christlichen Glaubens.“*⁷⁸⁰

- Mit dieser ersten Aussage über das Seelsorgegespräch bestimmt Nicol das Bezugssystem, in dem es stattfindet. Er macht deutlich, dass das Ziel des Seelsorgegesprächs weder der therapeutische Erfolg noch die Bekehrung des Gegenübers sein kann, ohne therapeutische oder verkündigende Anteile auszuschließen. Ein Gespräch wird zu einem Seelsorgegespräch durch seinen Bezugsrahmen, dadurch dass es im „Deutehorizont des christlichen Glaubens“ geschieht.

- Nicols Bestimmung des Seelsorgegesprächs als existentielles Gespräch lässt einige Fragen offen. Gegenstand des existentiellen Gesprächs ist nach Nicol „das Leben der Gesprächsteilnehmer in seiner existentiellen Dimension, d.h. insofern sie davon betroffen sind.“⁷⁸¹ Wer aber soll die Entscheidung treffen, wann ein Mensch existentiell betroffen ist? Man kann doch davon ausgehen, dass ein Mensch immer von seinem Leben existentiell betroffen ist. Die Frage ist, ob der Vertreter der Kirche über genügend Sachwissen einerseits und hermeneutische Kompetenz andererseits verfügt, um das existentielle Thema des Anderen zu verstehen.

- Die Frage, wer denn im Horizont des christlichen Glaubens deutet und wie, um ein Gespräch als Seelsorgegespräch zu qualifizieren, erörtert Nicol in einer späteren These und soll dort erwähnt werden.

Zu der These: *„Gespräch in der Seelsorge weiß sich als wirkliches Gespräch partnerschaftlicher Gegenseitigkeit verpflichtet; es findet daher sein Paradigma im existentiellen Gespräch zwischen Freunden.“*⁷⁸²

Nicol verweist ausdrücklich darauf, dass ein Gespräch im kirchlichen Kontext die Gegenseitigkeit der Gesprächspartner zur Basis haben muss. Damit hat er ein notwendiges Strukturmerkmal des gelingenden Gesprächs mit nichtkirchlichen Menschen im Blick. Nicol betont außerdem, dass ein faktisch sich ergebendes Gefälle

⁷⁸⁰ Ebd. S. 162.

⁷⁸¹ Ebd. S. 13.

⁷⁸² Ebd. 162f

nicht konzeptionell verstärkt werden darf. Das würde in Nicols Sinn bedeuten: Wenn sich der Seelsorger z.B. in einem therapeutischen Deutungssystem bewegt, muss er es dem Gegenüber so transparent wie möglich machen.

- Ist das Paradigma „Gespräch unter Freunden“, das Nicol für ein Seelsorgegespräch benennt, ein hilfreicher Zugang für ein Gespräch „in allgemein-religiösem aber, durchaus auch in areligiösem Deutehorizont“ ? Erschließt nicht das Paradigma „Gespräch unter Freunden“ abgesehen von der Frage, welches Verständnis von Religiosität Nicol hier meint, vor allem eine binnenkirchliche Situation? Demgegenüber ist zu betonen: Der Seelsorger hat oft innerhalb und auch außerhalb der Kirche viel Gemeinsamkeit mit seinem Gesprächspartner, und es kann auch Sinn des Gespräches sein, dies zu signalisieren und eine partnerschaftliche Beziehung zum Gesprächspartner zu fördern. Meistens aber gibt es ebensoviel oder mehr Unbekanntes in der Beziehung zu einem nicht sehr vertrauten Menschen als Bekanntes. Das ist die Realität in den Begegnungen, die die Kirche und die kirchlichen Mitarbeiter in unserer heutigen säkularisierten Gesellschaft erleben. Gerade auf dem Hintergrund des Einander-nicht-vertraut-seins und des Einander-fremd-seins, gerade weil Gespräche oft nicht Gespräche unter Freunden sind, ist es wichtig, eine seelsorgerliche Begegnung zu reflektieren. Gerade hier stellt die Begegnung besondere Ansprüche an die Gesprächskompetenz des Seelsorgers und an seine Wahrnehmung und Wahrung der Autonomie des Anderen. Klärend sind hier die Gedanken der Philosophin M. Nussbaum, die das Verständnis heutigen Menschseins gerade in der Spannung zwischen den durch den Feminismus gestärkten Werten der Empathie und Einfühlung einerseits und dem von der liberalen Tradition vertretenen Wert der Autonomie andererseits findet.⁷⁸³ Das Paradigma der Freundschaft kann also wohl dazu dienen, die partnerschaftliche Ausrichtung des Gespräches zu beschreiben. Jedoch wird es um der Gegenseitigkeit willen gerade darum gehen, den Anderen, seinen Lebenskontext und seine Gedanken in aller Andersartigkeit kennen zu lernen.⁷⁸⁴ Auch dieses,

⁷⁸³ Vgl. M.C. Nussbaum: Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge 2002.

⁷⁸⁴ H. Peukert weist auf J. Habermas hin, demzufolge sich das Projekt der Moderne gerade darin zeigt, den anderen als Gesprächspartner anzuerkennen, der mir widersprechen kann. H. Peukert: Philosophische

das Sichinformieren und Sichkennenlernen, kann im übrigen der Sinn eines Gespräches sein. Erst wenn dem Seelsorger die Eigentümlichkeit seines Gesprächspartners und seine eigene Eigentümlichkeit bewusst ist, kann er die Autonomie des Anderen und auch seine eigene Autonomie respektieren. Das bedeutet als seelsorgerliche Aufgabe zunächst einmal ein sorgfältiges Wahrnehmen von alltäglichen Lebenskontexten. Es ist wichtig, dies zu betonen, weil anscheinend gerade in der qualifizierten Wahrnehmung konkreter Alltagskontexte ein Mangel heutiger Seelsorge besteht. Nicols seelsorgerliches Paradigma „Gespräch unter Freunden“ soll das Thema der partnerschaftlichen Beziehung und der Empathie indizieren. Aber es ist in der Gefahr, gerade die Fremdheiten in der säkularisierten kirchlichen Landschaft zu überdecken, die einen professionellen seelsorgerlichen Umgang mit dem Thema Partnerschaft und Autonomie nötig machen. Gegenseitigkeit im Gespräch zwischen der Kirche und ihren Gesprächspartnern, also auch im seelsorgerlichen Gespräch müsste bedeuten, dass um des partnerschaftlichen Paradigmas willen gerade keine Freundschaftsbeziehung vorausgesetzt werden soll, auch keine freundschaftsähnliche, sondern dass der Andere und sein Lebenskontext zunächst einmal in seiner Fremdheit sorgfältig wahrgenommen werden muss. Gerade in der Begegnung mit dem Fremdem muss sich die christliche Botschaft als Botschaft von der Freiheit eines Christenmenschen bewähren. „Freiheit soll andere Freiheit unbedingt anerkennen.“ Dieser Satz hat besonders da seinen Ernst, „wo die Bejahung einseitig und ohne Erwiderung bleibt und sich zu den Kosten und Risiken innovatorischen Handelns bereitfinden muß“.⁷⁸⁵ Natürlich braucht man Ähnlichkeiten, um überhaupt verstehen zu können. Aber das Verstehen wird sich gerade darin manifestieren, dass dem Anderen seine

Kritik der Moderne 1992, S. 469. Dabei ist darauf zu achten, dass das Andere nicht nur als das Andere des eigenen Denkens zu denken ist, sondern tatsächlich das Denken des anderen wahrgenommen wird. Vgl. ebd. S. 470

⁷⁸⁵ T. Pröpfer: Autonomie und Solidarität 1995, S. 100. Auch H. Peukert spricht von dem Risiko der innovativen Vorleistung von Freiheit, die sich der Gefahr der Vergeblichkeit aussetzt. H. Peukert: Praxis universaler Solidarität 1988, S. 183.

Fremdheit und seine Eigenständigkeit zugebilligt wird. Verstehen ereignet sich in der Spannung zwischen Gemeinsamkeit und Andersartigkeit.⁷⁸⁶

- Nicols Modell plädiert für die Absichtslosigkeit des seelsorgerlichen Gespräches. Es ist wichtig, es von therapeutischen oder missionarischen Gesprächen zu unterscheiden. Jedoch ist es unrealistisch, dem Seelsorgegespräch jede Zielorientierung untersagen zu wollen. Nur sollte sie dem Seelsorger bewusst sein und er sollte sich fragen, ob sein Ziel dem Gesprächsgegenüber und dem Anlass angemessen ist. Ein wenig hängt das Ziel ja auch von den Kompetenzen des Seelsorgers ab. Wichtig ist es, gerade im Hinblick auf die Autonomie des Gesprächspartners, sich über die Ziele des Gespräches klar zu werden und sie in ihrer methodischen Umsetzung zu verantworten.

Zu der These: „Das beiden Partnern gemeinsame Ziel ist es, existentiell teilzuhaben an dem beide umgreifenden und sie im hermeneutischen Zirkel zusammenschließenden Gesprächsgeschehen.“⁷⁸⁷

- Nicol nennt es als Ziel des seelsorgerlichen Gespräches, existentiell am Gespräch mit dem Anderen teilzuhaben. Das mag ein wichtiges Grundziel eines seelsorgerlichen Gespräches sein. Aber dies suspendiert nicht von einer Reflexion über das konkrete Ziel des jeweiligen Gespräches. Mögliche Ziele eines Seelsorgegespräches sind zum Beispiel Therapie, Mission, Bekehrung, Hinweis auf das Heilige, die Vorbereitung einer kasuellen Handlung, die Herstellung einer vertrauensvollen Beziehung, Klärung eines persönlichen oder sozialen Konfliktes, Klärung eines ethischen Konfliktes, den Abschied von einem geliebten Menschen begleiten, die Hoffnung für ein Neugeborenes fördern und vieles andere mehr. Teil der Klärung des Propriums von Seelsorge wäre

⁷⁸⁶ Vgl. Martha C. Nussbaum: Gerechtigkeit oder Das gute Leben. 1999. Vgl.auch I. Karle: Was ist Seelsorge? 1999, S. 45.

⁷⁸⁷ M. Nicol: Gespräch als Seelsorge 1990, S. 164.

neben dem Deutungsparadigma eine Bewusstheit über die jeweiligen eigenen Intentionen als Seelsorger.

- Nicols These, das Ziel des Gespräches sei sein Vollzug,⁷⁸⁸ ist missverständlich. Die Aussage, dass das Entscheidende im Gespräch selbst geschieht, macht allerdings deutlich, dass der Vollzug des Gespräches und ein erwünschtes Ziel in untrennbarem Zusammenhang stehen, und dass gerade darum die Reflexionen über die Konturen eines Seelsorgegespräches unbedingt relevant für seinen Inhalt sind.

- Zur Frage, wer denn im Horizont des Christlichen Glaubens deute, verweist Nicol auf einen hermeneutischen Zirkel, in dem das Deuten als ein beide umfassendes zirkuläres Geschehen verstanden wird.

Zu der These: „Existentielles Gespräch im Deutehorizont des christlichen Glaubens findet sich vor in den traditionell seelsorgerlichen Situationen, ist aber nicht auf diese beschränkt.“⁷⁸⁹

- Nicol bestimmt die Situation, die aus dem Gespräch ein Seelsorgegespräch macht, als okkasionell nicht als konzeptionell. Der Rahmen, in dem Seelsorgegespräche sich ergeben, wird mit Nicol tatsächlich sehr viel weiter zu zeichnen sein, als die kirchliche Tradition es vorgibt, wenn der seelsorgerliche Kontakt zu nichtkirchlichen Menschen aufgenommen und gehalten werden soll.

- Die Konstellation des Seelsorgegespräches beschreibt Nicol so, dass einer der Gesprächspartner ein Repräsentant der Kirche ist und daher das Gespräch im Deutehorizont des christlichen Glaubens wahrnimmt. Das Gesprächsgegenüber des kirchlichen Gesprächspartners setze diesen Deutehorizont, vielleicht nur vage, voraus. In einem Seelsorgegespräch wäre die Position des Seelsorgers für seinen Gesprächspartner darum also grundsätzlich im christlichen Deutehorizont zu verorten. Diese Konstellationsbeschreibung ist klärend. Nicht klärend und problematisch hingegen erscheint uns, dass Nicol die Bestimmung eines Seelsorgegespräches als Seelsorgegespräch davon abhängig machen will, dass der nichtkirchliche

⁷⁸⁸ M. Nicol: Gespräch als Seelsorge 1990, S. 164.

⁷⁸⁹ Ebd. S. 165f.

Gesprächspartner das Gespräch „braucht“. Es kann sein, dass der Gesprächspartner das Gespräch braucht. Es kann aber auch sein, dass es sich so ergibt, oder dass der kirchliche Gesprächspartner es wünscht. Um mit der nichtkirchlichen Gesellschaft Kontakt zu haben, muss sich die Kirche auch um Gespräche bemühen, wo sie nicht ausdrücklich oder „unbewusst“ gebraucht wird. In jedem Fall ist damit noch nichts darüber entschieden, ob das Gespräch als gut oder nicht gut, als hilfreich oder als unangenehm erlebt wird, ob es ein Seelsorgegespräch ist oder nicht. Die Kirche sollte das Gespräch mit dem Anderen nicht unbedingt nur deshalb suchen, weil der andere das Gespräch braucht, sondern weil sie selbst Inhalte vermitteln will, die ihr wichtig sind, weil sie sich an der religiösen Orientierung von Menschen beteiligen oder an der Gestaltung individuellen und gesellschaftlichen Lebens mitwirken will.

- Sehr hilfreich ist Nicols Hinweis darauf, dass in einem Seelsorgegespräch dem kirchlichen Gesprächspartner der verantwortliche Umgang mit den Gesprächsstrukturen, also auch die Sorge für eine partnerschaftliche Rollenverteilung zukommt.

Zu der These: „Gesprächserfahrung als gedeutetes Erleben von Gesprächsgeschehen setzt notwendig einen Deutehorizont, der im Sprechen wahrgenommen wird, voraus; das Gespräch in der Seelsorge wird wahrgenommen im Deutehorizont des Glaubens.“⁷⁹⁰

- Mit seinen Aussagen über den Deutehorizont von Gesprächen in der Seelsorge begibt sich Nicol auf die Reflexionsebene über theoretische Bezugssysteme seelsorgerlichen Sprechens. Er stellt das psychologische und das theologische Deutungssystem nebeneinander und überprüft ihre Kompatibilität in Bezug auf Theorie und Praxis. Die Herausstellung dieser zwei Bezugssysteme von Seelsorge bezieht sich auf die in den letzten Jahrzehnten vorherrschenden Seelsorgerichtungen von therapeutischer und kerygmatischer Seelsorge. Als Bezugssysteme des theologischen Deutehorizontes sind über Nicols Gegenüberstellung hinaus, so ist zu ergänzen, noch etliche andere Theoriesysteme relevant, zum Beispiel ein sozialwissenschaftlich orientiertes, wenn

⁷⁹⁰ Ebd. S. 166ff.

man z.B. an den großen Einfluss religionssoziologischen Denkens auf aktuelle kirchliche Praxis denkt.

- Wichtig ist Nicols Unterscheidung, ob eine Position theoretisch und auch existentiell nachzuvollziehen ist, ob sie also, darauf laufen seine Überlegungen ja hinaus, den Gesprächspartner existentiell betrifft.

Zu der These: „Zur Wahrnehmung des seelsorgerlichen Gespräches gehört neben diesem Gespräch selbst das existentielle Sprechen einer Sprache über das Gespräch; als Wirklichkeitswahrnehmung im Deutehorizont christlichen Glaubens geschieht das Sprechen einer solchen Sprache wesentlich in Orientierung an biblischen Redeweisen, Bildern und Geschichten.“⁷⁹¹ S. 168ff

Diese These bedenkt, wie der Seelsorger im Gespräch unter Wahrung der partnerschaftlichen Gegenseitigkeit seine Identität deutlich machen kann. Das zentrale Thema in dieser Identitätsfindung ist das einer der christlichen Identität entsprechende Sprache. Nicol fordert die Entwicklung einer Sprache, die sich an Sprachmustern biblischer Tradition orientiert und sich zu menschlichem Leben in Beziehung setzt. Interessant wäre es, wie sich eine Sprache in christlichem Deutehorizont in Beziehung zu einem, von Nicol explizit als Bezugsrahmen genannten, allgemein-religiösen oder auch areligiösen Deutehorizont gestalten kann. Wir finden hier das Grundproblem des Verhältnisses von Profanem und Heiligem wieder, das nach einer sprachlichen Gestaltung verlangt.

Zu der These: „Gespräch wird sinnvollerweise im Gespräch geübt, über das Gespräch am angemessensten im Gespräch gesprochen; Ausbildung in seelsorgerlichem Gespräch geschieht als Ausbildung der Sprache christlichen Glaubens im Gespräch über das Gespräch.“⁷⁹²

⁷⁹¹ Ebd. S. 168ff.

⁷⁹² Ebd. S. 170ff.

- Eine Sprache, die sich an Sprachmustern biblischer Tradition orientiert und sich zu menschlichem Leben in Beziehung setzt, erklärt Nicol auch zur Grundlage der methodischen Ebene des Lernens von Seelsorge. Sein Anliegen des Dialoges zwischen christlicher Sprache und aktuellem existentiellen Bezug findet er in der KSA-Ausbildung repräsentiert. Nicols Ausführungen machen die enge Verzahnung zwischen Theologie, Seelsorgeausbildung und Seelsorgepraxis anschaulich.

In der seelsorgerlichen Ausbildung wäre es darüber hinaus dringlich, so ist zu Nicols Thesen zu ergänzen, eine Sprache zu fördern, die die Gegenseitigkeit im Gespräch einübt. In der Seelsorgeausbildung müsste die Kompetenz zur Gestaltung von Gesprächs- und Verhaltensstrukturen zum seelsorgerlichen Lernziel erklärt werden, die die Autonomie von Menschen respektiert und fördert. Denn die Einsicht in die Notwendigkeit von Gegenseitigkeit im Seelsorgegespräch ist erst die erste Hälfte sowohl der Seelsorgepraxis als auch der Seelsorgeausbildung. Die zweite Hälfte ist die des Sprache-findens und der Einübung in eine Sprache, die die Autonomie von Menschen und die Gegenseitigkeit in Gesprächen fördert.

5.4 Henning Luther – Seelsorge im Alltag

Die Suche nach Aussagen H. Luthers über die Struktur von Gesprächsbegegnungen in der Seelsorge orientiert sich hauptsächlich an den beiden Aufsätzen ‚Alltagssorge und Seelsorge. Zur Kritik am Defizitmodell des Helfens‘ und ‚Schwellen und Passagen. Alltägliche Transzendenzen‘ in seinem Buch ‚Religion und Alltag‘.⁷⁹³ Luther fragt in seinen Reflexionen zur Seelsorge nach dem „Ziel des helfenden Handelns angesichts der Spannung von Anpassung und Realitätsertüchtigung einerseits und Autonomie und kritischer (Selbst-) Erkenntnis andererseits“ und danach, wie sich das Verhältnis zwischen Helfer und Klient anders als in einer Defizitperspektive beschreiben lässt.⁷⁹⁴ Folgende Aspekte seiner Darlegungen erscheinen besonders wichtig:

⁷⁹³ H. Luther: Religion und Alltag 1992.

⁷⁹⁴ Ebd. S. 224.

- Luther grenzt Seelsorge von „normaler“ Sorge im Alltag ab. Die positive Intention der Kritik an der modernen Seelsorgebewegung liegt in dem Hinweis, diese nivelliere den Unterschied zwischen Glaubenshilfe und Lebenshilfe. Diesen Hinweis nimmt Luther auf als Frage nach der besonderen inhaltlichen Tendenz von Seelsorge neben der normalen Alltagssorge.⁷⁹⁵ Alltagssorge versteht Luther in Anlehnung an Heideggers Begriff der Sorge. In der Sorge gestaltet der Mensch die Gegebenheiten, Möglichkeiten und Notwendigkeiten seines alltäglichen Daseins. Sie ist das, was „Man“ in seiner sozialen Rollengebundenheit tut. Sie ist an Anpassung und Realitätstüchtigkeit orientiert.⁷⁹⁶ Die „andere Perspektive“ der Seelsorge geht nicht in der Perspektive des „Man“ auf, sondern fragt danach, was denn über die Alltagssorge hinaus gelingendes Leben sein könnte.⁷⁹⁷ Die Seelsorge transzendiert also die Alltagssorge, die Luther mit dem Soziologen Döbert als „reflexionsfreie Routinisierung des Alltags, als Mechanismen wie rastlose Berufsarbeit, Karrieredenken, privater Familismus u.s.w., die vor der Selbstreflexion und dem Aufbrechen der Sinnfrage schützen“, beschreibt. Die Seelsorge durchbricht die Eindimensionalität bloßer Alltagsroutine und versucht, das Reflexionspotential freizusetzen, das dem „Ich“ die Distanzierung zu einem vorgeprägten „Man“ ermöglicht.⁷⁹⁸ Die Seelsorge nimmt die Hoffnungs- und Möglichkeitsperspektive der Sorge wahr. Das unterscheidet sie von der Alltagssorge, die die Möglichkeitsperspektive menschlichen Lebens versperrt.⁷⁹⁹ „Christliche Seelsorge... zielt darauf, Menschen aus der Fixierung auf je bestimmte Zustände zu befreien und ihnen Möglichkeiten zur Veränderung freizulegen.“⁸⁰⁰ Diese „normkritische“ Zielrichtung christlicher Seelsorge⁸⁰¹ findet Luther in den Gedanken von Tod und Wiedergeburt im Neuen Testament. „Erst im Ableben der alten, entfremdeten Lebensformen des Man und des undurchschaubaren Alltags beginnt die

⁷⁹⁵ Ebd. S. 226.

⁷⁹⁶ Ebd. S. 227.

⁷⁹⁷ Ebd.

⁷⁹⁸ Ebd. S. 228.

⁷⁹⁹ Ebd.

⁸⁰⁰ Ebd.

⁸⁰¹ Ebd. S. 230.

Geburt eines neuen, anderen Lebens.“⁸⁰² Luther fasst seine Intention in der Gegenüberstellung von Alltagssorge und Seelsorge folgendermaßen zusammen: „Seelsorge ist immer kritische Seelsorge, kritisch gegen Konventionen des Alltags, gegen vorgegebene soziale und religiöse Normen und Rollen – im Interesse eines ‚eigentlichen‘ (oder religiös ausgedrückt: ewigen) Lebens. Alltagssorge zielt auf Wiedereingliederung, Realitätsermächtigung und Anpassung. Seelsorge schafft Freiheit.“⁸⁰³

- Die Seelsorge hat ihren Ort immer in Grenzsituationen, in solchen Lebenssituationen, „die aus dem Rahmen der abgesicherten, ungestörten Routine von Alltäglichkeit herausfallen.“⁸⁰⁴ Solche Grenzsituationen brechen sowohl durch biographisch bedingte Erfahrungen wie Krankheit, Tod, persönliches Scheitern und Versagen auf, als auch „durch sozial vermittelte Gefährdungen der bergenden Gemeinschaft mit anderen“.⁸⁰⁵ Luther will Seelsorge als „Bearbeitung von Grenzsituationen“ verstehen.⁸⁰⁶ Das hat weitreichende Konsequenzen für das Seelssorgegespräch: Im Rahmen herkömmlicher psychotherapeutischer und seelsorgerlicher Hilfe wird die Andersartigkeit der Grenzsituation nach Luther personalisiert. „Das Befremdende der Situation wird als Entfremdung vom betroffenen Anderen erfahren.“⁸⁰⁷ Der Gesprächspartner gilt als Problemfall, weil er vom normalen System abweicht. Demgegenüber wirbt Luther sozusagen für eine systemische Sichtweise. „Was die Schizophrenieforschung für die familiäre Konstellation des ‚Kranken‘ festgestellt hat, läßt sich auf die Seelsorgesituation generell übertragen. Krankheit wird zur Aufrechterhaltung der normalen Alltagskonstellation an einzelne delegiert, die gleichsam stellvertretend die Brüche und Risse unserer Welt und unseres Zusammenlebens an ihrem Leib und an

⁸⁰² Ebd. S. 229.

⁸⁰³ Ebd. S. 231.

⁸⁰⁴ Ebd.

⁸⁰⁵ Ebd. S. 232.

⁸⁰⁶ Ebd.

⁸⁰⁷ Ebd.

ihrer Seele tragen.“⁸⁰⁸ Seelsorge soll nach Luther das Befremdliche der Grenzsituation nicht abwehren, indem sie es individualisiert, sondern versteht das Individuum als denjenigen, der an einer Grenzsituation leidet, von der alle Anderen auch betroffen sind oder sein könnten, und der damit über den vertrauten alltäglichen Kontext hinausfragt. Aus der Veränderung der seelsorgerlichen Perspektive, die ihren Gesprächspartner nicht mehr als Hilfsbedürftigen sieht, sondern als einen Menschen, der mit einer Grenzerfahrung konfrontiert ist, so wie wir alle von Grenzerfahrungen betroffen sein können, ergibt sich eine grundlegende Veränderung in der seelsorgerlichen Gesprächsbeziehung. Zwar wird ein Bruch oder ein Riss in unserer Welt zuerst immer von denen erfahren, die leiden. Aber sie leiden sozusagen stellvertretend. Es wäre Verdrängung der Realität unseres Lebens, wenn die Bedeutung solchen Leidens an der Welt an einzelne Kranke oder Schwache oder Unangepasste delegiert würde. Die Begegnung mit dem Leiden der Anderen kann uns daran erinnern, „daß ihr Leiden immer auch ein Leiden an unserer Welt ist (Röm 8,22-24) Der andere, der aus der Welt fällt, wirft ein Licht auf den Riß, der durch unsere Welt geht, und der keine falsche, vorschnelle Versöhnung zuläßt.“⁸⁰⁹ Indem die Defizitperspektive verlassen wird, stellt dies die autoritäre Grundstruktur der Seelsorge in Frage. Luther mahnt einen notwendigen Wandel in der Beziehungsstruktur der Seelsorge, im „Oben-Unten-Gefälle“ des Seelsorgegespräches an.⁸¹⁰ Er schlägt sogar vor, die bisherige asymmetrische Beziehung umzukehren, so dass die Helfer von den „Hilflosen“ lernen.⁸¹¹ Luther nennt seine seelsorgerlichen Konzeptionen „kommunikative Seelsorge“⁸¹² und „solidarische Seelsorge“.⁸¹³

- Das Selbstverständnis der Seelsorge wird daran deutlich, wie sie das Verhältnis von Religion und Alltag bestimmt. Luther will in Auseinandersetzung mit Ingo Mörth und Wolf-Dietrich Bukow das Verhältnis von Religion und Alltag so bestimmen, dass

⁸⁰⁸ Ebd. S. 232f.

⁸⁰⁹ Ebd. S. 238.

⁸¹⁰ Ebd. S. 234.

⁸¹¹ Ebd. S. 235.

⁸¹² Ebd. S. 237

⁸¹³ Ebd. S. 238.

Religion zwar auch in ihrer Sinnstiftungsfunktion und damit stabilisierend verstanden wird, darüber hinaus jedoch in ihrer Intention, kritische Differenz zum faktischen Alltag zu schaffen.⁸¹⁴ Sie hat eine eschatologische Perspektive.⁸¹⁵ Gerade das macht es notwendig, den Alltag wahrzunehmen. Denn „wer auf Alltag und Welt nicht mehr Bezug nimmt, kann auch die Differenz nicht mehr sagen.“⁸¹⁶ Die Sprachform innerhalb der christlichen Überlieferung, die die Bezugnahme auf den Alltag und zugleich dessen Transzendierung zum Ausdruck bringt, sind die Gleichniserzählungen, in denen im Rahmen alltäglicher Vollzüge vom Reich Gottes geredet wird. „Die Perspektive auf das Reich Gottes scheint immer dann auf, wo der bisherige Alltag in einer überraschend-befreienden Perspektive gesehen wird.“⁸¹⁷

Weil Religion in kritischer Distanz zum normalen Alltag steht, bewegt sich die Seelsorge im Spannungsfeld zwischen Alltag und Grenzerfahrung. Der Alltag verläuft also nicht nur routiniert, sondern zur Alltagserfahrung gehören gerade auch Grenzerfahrungen unterschiedlicher Art, Lebenssituationen, „die aus dem Rahmen der abgesicherten, ungestörten Routine von Alltäglichkeit herausfallen.“⁸¹⁸

Grenzerfahrungen sind allerdings nicht auf dramatische Ausnahmesituationen beschränkt, sondern durchziehen den Alltag selber.⁸¹⁹ Jeder Augenblick des Alltags kann dann eine Erfahrung der „Grenze“ oder „Schwelle“ werden. Wo eine bisher eingespielte Selbstverständlichkeit an ein Anderes stößt: „die Begegnung mit einem anderen Menschen, das Erlebnis eines ungewohnten und unerwarteten Ereignisses, die Erinnerung an Vergangenes, das Wachwerden eines Wunsches, die Erfahrung eines Traumes ...“⁸²⁰ Während in dieser Beschreibung Grenzerfahrungen auf das Erleben von Individualität beschränkt erscheinen, nennt Luther in einem Überblick über

⁸¹⁴ Ebd. S. 213f.

⁸¹⁵ Ebd. S. 216.

⁸¹⁶ Ebd.

⁸¹⁷ Ebd.

⁸¹⁸ Ebd. S. 231.

⁸¹⁹ Vgl. ebd. S. 217.

⁸²⁰ Ebd.

Übergangsriten neben etlichen Beispielen biographischer Passagen des Lebens auch z.B. politisch-gesellschaftliche Entwicklungen, also neben den individuellen Aspekten von Grenzerfahrungen auch die strukturelle Dimension.⁸²¹ Luther will die Seelsorge im Umgang mit Grenzerfahrungen von herkömmlichen rituellen Strategien und ihren Intentionen der konformitätsfördernden Stabilisierung abgrenzen. Dort wird das Divergierende um der Funktionstüchtigkeit des Systems willen nivelliert und harmonisiert. Luther will die Funktion von Religion davon unterscheiden. Sie hat eine doppelte Funktion. Einerseits kann Religion rituell stabilisieren und steuern, andererseits kann sie sich im Zwischenbereich ansiedeln und sozusagen als Reflexionsgenerator Nachdenklichkeit fördern.⁸²²

- Wo also hat Religion ihren Ort? Sie kommt in Grenzsituationen, an den Schnittstellen pluraler Alltagswelten zur Sprache. Religion im Alltag wahrnehmen hieße, „daß im Alltag der Moderne Religion nicht immer präsent wäre, wohl aber immer wieder. Nicht der gesamte Alltag ist religiös grundiert, wohl aber wird der Alltag immer wieder religiös.“⁸²³ Religion im Alltag übernimmt an den Schnittstellen der pluralen Lebenswelten von Menschen die Aufgabe, die Brüche und Risse wahrzunehmen, „Differenzen wahrnehmen, aushalten, ausformulieren, anstatt sie zu überspielen, zu vertuschen oder zu ignorieren.“⁸²⁴ „Religion im Alltag verweigert sich damit jenen sich oft ans Religiöse gekoppelten Strategien der Vereinfachung und den regressiven Wünschen nach Eindeutigkeit.... Sie mobilisiert den Überschuß der Fraglichkeit in der Religion, die sich den Pazifizierungsversuchen ‚letzter Antworten‘ entwindet und in eine heilsame Unruhe entläßt.“⁸²⁵ Das eröffnet die Möglichkeit, das Gegebene zu transzendieren und nach dem Guten und Sinnvollen zu fragen. „Aus der wechselseitigen kritischen Relativierung der verschiedenen Lebenswelten kann dann die Frage nach der ‚wahren‘ erwachen.“⁸²⁶

⁸²¹ Ebd. S. 218f, vgl. auch S. 233.

⁸²² Ebd. S. 220.

⁸²³ Ebd. S. 223.

⁸²⁴ Ebd. S. 223f.

⁸²⁵ Ebd. S. 223.

⁸²⁶ Ebd.

Anregungen durch Luthers Gedanken

H. Luther beschreibt, wie auch andere Theologen, die Aufgabe der Religion in der Begegnung mit Grenzerfahrungen. Dort hat Religiosität ihren Ort. Er bestimmt die Grenzerfahrungen, an denen Religion ihren Ort hat, allerdings nicht ausschließlich als biographische Ausnahmesituationen sondern auch als besondere Erfahrungen im Alltag. Gerade um ihrer eschatologischen Aussage willen besteht für die Theologie und die Seelsorge die Notwendigkeit, den Lebensalltag und seine Grenzerfahrungen sorgfältig wahrzunehmen, damit die christliche Botschaft mit ihrem Besonderen auf das Alltägliche Bezug nehmen kann. Weiterhin ergibt sich aus Luthers Verständnis von Grenzerfahrungen die Achtung der Autonomie des Gesprächspartners und eine Gegenseitigkeit der seelsorgerlichen Beziehung, denn der Andere wird als derjenige verstanden, der sozusagen stellvertretend das Erleben und Erleiden an den Grenzen des menschlichen Lebens zum Ausdruck bringt. Das heißt anders herum: Der Respekt vor der Autonomie des Anderen fordert ein sorgfältiges Wahrnehmen des Alltags von Menschen. Um einer „kulturalistischen“ Verengung⁸²⁷ des Begriffes „Alltag“ vorzubeugen, ist es entscheidend, was als Grenzsituation verstanden wird. Jeder Augenblick des Alltags kann dann eine Erfahrung der „Grenze“ oder „Schwelle“ werden, wo eine bisher eingespielte Selbstverständlichkeit an ein Anderes stößt: Luther nennt nicht nur „die Begegnung mit einem anderen Menschen, das Erlebnis eines ungewohnten und unerwarteten Ereignisses, die Erinnerung an Vergangenes, das Wachwerden eines Wunsches, die Erfahrung eines Traumes ...“;⁸²⁸ sondern auch die soziale und strukturelle Dimension.⁸²⁹ Das bedeutet, dass er Grenzerfahrungen nicht nur im privaten sondern auch im beruflichen Alltag und im Arbeitsalltag sieht. Damit ist Religion nicht auf den privaten Bereich menschlichen Lebens eingegrenzt sondern tatsächlich im Alltag der Menschen präsent.

Ergänzungen zu Luthers Aussagen

⁸²⁷ Ebd. S. 213.

⁸²⁸ Ebd. S. 217.

⁸²⁹ Ebd. S. 218.

1. Die Routinisierung des Alltags geschieht zumeist nicht, wie es nach Luthers Darstellung in Auseinandersetzung mit Mörth und Bukow den Anschein hat, und hier soll einem ‚Feindbild Routine‘ vorgebeugt werden, bewusst als Mechanismus, der vor der Selbstreflexion und dem Aufbrechen der Sinnfrage schützen soll. Die Sinnfragen dort anzusiedeln, wo Routine durchbrochen wird, greift zu kurz. Zum Teil mag es zutreffen, dass die Sinnfrage aufbricht, wenn die Routinevollzüge sich nicht mehr eignen, die Sinnfragen zu überdecken. Zum Teil aber ist die Sinnfrage schon lange relevant, bevor sie ganz bewusst ist, obwohl Menschen im Alltag längst ein Unbehagen erleben und den Eindruck haben, „dass etwas nicht stimmt.“⁸³⁰ Grenzsituationen sind nicht immer vordergründig wahrnehmbar. Sondern häufig muss man den Kontext kennen, um zu verstehen, dass Menschen, ohne dass es ihnen schon bewusst ist, von der Frage nach dem Sinn ihres Alltags bewegt werden. Grenzsituationen sind also nicht immer Situationen, in denen deutlich wahrnehmbar der Sinn des Lebens in Frage steht. Sondern die Grenzen in unserem Leben, an denen nicht klar ist, wie es weiter gehen soll, sind manchmal verschwommen. Grenzsituationen sind also manchmal eher ‚Grenzlandschaften‘, in denen sich der Seelsorger selbst bewegt. Gerade hier, in solchen auf den ersten Blick gar nicht auffälligen Grenzlandschaften, ist es die Aufgabe der Kirche, Sinnverunsicherungen aufzunehmen, die Sinnfrage zur Sprache zu bringen und sie formulieren zu helfen. Um diese Grenzlandschaften zu verstehen, braucht es ein sorgfältiges Wahrnehmen. Psychologische und therapeutische Wahrnehmungskompetenzen des Seelsorgers sollten unbedingt durch sozialwissenschaftliche Wahrnehmung ergänzt werden. Es wird nicht auszuschließen sein, dass sich dadurch für die Kirche auch Sinnkonflikte mit scheinbar funktionierenden Systemen z.B. im ökonomischen Bereich ergeben.

2. Wie am Beispiel der Interviews mit Krankenhausmitarbeitern deutlich geworden ist, hängen die Sinnfragen unseres Lebens häufig mit ethischen Fragen zusammen. Es ist oft gar nicht möglich oder in unrealistischer Weise verengend, die Sinnfrage ohne die ethischen Konsequenzen zum Thema zu machen. Es ist wichtig, sich das klar zu machen. Denn wir sehen und hören oft nur, was wir wissen. Die Seelsorge sollte sich

⁸³⁰ z5

hier um ihrer seelsorgerlichen Authentizität auch mit der Sozialethik in Verbindung setzen.

3. Gegen eine rituelle Reduzierung religiöser Wirksamkeit angesichts von Grenz- und Schwellensituationen formuliert Luther: „Religion im Alltag verweigert sich damit jenen sich oft ans Religiöse gekoppelten Strategien der Vereinfachung und den regressiven Wünschen nach Eindeutigkeit.... Sie mobilisiert den Überschuß der Fraglichkeit in der Religion, die sich den Pazifizierungsversuchen ‚letzter Antworten‘ entwindet und in eine heilsame Unruhe entläßt.“⁸³¹ Grenzerfahrungen, in denen die Seelsorge nach Luther ihren Ort hat, fragen jedoch nach Sinn. Und Sinn fragt nach dem, was stimmt, nach Wahrheit in einer bestimmten Situation.⁸³² Kann die Seelsorge dabei stehen bleiben, in die heilsame Unruhe zu entlassen? Muss sie nicht auch bei einer Orientierung helfen, die zum Leben nötig ist? Bedeutet „solidarische Seelsorge“ nicht z.B. Teilnahme an der Besorgnis um Humanität, wie sie sich in den Hoffnungsaussagen der Krankenhausmitarbeiter ausspricht? – Hoffnung fragt nach dem, was anders, was besser sein könnte. Heilsame Unruhe ist bereits durch ein teilnehmendes Fragen zu erreichen. Aber das wäre erst die erste Hälfte einer seelsorgerlichen Begegnung. Der zweite Teil wäre der, an der Seite derjenigen zu bleiben, die sich nun zurechtfinden müssen und ihnen bei ihrer Neuorientierung zu helfen. Das heißt nicht, dass der Seelsorger autoritär oder paternalistisch Werte und Orientierungen vorgeben soll, sondern dass er sich aus einem christlichen Verständnis von Menschsein heraus solidarisch an individuellen und gesellschaftlichen Wertorientierungen beteiligt.

5.5 Peter Bukowski - Die Bibel ins Gespräch bringen.

P. Bukowski wirbt für die Möglichkeiten, biblische Bilder und Gedanken in ein Seelsorgegespräch mit einzubringen. Implizit reflektiert er auch die Struktur eines seelsorgerlichen Gespräches. Bukowski zufolge ist es Teil der theologisch-seelsorgerlichen Arbeit, die Bedingungen und Möglichkeiten von Seelsorge zu reflektieren. Das Gelingen eines angemessenen seelsorgerlichen Gespräches ist zwar

⁸³¹ H. Luther: Religion und Alltag 1992, S. 223.

⁸³² Das sagt auch Luther selber, vgl. ebd.

nicht verfügbar aber auch nicht beliebig, sondern gehört in den Rahmen theologischer Gestaltung. Wer hier „den Auftrag ausschließlich auf die Verheißungsseite rückt, also dem Heiligen Geist ‚zuschiebt‘, macht sich unfrei durch Unterlassung.“⁸³³

Der christliche Glaube setzt nach Bukowski voraus, dass der Gesprächspartner grundsätzlich als von Gott gewollter und geliebter Mensch wert zu schätzen ist. Bukowski formuliert mit Verweis auf Bohren: „Wir sollen unser Gegenüber im Licht seiner Erwählung ‚erfinden‘.“⁸³⁴ Die Begegnung zwischen dem Seelsorger und seinem Gesprächspartner, ob kirchenintern oder nicht, geschieht im Raum des Namens Jesu Christi. Daher gewinnt die Begegnung ihre Form und ihre Inhalte. Die Verhaltenskriterien für ein Gespräch mit der Welt leiten sich von der Botschaft Jesu Christi her, unter dessen Namen sie geschieht. Zum einen ist ein Seelsorgegespräch also von der Wertschätzung des Gesprächspartners als Geschöpf Gottes bestimmt. Die andere Bestimmung des Seelsorgegesprächs sieht Bukowski darin, dass der Gesprächspartner nicht vereinnahmt werden darf. „Der Name, in dessen Schutzbereich evangelische Seelsorge geschieht, prägt auch die Bedingungen ihres Vollzugs. Seelsorge wird dann in jedem Fall ein Akt der Freiheit der Kinder Gottes sein. Sie ist die freie Begegnung zwischen einem Ich und einem Du, also nicht der Zugriff eines Ich auf ein irgendwie zu bearbeitendes oder zu vereinnahmendes Es. ... Die Notlage meines Gegenübers darf nicht ausgenutzt werden, um ihn oder sie in irgendeiner Weise zum Objekt zu degradieren.“⁸³⁵ Diese Achtung vor der Freiheit und Selbstbestimmung des Anderen ist jedoch nicht nur eine formale Anerkennung der Autonomie des anderen sondern geschieht im Auftrag der Botschaft Jesu Christi und ist dementsprechend auf Entwicklung und Wachstum ausgerichtet. „Ihr seid Licht in dem Herrn (Eph.5,8)‘ oder ‚Zur Freiheit hat uns Christus befreit (Gal. 5,1)‘ – solche und ähnliche Zusagen lassen mich aufmerken auf Zeichen der Hoffnung, auf vielleicht bisher noch unentdeckte Kraftquellen und Potentiale meines Gegenübers.“⁸³⁶

⁸³³ P. Bukowski: Die Bibel ins Gespräch bringen 2004, S. 21.

⁸³⁴ Ebd. S. 19.

⁸³⁵ Ebd. S. 20.

⁸³⁶ Ebd.

Quelle für Entwicklung und Wachstum ist für die Kirche die biblische Botschaft und das Leben mit Gedanken, Geschichten und Symbolen des christlichen Glaubens. Sofern er dort seine eigene personale Identität findet, ist es die Aufgabe des kirchlichen Gesprächspartners, diese dem anderen Menschen bei Themen der Sinn- und Lebensorientierung zur Verfügung zu stellen. Bukowski möchte die Bibel und ihre Botschaft ins Gespräch bringen, weil er sie als relevant für das Leben der Menschen betrachtet. „In Problemgesprächen will die Bibel als Lebenshilfe ins Gespräch gebracht werden.“⁸³⁷ Die Notwendigkeit und der Sinn dessen, dass die Bibel kirchlicherseits ins Gespräch gebracht werden kann und soll, ist für Bukowski selbstverständlich. Das ‚wie‘ jedoch ist zu reflektieren. „Nicht ob, sondern wie wir die Bibel ins Gespräch bringen, ist die entscheidende Frage.“⁸³⁸ Die Begegnung mit der Bibel soll dem Anderen die Möglichkeit geben, „seine Problematik im Horizont des Wortes Gottes zu verstehen und ihm somit eine völlig neue und ganz andere Art des Problem- und Selbstverständnisses“⁸³⁹ eröffnen, also eine andere Perspektive anbieten.⁸³⁹ Nur wenn die Botschaft der Bibel Kontakt zu dem alltäglichen Leben eines Menschen hat, kann sie auch relevant für ihn werden. Heilsbotschaft ist sie nur dann, wenn sie auch Lebenshilfe ist. Und relevant ist sie auch jedenfalls dann, wenn sie „nur“ Lebenshilfe ist. „Wer Lebenshilfe gering achtet, weiß nichts von der Not der vielen Gespräche, in denen uns nicht einmal das gelingt.“⁸⁴⁰ Bukowski erinnert an Thurneysen. Dieser habe den Seelsorger dazu aufgefordert, die Klienten in ihren immanenten Lebenshorizonten zu verstehen und ihnen dort zu begegnen. Er habe davor gewarnt, die Phase der problemorientierten Hinwendung zu vernachlässigen oder gar zu verkürzen und betont, dass die Durcharbeitung der Probleme des Klienten in psychologischen, moralischen und soziokulturellen Horizonten notwendig sei, bevor es zur Begegnung mit einer alternativen Lebensperspektive durch die christliche Botschaft kommen könne.⁸⁴¹ Bukowski stellt heraus, dass als Voraussetzung dafür, dass die Bibel als christliche

⁸³⁷ Ebd. S. 65.

⁸³⁸ Ebd. S. 96.

⁸³⁹ Ebd. S. 38.

⁸⁴⁰ Ebd. S. 63.

⁸⁴¹ Ebd. S. 38.

Botschaft in die Begegnung mit dem Anderen eingebracht werden kann, dieser andere Mensch in seinem Lebenskontext wahrgenommen und verstanden werden muss. Es ist wichtig, dass der Seelsorger etwas von der Welt und dem Leben der Menschen, mit denen er zu tun hat, kennt. „‘Wer weiß, sieht mehr‘ ... SeelsorgerInnen sind deshalb gut beraten, wenn sie sich neben der grundlegenden und unverzichtbaren Arbeit an Selbsterfahrung und Gesprächsführungskompetenzen nach und nach Kenntnisse über besondere Lebenssituationen, Problemkonstellationen, Krankheitsbilder und anderes zulegen.“⁸⁴²

Es sollen einige Gedanken angeknüpft werden, die Bukowskis Gedanken verstärken und ergänzen wollen.

1. Zur Erlangung der Fähigkeit, Menschen in ihren Lebenskontexten wahrzunehmen, ist der den Seelsorgern durch unterschiedliche Ausbildungen antrainierte analytische Blick durch systemische Betrachtungsweisen zu ergänzen. Dabei wird deutlich, dass die Lebenssituation eines Menschen unbedingt in Vernetzung mit der Situation anderer und in Abhängigkeit von anderen zu betrachten ist und auch im Kontext ihrer sozialen Lebens- und Arbeitswelt verstanden werden muss.

2. Nicht nur die Ausnahme- und Krisensituationen sind die Begegnungssituationen zwischen den kirchlichen Mitarbeitern und der Welt, sondern ebenso ist es der Alltag. Die christliche Botschaft hat Menschen in der „Mitte des Lebens“ etwas zu sagen. Für die Krankenhausseelsorge ist es, auch um der Patienten willen, zum Beispiel wichtig, neben den Patienten und ihren Krankheitsbildern auch die alltäglichen Arbeitssituationen der Krankenhausmitarbeiter zu erkunden. Erst eine ganz auf den Gesprächspartner konzentrierte Wahrnehmung seines Lebenskontextes erlaubt ein angemessenes Einbringen biblischer Tradition. Es braucht im Gespräch also eine Gesprächsphase, in der der Lebenskontext des Gesprächspartners ausführlich in seinen weltlichen Bezügen zur Sprache kommen kann, bevor es zu einer Begegnung mit biblischer Tradition kommen kann.

⁸⁴² Ebd. S. 105

Beispiel: Ein Fortbildungstag mit Krankenhausmitarbeitern zum Thema „Ethische Probleme im Umgang mit Patienten“:

Teil der Arbeit in dieser Fortbildung war eine eineinhalb-stündige Einheit über das Thema Zeit, das viele Bereiche ärztlichen, pflegerischen und therapeutischen Handelns beschäftigt, bestimmt und hemmt, weil die für den einzelnen Patienten zur Verfügung stehende Zeit immer knapper wird und dies von den Pflegenden und Ärzten zunehmend als Problem für eine ordentliche Patientenversorgung gesehen wird.

„Man weiß, dass diese Frau, um wieder richtig gesund zu werden, ganz viel ruhige Freundlichkeit bräuchte und mal nicht den Stress, den sie zwischen Familie und Beruf hat. Aber man steht in den paar Tagen, in denen sie im Krankenhaus ist, selber ständig unter Strom. Sie kriegt überhaupt keine Ruhe und medizinisch nur das äußerlich Nötigste. Dann geht für sie wieder die alte Leier los,“ sagte ein Arzt. Die Problematik der Personalknappheit und die damit verbundene Zeitknappheit wird in ihrer ganzen Härte und Konsequenz für die Qualität der Patientenversorgung und für die berufliche Identität der Mitarbeiter besprochen. Arbeitszeitliche Verbesserungen sind in der augenblicklichen ökonomischen Lage der Krankenhäuser nicht in Sicht.

Bei dem Thema „Zeit und Zeitknappheit“ kam auch der oft fragliche Sinn der Patientenversorgung zur Sprache, weil die Bemühungen um den Patienten doch so begrenzt sind, oft als vergeblich empfunden werden, und man oft nicht weiß, was daraus dann wird. „Und dann sind da die ‚Surviver-Typen‘, die, wenn das heulende Elend nach der OP vorbei ist, mit offener Sportjacke, damit man auch ja die Narbe sieht, durchs Haus gehen und wieder anfangen zu rauchen. Da fällt einem ja nichts mehr ein.“

„Wenn Dir ein Patient, der knapp am Tod vorbeigeschrammt ist, nach der Entgiftung sagt: ‚Also, P., wenn ich hier rauskomme, dann ist mein erster Gang zum Kiosk und ich kauf mir ‘ne Flasche‘, dann möchtestest doch am liebsten nach Hause gehen. Da denkst doch, deine Arbeit ist total umsonst.“

Am Ende der Einheit sagt die Referentin und Seelsorgerin: „Das kenne ich auch, die Erfahrung, dass man eine gute Begegnung hat mit einem Menschen, der wieder entlassen wird und in die alte Mühle, den alten Druck, die alte Einsamkeit kommt. Jedenfalls weiß man nicht, wie es weitergeht. Mir hilft oft eine Stelle aus der Bibel. Darf ich das mal erzählen?“

Zustimmendes oder wenigstens gönnerhaftes Nicken. Einer sagt: „Na meinetwegen, weil Sie's sind.“

„Es gibt da eine Erzählung, wo Jesus in das Haus eines Zöllners, der den Kontakt mit ihm gesucht hat, zum Essen geht. Zöllner waren zu der Zeit sehr mit Mißtrauen betrachtete gesellschaftliche Outcasts. Die Reaktion der Anderen darauf war in etwa: ‚Das hat doch keinen Zweck.‘ ‚Das lohnt doch nicht, für den.‘ Jesus hat darauf geantwortet: ‚Heute ist diesem Haus Heil widerfahren.‘ (Lk 19,9) Er verstand das so, dass durch die eine Begegnung, in der der Zöllner ernst genommen wurde und wertgeschätzt wurde, er Anteil hat an etwas ganz Großem, an einem allumfassenden Sinn und Heil sozusagen. Der christliche Ausdruck dafür ist ‚Reich Gottes‘. Vieles von dem, was wir tun, kommt uns so klein und unbedeutend vor. Aber nichts davon ist umsonst und verloren. Jede gute Begegnung zwischen Menschen, und sei sie noch so kurz, hat ihren Sinn und ist Teil einer heilvollen und humanen Wirklichkeit.“

Die Geschichte von der Begegnung Jesu mit dem Zöllner traf die oft auftretende Frage der Krankenhausmitarbeiter nach Sinn und Vergeblichkeit ihrer Arbeit. Besser als der Bibeltext kann man es nicht sagen. Die Reaktion der Fortbildungsteilnehmer war tiefe Betroffenheit. Am Ende der Fortbildung bat eine kirchlich gebundene Krankenschwester mit scheuer Zustimmung der Anderen um einen Segen (in nicht-kirchlichem Kontext!) für die Gruppe. Am Abend fand ein ausgelassenes Fest statt.

3. Wenn der andere „im Lichte seiner Erwählung“ gesehen wird,⁸⁴³ so ist er ernstzunehmendes Gegenüber. Das heißt, ein Gespräch, auch ein Seelsorgegespräch geschieht in Gegenseitigkeit, also wirklich im Dialog. Bukowski wäre dann beim Wort zu nehmen, wenn er sagt: „Als habe Gott uns nicht aus dem Bereich der Profanität viel Hilfreiches und Nützliches zu sagen und zu lehren!“⁸⁴⁴ Auch der Andere hat dem Seelsorger etwas zu sagen. Auch er kann die eignen Orientierungshorizonte und Lebensperspektiven klären und verändern. Wenn der Seelsorger ihn als einen Menschen achtet, der sein Leben mit seinen Fragen und Problemen zu bewältigen sucht,

⁸⁴³ Ebd. S. 19.

⁸⁴⁴ Ebd. S. 22.

so wird er ihm für seine Fragen und Orientierungen wichtig sein. Bukowski möchte entsprechend der personenzentrierten Seelsorge dem Bibeltext respektvoll begegnen und an ihn die Frage stellen: „‘Was hast du mir zu sagen?’ , Was kann ich mir bei dir für meine Seele, für mein Leben holen?“⁸⁴⁵ In Aufnahme von Bukowskis gewünschter Wahrnehmung und Wertschätzung des Gesprächspartners vom christlichen Glauben her würden genau diese Fragen die Haltung des kirchlichen Mitarbeiters dem kirchlichen oder nichtkirchlichen Gesprächspartner gegenüber charakterisieren.

5.6 Manfred Josuttis – Seelsorge in der Wirkungsmacht des Heiligen

M. Josuttis will die Aufgabe der Seelsorge religionsphänomenologisch bestimmen. Die religionsphänomenologisch orientierte Seelsorge rechnet damit, dass sich in der Praxis von Religion Wirkungen freisetzen und Wirklichkeiten erschließen lassen, „die sich von der Realität des Heiligen her interpretieren lassen.“⁸⁴⁶ Die religionsphänomenologische Seelsorge versteht ihr Handeln im Bereich der Macht des Heiligen. „Die Lebenskraft des Göttlichen fließt in der Gemeinde Gottes, aber auch in der Schöpfung Gottes.“⁸⁴⁷ Die Seelsorge versteht sich in Konsequenz der Kraft und Energie Gottes. Beim Segnen zum Beispiel „fließt göttliche Lebenskraft durch den menschlichen Leib hindurch und beeinflusst andere.“⁸⁴⁸ Deshalb nennt Josuttis sein Konzept „energetische Seelsorge“.⁸⁴⁹ In Josuttis‘ religionsphänomenologischer Begründung von Seelsorge geht es nicht nur um eine theologische Reflexion zum Beispiel psychotherapeutischer Methoden, so wie etwa Scharfenberg annahmt, der Pastoralpsychologe solle sich methodisch an eine Psychologie binden, die mit der christlichen Botschaft kompatibel ist, sondern es geht Josuttis um eine grundlegende Veränderung des seelsorgerlichen Paradigmas.⁸⁵⁰ Während sich die Seelsorge in den letzten Jahrzehnten infolge der in den USA und den

⁸⁴⁵ Ebd. S. 106f.

⁸⁴⁶ M. Josuttis: Einführung in das Leben 2004, S. 55.

⁸⁴⁷ M. Josuttis: Religion als Handwerk 2002, S.167.

⁸⁴⁸ Ebd.

⁸⁴⁹ M. Josuttis: Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge 2002.

⁸⁵⁰ Vgl. M. Josuttis: Einführung in das Leben 2004, S. 121.

Niederlanden entstanden Entwicklung der sogenannten klinischen Seelsorge überwiegend in einem psychologischen Paradigma bewegt hat, „verändert sich demgegenüber dieses Wirklichkeitsbild für den phänomenologischen Ansatz in erheblichem Umfang, weil die intersubjektive Kommunikation zwischen den Subjekten durch eine dritte Größe aufgebrochen wird, durch die Wirklichkeit des Heiligen nämlich.“⁸⁵¹ Die Intention der energetischen Seelsorge ist es, dass „Menschen ... durch Seelsorge instand gesetzt (werden), mit sich selbst und mit anderen zu kommunizieren, dadurch daß sie einen lebendigen Kontakt zur Lebenskraft Gottes gewinnen.“⁸⁵²

Nach Josuttis ist Menschsein im Rahmen der Wirkungsmacht des Heiligen zu verstehen. Dies ist die Voraussetzung aller seelsorgerlichen Begegnung. „Wenn die dynamische Macht des Heiligen wirksam werden soll, dann muß die seelsorgerliche Kommunikation auf mehr als auf zwei Kanälen laufen. Sie wird weiterhin den kognitiven Kanal nutzen und sich als Austausch von Inhalten und Einsichten vollziehen. Sie wird auch auf dem emotionalen Kanal vonstatten gehen und den Austausch von Gefühlen umfassen. Vor allem aber wird sie jenen energetischen Kanal erschließen, in dem die Dynamik des Evangeliums wirkt und es zum Austausch von Lebenskraft kommt.“⁸⁵³ Das Zielgruppenproblem, das in den kirchlichen und gemeindlichen Strategien zumeist als Alternative zwischen kirchlichen und nichtkirchlichen Adressaten kirchlichen Handelns diskutiert wird, beurteilt Josuttis in seinem Vorschlag als relativiert. Denn die Wirkungsmacht des Heiligen wird nicht durch kirchliche oder gesellschaftliche Strukturen oder durch vorgegebene traditionell biographische Strukturen begrenzt. „Religiöse Biographie, religiöse Kairologie und religiöse Topographie sind analog strukturiert. In jedem Augenblick seines Lebens befindet sich jeder Mensch in einem atmosphärischen Raum, der von der Wirklichkeitsmacht des Heiligen so oder so erfüllt sein kann und demgemäß verschiedene Möglichkeiten der Beziehung zu dieser Wirklichkeitsmacht enthält.“⁸⁵⁴ Aus den Bewegungen zwischen den verschiedenen Positionen in der Beziehung zum Heiligen (Josuttis beschreibt vier)

⁸⁵¹ Ebd. S. 125.

⁸⁵² Ebd. S. 126.

⁸⁵³ Ebd. S. 126f.

⁸⁵⁴ Ebd. S. 83.

„ergibt sich im Leben die Linie einer religiösen Biographie, die in Zukunft immer weniger dem alten Modell einer geraden Linie zwischen Kindertaufe und kirchlicher Bestattung folgen wird.“⁸⁵⁵

Josuttis macht die Vermittlung von „religiösen Methoden“ an „Pfarrer und Pfarrerinnen, Christen und Christinnen“ zum Thema.⁸⁵⁶ Die energetische Seelsorge ist dann als kirchliche Seelsorge praktikabel, wenn sie ein „klar strukturiertes methodisches Konzept“ entwickelt.⁸⁵⁷ Dabei betont er die theologische Reflexion spiritueller Methoden. „Was eine religionsphänomenologisch fundierte Theologie von anderen Konzepten deutlich unterscheidet, ist aber die Fähigkeit zur Begrenzung und zur Ausweitung des methodologischen Horizontes. ... Deshalb hat die Theologie den methodischen Charakter der spirituellen Praxis zu reflektieren.“⁸⁵⁸

Einige Anfragen in Bezug Josuttis' Konzept, die sich mit den Themen „Führer durch das Heilige“ und „Macht“ und „Autonomie“ beschäftigen, sollen im Dialog mit seinen eigenen Aussagen expliziert werden:

- Josuttis beschreibt in seiner Einführung in die Pastoraltheologie die Aufgabe des Seelsorgers, spiritueller Führer zu sein. Er grenzt, im Bewusstsein, wie problematisch der Gedanke der Führerschaft gerade im Kontext deutscher Geschichte und deutscher Kirchengeschichte ist, sein Verständnis des spirituellen Führertums in sozialpsychologischen, religionssoziologischen und theologischen Überlegungen und aus feministischer Perspektive von einem politisch autoritär verstandenen Führertum ab.⁸⁵⁹ Als theologische Frage formuliert Josuttis: „In welchem Sinn kann es in der Gemeinde als Leib Jesu Christi Führerschaft geben?“⁸⁶⁰ Im Rahmen eines modernen autonomen Menschseins würde sich außerdem die Frage stellen: Gibt es Führen auch als gegenseitige Beziehung, als Wechsel im Führen und Geführtwerden?

⁸⁵⁵ Ebd. S. 84.

⁸⁵⁶ Ebd. S. 120.

⁸⁵⁷ Ebd. S. 125.

⁸⁵⁸ M. Josuttis: Religion als Handwerk 2002, S. 31.

⁸⁵⁹ Vgl. M. Josuttis: Einführung in das Leben 2004, S. 18ff.

⁸⁶⁰ Ebd. S. 26f.

- In „Religion als Handwerk“ entfaltet Josuttis ein Spektrum der Methodik energetischer Seelsorge. Darin formuliert er die Problematik des seelsorgerlichen Umgangs mit der Macht des Heiligen. „Religion ist nichts anderes als menschliche Arbeit im Wirkungsfeld der Macht ... Das Heilige ist eine Wirklichkeit, das Heilige ist eine Macht. Diese Veränderung betrifft nicht zuletzt die Person, die Seelsorge ausübt. Denn sie wird dadurch vor die Frage gestellt: Was für ein Mensch muß ich sein, damit ich in diesem Wirkungsfeld arbeiten kann?“⁸⁶¹ Damit benennt Josuttis nicht nur das Problem „religiöser Kompetenz“ sondern auch die Frage an die energetische Seelsorge, wie der Seelsorger die Beziehung zu seinem Gegenüber so gestalten kann, dass er seine spirituelle Führerschaft verantwortungsvoll gestaltet?

- Die Wirkmöglichkeit des Seelsorgers gründet sich darin, dass er die Macht, die ihm seine „mediale Existenz“⁸⁶² im Bereich des Heiligen verleiht, akzeptiert und nutzt. Wie kann er sie „so „gebrauchen“, dass er seinen Gesprächspartner nicht bevormundet? Gerade aus dem Verständnis der Macht des Geistes Gottes als schöpferische, lebensfördernde Macht⁸⁶³ ergibt sich die Frage, wie die menschenfreundliche Macht Gottes in einem menschenfreundlichen, machtvollen und die Autonomie des Anderen respektierenden kirchlichen Handeln ausgedrückt werden kann. Denn, wie gesagt, die Position des Seelsorgers ist mediale Existenz. Er vermittelt die heilsame Macht Gottes, und er verantwortet weitgehend, wie diese Vermittlung der Wirkungsmacht des Heiligen geschieht. Dies Problem ist in etwa vergleichbar mit der ethischen Frage der Patientenautonomie in der Psychiatrie und Psychotherapie. Wie kann ein Psychotherapeut, dessen hilfreiches Wirken auf den Klienten häufig als Manipulation geschieht, die Autonomie seines Klienten achten? Wie kann er sein eigenes Handeln transparent machen, ohne es gleichzeitig methodisch ad absurdum zu führen?⁸⁶⁴ Zur Debatte steht hier das ethische Problembewusstsein, durch das in einer

⁸⁶¹ Ebd. S.126.

⁸⁶² M. Josuttis: Religion als Handwerk 2002, S. 175.

⁸⁶³ Vgl. M. Josuttis: Petrus, die Kirche und die verdammte Macht 1993, S. 75. 79.

⁸⁶⁴ Die Dringlichkeit dieser Frage möge an der gefährlichen Rolle anschaulich werden, die die Psychiatrie und Psychotherapie als politisch maßregelndes Handeln in diktatorischen Kontexten haben, die eben nicht die Autonomie der in ihnen lebenden Menschen als Grundgesetz und Zielpunkt haben.

zwischenmenschlichen Situation mit Kompetenzgefälle, in der der Eine durch den Anderen geführt wird, das schwierige Verhältnis zwischen kompetentem und fürsorgendem Paternalismus des einen und der Autonomie des Anderen sorgfältig ausbalanciert werden muss.⁸⁶⁵ Konstruktiv wäre eine Haltung, die sich des eigenen ethischen Anspruches jederzeit bewusst ist, und die die Autonomie des Anderen, wann immer es möglich ist, wahrnehmbar respektiert.

- Josuttis' seelsorgerliches Ansinnen, den Pfarrer als Führer durch das Heilige zu bestimmen, spitzt angesichts eines am Wert der Autonomie orientierten modernen Menschseins die Frage zu, wie ein Seelsorger die Behauptung seiner religiösen Identität und seines seelsorgerlichen Selbstverständnisses einerseits und den Respekt vor der Selbstbestimmung seines Gegenübers andererseits ausbalancieren kann. Es ist deutlich, dass eine Seelsorge, die ihr Handeln als Vermittlung der Macht des Heiligen versteht, nicht unter dem Motto „Als ob es Gott nicht gäbe“ geschehen kann. Die Leugnung von Religion würde christlicher Seelsorge den Boden entziehen. Es ist jedoch hilfreich, sich die Intention Bonhoeffers ins Gedächtnis zu rufen, die ihn dazu veranlasst hat, eine Theologie zu wünschen, die geschieht „etsi deus non daretur“.⁸⁶⁶ Bonhoeffers Anliegen in Bezug auf ein religionsloses Christentum war die Achtung vor der mündigen säkularen Welt, die sich nicht mehr religiös bevormunden lassen will. Diese Überlegung hilft die Frage formulieren: Kann ein Pfarrer seelsorgerliches, ja womöglich führendes Gegenüber sein, dessen Weltanschauung, Orientierung und Lebensgefühl davon bestimmt sind, dass Gott da und für das Leben der Menschen entscheidend ist, kann er,

⁸⁶⁵ Das Beziehungsgefälle gilt insbesondere für therapeutische Beziehungen. Darum hat das Thema Autonomie einen hervorragenden Stellenwert in der aktuellen ethischen Diskursen im Gesundheitsbereich. Besonders erfordert es ethische Wachheit in Bezug auf die Achtung der Autonomie von Menschen, wenn diese ‚nicht entscheidungsfähig‘ sind, wenn sie zum Beispiel dement, komatös oder apallisch sind. Ein besonderes Projekt, das sich um die Autonomie von Frühgeborenen bemüht, läuft in schwedischen Krankenhäusern. Davon berichtet in ihrem Vortrag „Entwicklungsfördernde Pflege“ im September 2003 auf einem Neonatologie-Kongress in Augsburg die schwedische Pflegewissenschaftlerin Kerstin Hedberg Nyqvist: „An essential question, when we think about the very immature infants: How can we understand what the infant communicates?“ Das ethische Bemühen um das Thema ‚Fürsorge und Autonomie‘ in der Medizin- und Pflegeethik schärft den Blick auf die Notwendigkeit ethischer Aufmerksamkeit in der Seelsorge.

⁸⁶⁶ D. Bonhoeffer: WE S. 191.

wenn er seine Vitalkraft als Ausfluss der Macht Gottes⁸⁶⁷ versteht, Führer im Bereich des Heiligen sein, und den Anderen dennoch selber gehen lassen? Kann er das Schöpferische in der Macht des Heiligen in seinem Handeln einem Menschen gegenüber zum Ausdruck bringen und ihn zugleich als Gesprächspartner respektieren, der sich von allem Gottesglauben abgrenzen will?⁸⁶⁸ Wie kann ein christlicher Theologe seine Identität als Führer durch das Heilige wahren und zur Verfügung stellen, ohne den anderen gegen seinen Willen als anonymen Christen oder anonymen Religiösen zu behandeln? Die Antwort liegt wohl in Josuttis' Unterscheidung zwischen Heilig und Profan. Das Heilige ist eine Wirkungsmacht innerhalb und außerhalb der Kirche. Die Unterscheidung in sakrale und profane Bereiche geschieht in der religionsphänomenologisch begründeten Seelsorge differenziert. Die Muster religiöser Handlungen zwar „sind überall in der Menschenwelt anzutreffen.“ Auf eine spezifische Weise religiös jedoch „werden diese Methoden erst dadurch, dass sie im Rahmen einer spezifischen Wirklichkeit vollzogen werden.“⁸⁶⁹ Dennoch: Spuren des Heiligen finden sich nach Josuttis innerhalb und außerhalb der Kirche.⁸⁷⁰ Sie sind als Wirkungen des Heiligen zu schätzen und ernst zu nehmen. Dieses Ernstnehmen des Heiligen in menschlichem Leben bedeutet mehr als nicht zu zensieren. Es bedeutet, die Autonomie anderer Menschen zu achten. Dieses könnte im Rahmen von Josuttis Seelsorgekonzept einem verantwortungsvollen, die Selbstbestimmung des Anderen fördernden spirituellen Leiten entsprechen. „Mündigkeit gibt es nicht als pure Autarkie, sondern als

⁸⁶⁷ M.Josuttis: Religion als Handwerk 2002, S. 190.

⁸⁶⁸ Auch dezidiert nichtkirchliche und nichtchristliche Menschen sprechen manchmal von der Dimension des Heiligen, ohne dass sie sich an traditionelle Sprache oder Bräuche binden wollen, und dies berührt immer grundlegend ihre Lebenskraft, ihre Lebensorientierung und ihr Wertesystem. „Ich glaube nicht an Gott oder so. Aber als Schwester ist einem die Würde und das Leben des anderen heilig.“ (z5) Dagegen ein Zitat aus einer Predigt vom 24. Oktober 2004 in einer Stadtgemeinde am Rande Hamburgs: „Wer so redet: ‚Diese oder jenes ist mir heilig‘, der betreibt Götzendienst.“ Man stelle sich vor, jemand ahnt die Bedeutung des Heiligen in seinem Leben und sucht diesen Gottedienst auf, um über die Kirche Kontakt zu dieser Wirkungsmacht in seinem Leben zu bekommen...

⁸⁶⁹ M.Josuttis: Religion als Handwerk 2002, S. 61.

⁸⁷⁰ Ebd. S. 56ff.

Ergebnis einer Lebensbegleitung, die Anleitung und Auseinandersetzung einschließt.“⁸⁷¹

- Es soll bei dem Nachdenken über die Achtung vor der Autonomie des Anderen nicht darum gehen, Seelsorge unter Verzicht von Religion zu tun. Es kann auch nicht darum gehen, auf alle Macht, im Falle der Seelsorge auf die Vergegenwärtigung und Weitervermittlung der Macht des Heiligen, zu verzichten. Josuttis wehrt sich vehement gegen einen unreflektierten, „von der Ohnmacht des Kreuzes her legitimierten“⁸⁷² Machtverzicht. Das Kreuz ist kein „Ohnmachtssymbol“, sondern „das Kreuz als Macht stellt den Kontakt mit dem Heiligen her und schafft eine Gemeinde, die alle sozialen Grenzmarkierungen überschreitet.“⁸⁷³ Josuttis mahnt: „Die entscheidende Frage für die Zukunft der Kirche besteht darin, ob sie den Anschluß an die Macht Gottes gewinnt.“⁸⁷⁴ Und er ermutigt: „Der Gemeinde ist Macht anvertraut. Indem ihr der Griff nach dem Schwert verwehrt wird, ist sie nicht zur Ohnmacht verurteilt, sondern zur Entdeckung ihrer Vollmacht herausgefordert.“⁸⁷⁵ Jedoch muss diese seelsorgerliche Machtposition theologisch-ethisch sorgfältig reflektiert werden. Josuttis selber vermerkt ausdrücklich: „Macht ist gerade in der Religion eine unvermeidliche aber auch gefährliche Größe, weil sie immer mißbraucht werden kann. Man wird das Problem freilich nicht dadurch los, daß man das Machtphänomen in der Kirche verdrängt und in der Gemeindepraxis durch freundliche Kommunikationsstrategien übertüncht.“⁸⁷⁶ Welche Kommunikationsformen aber sind der Macht Gottes angemessen? Als Einwand gegen Josuttis, bei der Problematisierung von Macht gehe es um das Sich-Fügen in ein Pluralismuskonzept der Volkskirche⁸⁷⁷, sei betont, dass die Problematisierung des Themas Macht aus theologischen Gründen geschieht. Sie ist Ausdruck für die Reflexion über den Respekt vor und über die wertschätzende Zusammenarbeit mit all den

⁸⁷¹ M. Josuttis: Einführung in das Leben 2004, S. 33.

⁸⁷² M. Josuttis: Petrus, die Kirche und die verdammte Macht 1993, S. 204.

⁸⁷³ Ebd. S. 205.

⁸⁷⁴ Ebd. S. 91.

⁸⁷⁵ Ebd. 105.

⁸⁷⁶ M. Josuttis: Einführung in das Leben 2004, S. 28.

⁸⁷⁷ M. Josuttis: Petrus, die Kirche und die verdammte Macht 1993, S. 153.

Menschen, die neben den Christen auch über Handlungsmöglichkeiten im „Zeitalter der Lebensgefahr“⁸⁷⁸ nachdenken, sich aber von allem Kirchlichen und äußerlich Religiösen abgrenzen wollen. Dieser Respekt schließt ein, im Streit der Mächte in Vollmacht auf die „lebensermöglichende und –erhaltende Macht Gottes“ zu verweisen.⁸⁷⁹

- Eine noch weiterführende damit zusammenhängende Frage ist die, ob im Rahmen der energetischen Seelsorge die Beziehung zwischen den Gesprächspartnern als eine gegenseitige Beziehung verstanden werden kann bzw. wie das Gespräch, wie die Begegnung beschaffen sein muss, die den Rahmen für energetisches seelsorgerliches Handeln bereit stellt. Josuttis intendiert eine Erschließung neuen Lebens: „Nicht Erziehung sondern die Entdeckung verborgener Lebensbereiche ist das Ziel des phänomenologischen Ansatzes.“⁸⁸⁰ Diese Entdeckung verborgener Lebensbereiche geschieht nach Josuttis in Konsequenz des Austausches zwischen Gott und Mensch.⁸⁸¹ Das lenkt den Blick zum einen auf die glaubende Identität des Seelsorgers: „Damit ist jener bergende Ort bezeichnet, den einzunehmen man in einer gezielten Seelsorge-Ausbildung lernen sollte. Nur wer ‚in Gott und in der göttlichen Liebe‘ zu bleiben vermag, ist dem gewaltigen Austausch von Sünde und Gnade, Tod und Leben, Verdammnis und Erwählung einigermaßen gewachsen.“⁸⁸² Und das heißt andererseits, der Seelsorger muss wissen, was es heißt geführt zu werden, damit er führen kann, er muss wissen, was es heißt, Gnade und Leben zu erfahren, damit er Gnade und Leben weiter vermitteln kann. Gnade und Leben aber erfahren wir von Gott her durch andere Menschen. Im Rahmen eines protestantischen Religionsverständnisses wird dem Christen gerade auch der andere zum Verkündiger von Gottes Wort.⁸⁸³ Ist es für Josuttis denkbar, dass einem Pfarrer ein anderer zum Führer durch das Heilige wird? Ist es denkbar, dass ihm ein nichtkirchlicher zum religiösen Führer wird? Und was würde denjenigen dafür qualifizieren?

⁸⁷⁸ Ebd. S. 10.

⁸⁷⁹ H.- M. Gutmann: Spiritualität und populäre Jugendkultur 2004, S. 4.

⁸⁸⁰ M. Josuttis: Einführung in das Leben 2004, S. 129.

⁸⁸¹ Ebd. S.133f.

⁸⁸² Ebd. S. 134.

Josuttis resümiert: „Im Gelingen der Seelsorge realisiert sich dann das, was Luther in der Freiheitsschrift den evangelischen Austausch nennt. ...“⁸⁸⁴ In Hochschätzung der Gedanken Josuttis‘ soll das energetische Seelsorgekonzept gefragt werden: Ist es hilfreich in Hinblick auf all die Menschen, die sich aus biographischen oder intellektuellen Gründen von der Kirche distanziert haben, und die sehr empfindlich darin sind, bevormundet zu werden, ob sie ihre Autonomie immer überzeugend leben oder nicht, und die mit Kirche und Christentum Bevormundung assoziieren? Kann sich der evangelische Austausch auch in eine gegenseitige Beziehung im Gespräch über Religion und im religiösen Handeln umsetzen? Und wie ist das seelsorgerlich zu methodisieren?

5.7 Dialog zwischen der Kirche und der nichtkirchlichen Gesellschaft – III **Paradigma der Gegenseitigkeit - Die Begegnung mit dem Anderen aus der seelsorgerlicher Perspektive**

Hier soll zusammengetragen werden, was die betrachteten Seelsorgekonzepte zu dem Thema ‚Dialog mit der nichtreligiösen Welt‘ beitragen. Einerseits begründen alle betrachteten Konzepte die Seelsorge von der christlichen Identität des Seelsorgers her. Nach Bukowski geschieht die Begegnung zwischen dem Seelsorger und seinem Gesprächspartner, ob kirchenintern oder nicht, „im Raum des Namens Jesu Christi“,⁸⁸⁵ nach Stollberg „aus Gnade heraus und auf Gnade“.⁸⁸⁶ Scharfenberg will Inhalt und Form des Seelsorgegespräches an der „Freiheit eines Christenmenschen“ orientieren.⁸⁸⁷ Nicol beschreibt Seelsorge im Deutehorizont christlichen Glaubens.⁸⁸⁸ Nach Josuttis ist es das Ziel der Seelsorge, dass Menschen „instand gesetzt (werden), mit sich selbst und mit anderen zu kommunizieren, dadurch daß sie einen lebendigen Kontakt zur

⁸⁸³ Vgl. so unterschiedliche Denker wie z. B. Stollberg, Dierken, Bukowski.

⁸⁸⁴ M. Josuttis: Einführung in das Leben 2004, S. 133.

⁸⁸⁵ P. Bukowski: Die Bibel ins Gespräch bringen 2004, S. 19.

⁸⁸⁶ D. Stollberg: Wahrnehmen und Annehmen 1978, S. 41.

⁸⁸⁷ J. Scharfenberg: Seelsorge als Gespräch 1987, S. 25.

⁸⁸⁸ M. Nicol: Gespräch als Seelsorge 1990, S. 162.

Lebenskraft Gottes gewinnen.“⁸⁸⁹ Die Basis einer Seelsorgebegegnung, so könnte man zusammenfassend sagen, ist es, dass der Seelsorger seine Arbeit darin begründet, Gott in dieser Begegnung präsent sein zu lassen.

Ebenfalls nehmen alle untersuchten Seelsorgekonzepte ein Paradigma der Gegenseitigkeit in Anspruch. Nach Stollberg ergibt sich aus christlicher Identität eine eindeutige Form des Gespräches, nämlich „etwas von jener freilassenden Kenosis Gottes, die auf jeden Herrschaftsanspruch und Dirigismus verzichtet, in Wort und Verhalten zu bezeugen.“⁸⁹⁰ Das Seelsorgegespräch „impliziert eine theologische Vorentscheidung, nämlich, ob ich bereit bin, auf den Klienten zu hören, daß er prinzipiell auch als Bote Gottes zu mir kommt, nicht nur umgekehrt.“⁸⁹¹ Nach Nicol weiß sich ein seelsorgerliches Gespräch partnerschaftlicher Gegenseitigkeit verpflichtet.⁸⁹² Scharfenberg votiert gegen ein „Gefälle“ zwischen den Gesprächspartnern in einem Seelsorgegespräch⁸⁹³ und findet im psychoanalytischen Gesprächsmodell Freuds ein „Paradigma für den nichtautoritären zwischenmenschlichen Umgang“ im Gespräch.⁸⁹⁴ Luther will die Defizitperspektive der therapeutischen Seelsorge verlassen und damit „die autoritäre Grundstruktur der Seelsorge“ in Frage stellen.⁸⁹⁵ Josuttis formuliert: „Im Gelingen der Seelsorge realisiert sich dann das, was Luther in der Freiheitsschrift den evangelischen Austausch nennt.“⁸⁹⁶ Die von den verschiedenen praktischen Theologen gewünschte Gegenseitigkeit ist die Bedingung für das Gelingen eines Seelsorgegespräches mit kirchlichen und erst recht mit nichtkirchlichen Menschen auf der Basis des Respektes vor der Autonomie des anderen. Aufgabe der Seelsorge ist es, das Gespräch in der spannungsvollen

⁸⁸⁹ M. Josuttis: Einführung in das Leben 2004, S. 126.

⁸⁹⁰ D. Stollberg: Wahrnehmen und Annehmen 1978, S. 149.

⁸⁹¹ Ebd. S. 91.

⁸⁹² M. Nicol: Gespräch als Seelsorge 1990, S. 162, vgl. 164.

⁸⁹³ J. Scharfenberg: Seelsorge als Gespräch 1987 S. 16f, vgl. auch 42ff.

⁸⁹⁴ Ebd. S. 12, vgl. auch S. 63f.

⁸⁹⁵ H. Luther: Religion und Alltag 1992, S. 234.

⁸⁹⁶ M. Josuttis: Einführung in das Leben 2004, S. 133.

Verbindung zwischen der religiösen Identität des Seelsorgers und der Autonomie des Gesprächspartners als gegenseitige Begegnung zu gestalten. Diese an dem Respekt vor der Autonomie heutiger Menschen orientierte Gestaltungsaufgabe der Seelsorge geht über die in den betrachteten Seelsorgekonzeptionen gefundenen therapeutischen und religiösen Paradigmen hinaus. Jedoch gibt es in allen sechs untersuchten Konzepten Ansätze dazu, die es zu verstärken gilt. Seelsorge hat, um mit Stollberg zu sprechen, „eine emanzipatorische oder befreiende Funktion, weil sie den Menschen auf seine potentielle Fähigkeit zur Eigenverantwortlichkeit und Mündigkeit anspricht.“⁸⁹⁷ Die Themen der Autonomie und der Würde sind gerade deshalb so wichtig in der Seelsorge, weil es in seelsorgerlichen Gesprächen, wie explizit oder ‚beiläufig‘ auch immer sie sein mögen, häufig faktisch ein Gefälle zwischen dem Seelsorger und seinem Gegenüber gibt. Oder es gibt extreme Hilfsbedürftigkeit oder Verletzlichkeit, z.B. in Situationen von Krankheit oder Tod.

Die Seelsorge bewegt sich also in ihrem Handeln zwischen der Behauptung des eigenen religiös bestimmten Selbst und der Achtung vor der Mündigkeit des Gesprächspartners, in dem Spannungsfeld zwischen dem seit der Aufklärung weithin gesellschaftlich und wissenschaftstheoretisch geltenden „etsi deus non daretur“ und dem „etsi deus daretur“ theologischer Identität.⁸⁹⁸ Gegenseitigkeit im Gespräch zu fördern, so dass in dem Gespräch eine Veränderung und ein Wachstum beider Gesprächspartner, auch des Seelsorgers, möglich ist, ist Ausdruck für das Bewusstsein des Seelsorgers von der Mündigkeit des Anderen und Ausdruck auch seiner eigenen Autonomie. Gerade aus der evangelischen Identität ergibt sich, so legt es die theologische Reflexion des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft nahe, eine Hochschätzung des Themas Autonomie.⁸⁹⁹ Dabei ist es nicht die Frage, ob Autonomie und ‘christliche Freiheit’ identisch sind,⁹⁰⁰ sondern wie angesichts des Respektes vor der Autonomie des

⁸⁹⁷ D. Stollberg: Wahrnehmen und Annehmen 1978, S. 80.

⁸⁹⁸ H.-M. Gutmann, N. Mette: Orientierung Theologie 2000, S. 7ff.

⁸⁹⁹ Vgl. J. Dierken: Säkularisierung zwischen Schwund und Wiederkehr von Religion noch unveröffentlichtes Manuskript S. 14f.

⁹⁰⁰ Vgl. M. Nicol: Gespräch als Seelsorge 1990, S. 111.

Menschen von christlicher Freiheit geredet werden kann, und wie solche christliche Freiheit sich in einer Begegnung inhaltlich und strukturell manifestiert.

Die Wichtigkeit des Themas Autonomie

Das Thema Autonomie gehört seit der Aufklärung als ethische Bestimmung zu unserem Menschenbild hinzu. Die Begriffe Autonomie, Mündigkeit, Selbstbestimmung sind ethische Zielbegriffe, die unserem Zusammenleben Kontur geben sollen. Dass ein Mensch autonom ist, bedeutet, dass ihm Autonomie zugesprochen wird. Es ist nicht gleichbedeutend mit seiner faktischen Mündigkeit. Gerade als ethisches Prinzip aber ist der Begriff Autonomie Ausdruck einer gegenseitigen respektvollen Umgangskultur. Wie wichtig eine an der Selbstbestimmung orientiertes Menschenbild für eine gelingende Umgangskultur ist, wird an der Entwicklung ethischer Orientierung im Gesundheitswesen deutlich. Erst seit etwa 30 Jahren spielt der Begriff Autonomie in der Medizin- und Pflegeethik eine Rolle als Korrektiv zu der unreflektiert paternalistisch geprägten Gesprächskultur im Gesundheitswesen.⁹⁰¹ Es wächst die Einsicht, dass das Beziehungsgefälle zwischen Behandelnden und Patienten, die Abhängigkeit der Patienten von ihren Behandlern die Beachtung der Selbstbestimmung eines Patienten notwendig machen, um eine gute Verständigung zwischen Patient und Behandlern zu erreichen. Erst auf der Basis gegenseitigen Respektes ist eine gemeinsame Handlungsbasis jenseits von paternalistischer Bevormundung und pubertärem Trotz möglich. Die Wachheit für das Thema Selbstbestimmung verändert noch nicht schlagartig die Umgangskultur im Gesundheitswesen, aber sie setzt die Akzente für weitere kommunikative und ethische Entwicklungen. Dieser Blick auf die gesundheitsethischen Entwicklungen soll anschaulich machen, warum das Thema Autonomie in der Praktischen Theologie so wichtig ist. Die Umgangskultur und leitenden Bilder von Menschsein und gesellschaftlichem Zusammenleben haben auch in Theologie und Kirche eine langdauernde paternalistische Tradition. Diese paternalistische Denk- und Umgehensweise hat sich, zumeist unreflektiert, im Denken und in der Sprache der Kirche niedergeschlagen und wird großenteils ungebrochen in

⁹⁰¹ Vgl. z.B.: T.L. Beauchamp; J.F. Childress: Principles of Biomedical Ethics 2001; T.L. Beauchamp: Philosophical Ethics 1982 und T.L. Beauchamp; L.B. McCullough: Medical Ethics 1984.

allen Formen kirchlichen Handelns ausgedrückt. Es ist dringend an der Zeit, kirchliche Umgangsformen auf ihre Angemessenheit an ein neuzeitliches Menschenbild hin zu überdenken. Denn paternalistisches Denken und zu Handeln formt sich durch gesellschaftliche Prägung und widerspricht Inhalten des christlichen Glaubens. Das Urteil Th. Pröppers, an der Aufnahme des Themas Autonomie zeige sich die „Angemessenheit von theologischer Ethik zum neuzeitlichen Reflexionsstand“ ist auch auf die Frage der Angemessenheit seelsorgerlichen Arbeitens an die Situation heutiger Menschen zu übertragen.⁹⁰² Darüberhinaus weiß das Christentum, dass Menschsein gerade durch seine Ausrichtung auf Gott autonomes Menschsein ist, dass Menschsein erst als inhaltlich bestimmtes Menschsein wahres Menschsein ist. Darum hat es Wichtiges zu einem aufgeklärten Verständnis von Autonomie beizutragen.

Autonomie ist nicht Autismus

Die Autonomie des Anderen zu achten, bedeutet nicht Beziehungslosigkeit. Es bedeutet nicht, ihn der Isolation in einer auf sich selbst reduzierten Individualitätsvergötterung zu überlassen. Sondern die Achtung vor der Autonomie des Anderen bedeutet, ihm bei einer Seins- und Wertorientierung zu begleiten, die ihn seinen Platz in der Gesellschaft finden lässt, und die ihn seinen Platz vor Gott finden lässt. Um P. Tillichs Begriffe der Autonomie, der Heteronomie und der Theonomie zu nutzen: Der Weg von der Heteronomie zur Theonomie führt über die Autonomie des Menschen.

Autonomie und Wertschätzung

Die Achtung vor der Autonomie des Anderen hat mit der Wertschätzung des Anderen zu tun. Ohne Wertschätzung des Anderen ist es nicht möglich, seine Selbstbestimmung zu respektieren. Jedoch ist die Achtung vor der Autonomie des Anderen nicht durch Wertschätzung zu ersetzen. Denn Wertschätzung des Anderen ist auch in einer paternalistisch strukturierten Beziehung möglich. Noch einmal ein Blick auf die Medizinethik: Die seit Hippokrates in der Medizinethik geltende Frage, ob eine therapeutische Intervention zum Wohle eines Patienten ist, ist zu ergänzen durch die Frage, ob seine Selbstbestimmung respektiert werden konnte.

Autonomie und Macht

⁹⁰² T. Pröpper: Autonomie und Solidarität 1995, S. 106.

Wenn das Thema Autonomie im Bewusstsein der Seelsorger Fuß fassen soll, so ist ebenfalls eine Auseinandersetzung mit dem Thema Macht angezeigt, denn wer seine berufliche Identität darin lebt, anderen Menschen im Bereich des Religiösen zu begegnen, berührt andere Menschen dort, wo ihre Emotionen, existentiellen Fragen und Wertorientierungen liegen. Das heißt, der Seelsorger kommt den Menschen manchmal sehr nahe, und das verleiht ihm Macht, mit der er sehr sorgfältig und bewusst umgehen muss. H. Peukert betrachtet einen wachen Umgang mit dem Thema ‚Macht‘ als einen Teil neuzeitlicher Religionskritik, weil religiöse Institutionen in Mechanismen von Macht und Herrschaft verwoben sind und dies auch ihr Zeugnis beeinflusst.⁹⁰³ Bonhoeffer weist in seiner gegen religiöse Vereinnahmung gerichteten Religionskritik darauf hin, wie fatal es ist, wenn der Verlust gesellschaftlicher Macht subtil, sozusagen durch die religiöse Hintertür ausgeglichen wird.⁹⁰⁴ Josuttis mahnt: „Macht ist gerade in der Religion eine unvermeidliche aber auch gefährliche Größe, weil sie immer mißbraucht werden kann. Man wird das Problem freilich nicht dadurch los, daß man das Machtphänomen in der Kirche verdrängt und in der Gemeindepraxis durch freundliche Kommunikationsstrategien übertüncht.“⁹⁰⁵ Gerade Josuttis‘ Ansatz, der sich seelsorgerlich offensiv zu der Macht des Heiligen in Beziehung setzt, motiviert zu einem methodisch sorgfältigen Umgang mit den Themen Autonomie und Macht. In Hochschätzung von Josuttis‘ ‚energetischem‘ Seelsorgekonzept soll gefragt werden: Ist dieser Vorschlag hilfreich in Hinblick auf all die Menschen, die sich aus biographischen oder intellektuellen Gründen von der Kirche distanzieren haben, und die sehr empfindlich darin sind, bevormundet zu werden, ob sie nun ihre Autonomie immer überzeugend leben oder nicht? Ist Josuttis‘ Konzept, und in welcher Weise, hilfreich für die Menschen, die mit Kirche und Christentum Bevormundung assoziieren? Kann sich der evangelische Austausch auch in die gegenseitige Beziehung eines Gespräches über Religion und im religiösen Handeln umsetzen? Und wie ist das seelsorgerlich zu methodisieren?

Die Autonomie des ganzen Menschen

⁹⁰³ H. Peukert: Praxis universaler Solidarität 1988, S. 178.

⁹⁰⁴ Vgl. D. Bonhoeffer: WE S. 170.

⁹⁰⁵ M. Josuttis: Einführung in das Leben 2004, S. 28.

Die Autonomie des Anderen zu respektieren bedeutet nicht, dass die Empathie des Seelsorgers durch sachliche Distanz ersetzt werden soll. Klärend sind hier die Gedanken der Philosophin M. Nussbaum, die das Verständnis heutigen Menschseins gerade in der Spannung und Verbindung zwischen den durch den Feminismus gestärkten Werten der Empathie und Einfühlung einerseits und dem von der liberalen Tradition vertretenen Wert der Autonomie andererseits sucht.⁹⁰⁶ Das Thema Autonomie betrifft nicht nur den kognitiven Bereich von Menschsein, sondern auch die Emotionen und die Körperlichkeit. Gerade um der ganzheitlichen Bedeutung willen, die das Thema Macht im Bereich des Religiösen bekommt, ist auch der ganzheitliche Aspekt der menschlichen Autonomie zu berücksichtigen.

Autonomie und Wachstum

Autonomie achten bedeutet nicht nur formale Anerkennung der Autonomie des Gegenübers sondern Förderung seiner Autonomie. Josuttis betont, Mündigkeit gebe es „nicht als pure Autarkie, sondern als Ergebnis einer Lebensbegleitung, die Anleitung und Auseinandersetzung einschließt.“⁹⁰⁷ Für Bukowski folgt die Achtung vor der Freiheit und Selbstbestimmung des Anderen aus der Botschaft Jesu Christi und ist dementsprechend auf Entwicklung und Wachstum ausgerichtet. „Ihr seid Licht in dem Herrn (Eph.5,8)‘ oder ‚Zur Freiheit hat uns Christus befreit (Gal. 5,1)‘ – solche und ähnliche Zusagen lassen mich aufmerken auf Zeichen der Hoffnung auf vielleicht bisher noch unentdeckte Kraftquellen und Potentiale meines Gegenübers.“⁹⁰⁸ Die Hoffnung auf Wachstum und Mündigkeit der Menschen im Angesicht Gottes ist ein Ziel seelengerlichen Handelns.

Transparenz

Zum sorgfältigen und professionellen Umgang mit Macht gehört ein Bemühen um Transparenz. Das Bemühen um Transparenz als Grundhaltung im Gespräch mit heutigen Menschen, auch gerade im Gespräch über religiöse Themen, auch gerade im

⁹⁰⁶ M.C. Nussbaum: Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge 2002.

⁹⁰⁷ M. Josuttis: Einführung in das Leben 2004, S. 33. Auch T. Pröpper betont, Achtung vor der Autonomie des Anderen sei mehr „als das gleichgültige Geltenlassen des jeweils Anderen und seiner legalen Rechte.“ T. Pröpper: Autonomie und Solidarität 1995, S. 103.

⁹⁰⁸ P. Bukowski: Die Bibel ins Gespräch bringen 2004, S. 20.

seelsorgerlichen Gespräch, meint ebenso wenig wie die Achtung der Autonomie des Anderen eine Reduktion auf kognitive Wahrnehmungen und Inhalte. Die Kirchen und die einzelnen kirchlichen Mitarbeiter, also auch die Seelsorger können die Autonomie des Anderen zum Beispiel darin respektieren, dass sie die eigenen Werte und Orientierungen transparent machen, indem sie ihre eigenen Überzeugungen und auch ihre Emotionen und Gestimmtheiten transparent machen, das, woran ihr Herz hängt. Das heißt nicht, dass Symbole tot erklärt werden sollen, oder dass jede seelsorgerlich-therapeutische Intervention von vornherein ad absurdum geführt wird. Das bedeutet auch nicht, dass in existentiell sehr schwierigen Situationen, in denen der Seelssorger in der Tat vorübergehend führen muss, die eigenen Unsicherheiten zum Thema gemacht werden.⁹⁰⁹ Und es bedeutet drittens nicht, dass der Seelsorger nicht differenziert, ob „Begleitung, Unterstützung und Vertiefung“ oder „kritischer Einspruch“ angezeigt ist.⁹¹⁰ Sondern Transparenz wird sich einerseits darin ausdrücken, dass der Seelsorger die eigene Position und die eigenen Überzeugungen dem anderen vermittelt, und indem er andererseits ausdrückt, welche Impulse wiederum für seine eigene Orientierung ihm der andere gibt. Ebenso zeigt sich Transparenz darin, dass der Seelsorger sein Deutungssystem offenlegt, und dass die Gesprächssituation nicht einseitig durch den Seelsorger definiert wird, sondern dass mit dem Gesprächspartner gemeinsam abgeklärt wird, worüber und wie geredet werden soll.⁹¹¹ Transparenz bedeutet im religiösen Gespräch zudem, dass das alltägliche Leben, das Profane transparent wird für das Heilige und umgekehrt. Gegenseitigkeit entsteht auch dort, wo die Bereiche des Profanen und des Heiligen sich gegenseitig deuten. Auch die Beziehung zwischen dem Heiligen und dem Profanen hat also mit dem Paradigma der Gegenseitigkeit im Gespräch über Religion und im religiösen Gespräch zu tun.

Ein Beispiel dafür ist die Erzählung in Joh. 4, 5-30 von der Begegnung zwischen Jesus und der samaritanischen Frau am Brunnen. An dieser Begegnung wird anschaulich, dass ein Gespräch, in dem der eine Gesprächspartner eine Konstante bildet, kein Gespräch sein kann. Ein Gespräch entsteht dann, wenn der Dialog sich im Austausch von Fragen,

⁹⁰⁹ Dies sei gegen I. Karle eingewandt: Was heißt Professionalität im Pfarrerberuf 1999, S. 10.

⁹¹⁰ Dies betont H.-M. Gutmann. H.-M. Gutmann, N. Mette: Orientierung Theologie 2000, S. 8.

⁹¹¹ vgl. E. Hauschildt: Alltagsseelsorge 1998, S. 20f.

Betrachtungen und Antworten entwickelt. Jesus entfaltet in der Auseinandersetzung mit der sehr selbstbewussten (!) Frau die Metapher vom lebendigen Wasser, und auch im Leben der Frau wächst Neues. Die Metapher „Wasser des Lebens“ wird deutlich an der profanen Bedeutung des Wassers. Das Symbol „Wasser des ewigen Lebens“ braucht das „normale“ Wasser, um Symbol sein zu können. Das Bild „Wasser des ewigen Lebens“ ist nur verständlich durch die Erfahrung, was Durst ist. Jesus übernimmt in der Begegnung diesen Teil, dass er ‚normales‘ Wasser braucht. Die Bedürftigkeit des profanen Lebens eröffnet das Verständnis des Heiligen, des Wortes vom ‚Wasser des ewigen Lebens‘. Das Verständnis des Heiligen wiederum eröffnet ein neues Lebensverständnis für die Frau und die Bewohner ihres Dorfes.

Autonomie und die Wahrnehmung des Anderen

Um dem anderen Menschen Wertschätzung zu signalisieren und seine Autonomie zu achten, müssen seine Lebenskontexte wahrgenommen werden, in „frei floatender“ Aufmerksamkeit „mit eigener Lust, nicht mit pädagogischen Absichten“.⁹¹² Auch hier ist es um der Transparenz der Begegnung willen wichtig, dass der Seelsorger eine Rückmeldung darüber gibt, was er verstanden und was er nicht verstanden hat. Achtung vor der Autonomie des Anderen, Transparenz und Gegenseitigkeit gehören in der Seelsorge zusammen. Darum sind Begegnungen in der Seelsorge Bildungsprozesse. Denn da, wo Menschen sich gegenseitig anregen und beeinflussen, geschieht Bildung, im Falle der Seelsorge geschieht religiöse Bildung, ethische Bildung, Bildung der Lebensklugheit und Lebenskunst. Wenn Seelsorge sich jedoch nicht transparent und in Gegenseitigkeit gestaltet, dann kann aus der Bildung leicht Bevormundung werden. Nach H. Peukert ist darauf zu achten, dass der Andere nicht nur als das Andere des eigenen Denkens, sondern dass tatsächlich das Denken des anderen wahrgenommen wird.⁹¹³

Nicht bevormundet zu werden, ist ein Grundbedürfnis heutiger Menschen. In dem Augenblick, indem ein nichtkirchlicher Gesprächspartner erlebt, dass er bevormundet wird, sind Gespräch und Begegnung beendet. Die Themen Autonomie und Bevormundung sind Schlüsselthemen für das Gelingen von Gesprächen zwischen der

⁹¹² H.-M. Gutmann, N. Mette: Orientierung Theologie 2000, S. 8f.

⁹¹³ H. Peukert: Philosophische Kritik der Moderne 1992, S. 470.

Kirche und der nichtkirchlichen Welt. Es wäre wichtig, diese Einsicht ins Bewusstsein zu holen und sie anschließend im Handeln der Kirche in die Tat umzusetzen.

Nicht nur um der Autonomie des Anderen willen sondern auch aus der christlichen Identität heraus ergibt sich die Notwendigkeit der Erkundung der alltäglichen Lebenskontexte von Menschen. Es ist für die Theologie und die Seelsorge darum eine Notwendigkeit, den Lebensalltag der Menschen und seine Grenzerfahrungen sorgfältig wahrzunehmen, damit die christliche Botschaft mit ihrem Besonderen, nämlich mit ihrer eschatologischen Perspektive,⁹¹⁴ auf das Alltägliche Bezug nehmen kann. Denn „wer auf Alltag und Welt nicht mehr Bezug nimmt, kann auch die Differenz nicht mehr sagen.“⁹¹⁵ Zur christlichen Identität gehört auch eine wache, eine solidarische und kritische Zeitgenossenschaft.⁹¹⁶ Und diese manifestiert sich zuerst, vor einer Beteiligung an aktuellen Diskursen, in einer sorgfältigen Wahrnehmung. Denn „etsi deus daretur“ zu denken, heißt auch zu wissen, dass „den weltlichen Dingen eine Eigensinnigkeit“ innewohnt, „die von seiten der Theologie zu respektieren ist.“⁹¹⁷ Bukowski betont: „„Wer weiß, sieht mehr“. SeelsorgerInnen sind deshalb gut beraten, wenn sie sich neben der grundlegenden und unverzichtbaren Arbeit an Selbsterfahrung und Gesprächsführungskompetenzen nach und nach Kenntnisse über besondere Lebenssituationen, Problemkonstellationen, Krankheitsbilder und anderes zulegen.“⁹¹⁸ Neben den psychischen Faktoren müssen, so sei zu den therapeutischen Ausrichtungen von Seelsorge ausdrücklich ergänzt, um der Wertschätzung der Gesprächspartner willen auch die soziale, ethische und politische Ebene befragt werden.⁹¹⁹ Für die methodische

⁹¹⁴ H. Luther: Religion und Alltag 1992, S. 216.

⁹¹⁵ Ebd. S. 216, vgl. auch S. 223.

⁹¹⁶ Vgl. J. Scharfenberg: Einführung in die Pastoralpsychologie 1990, S. 14, vgl. auch H.-M. Gutmann, N. Mette: Orientierung Theologie, 2000, S. 20f.

⁹¹⁷ Ebd. S.19

⁹¹⁸ P. Bukowski: Die Bibel ins Gespräch bringen 2004, S. 105; vgl. auch das Motto zum Monat der Weltmission 2004 „Man sieht nur, was man weiß“. Vgl. auch, wie die Stadt Berlin mit diesem Motto im Internet für sich wirbt. Oder vgl. den Aufsatz mit gleichlautendem Titel von R. Bromme und R. Rambow in: Der Architekt Heft 8/95.

⁹¹⁹ I. Karle zum Beispiel plädiert für die Intensivierung der systemischen Perspektive. Was ist Seelsorge? 1999, S. 38f.

Hochschätzung der Gegenseitigkeit kann man viel von der Hermeneutik der qualitativen Sozialforschung lernen. Das empirisch verankerte Verstehen der Grounded Theory bewegt sich in einem hermeneutischen Zirkel, in dem ein Dialog zwischen Forschungsgegenstand und Forscher stattfindet, in dessen Verlauf sich beide verändern.⁹²⁰

Fazit

Die eigentliche Funktion des Pfarrers, also auch des Seelsorgers, so I. Karle, bestehe darin, ein Deutungsangebot zu machen und damit an die religiöse Thematik heranzuführen.⁹²¹ Dies ist eine Präzisierung dessen, dass die Kirche sich als Gesprächspartnerin für das Thema Religiosität versteht und beschreibt die berufliche Identität und Rolle des Seelsorgers, die die Basis für ein gelingendes Seelsorgegespräch ist. Diese Identität, aus der heraus ein kirchlicher Mitarbeiter seinem Gesprächspartner ein Deutungsangebot macht und auf diese Weise mit der religiösen Thematik in Kontakt bringt, beinhaltet es, dass er das Gespräch in einem Paradigma der Gegenseitigkeit gestaltet. Der Respekt vor der Autonomie des Gegenübers und die Gegenseitigkeit der Gesprächsbeziehung sind für eine gelungene Beziehungsarbeit und kompetente Gesprächsführung also nicht nur wünschenswerte ‚höfliche und taktvolle‘ Beigabe für das Eigentliche der Begegnung.⁹²² Sondern das seelsorgerliche Handeln aus christlicher Identität heraus erfordert für die Begegnung mit der nichtkirchlichen, säkularen Gesellschaft aus inhaltlichen theologischen Gründen notwendigerweise ein Gesprächsparadigma, das die Autonomie als Resultat der Aufklärung zur Grundlage hat.⁹²³ Das Paradigma, das die Autonomie des Anderen achtet, drückt sich in Gesprächskonturen aus, die sich aus Bonhoeffers Konzept einer ‚nichtreligiösen Interpretation für eine mündige Welt‘ ergeben.

⁹²⁰ Vgl. B. Hildebrandt: Anselm Strauß, in: U. Flick u.a. Qualitative Forschung, 2000, S.33.

⁹²¹ I. Karle: Was heißt Professionalität im Pfarrerberuf? 1999, S. 7.

⁹²² Dies sei I. Karle entgegnet. I. Karle: Seelsorge in der modernen Gesellschaft, in: **Ev. Theol. 59. Jg., Heft 3, S.215**

⁹²³ Vgl. J. Dierken: Zwischen Innen und Außen, Relativem und Absolutem 2003, S. 202 und J. Dierken: Säkularisierung zwischen Schwund und Wiederkehr von Religion, noch unveröffentlichtes Manuskript.

Der leitende Impuls für die praktische Theologie aus den Hoffnungsinterviews, aus den untersuchten theologischen Vorschlägen zum Thema der Begegnung zwischen Kirche und Welt und aus den betrachteten Seelsorgekonzeptionen ist die Anregung, dass die Kirche ihre Begegnungen, einschließlich ihrer Seelsorgearbeit, in der spannungsvollen Beziehung zwischen der eigenen religiösen Identität und der Achtung vor der Autonomie des Anderen gestalten soll. Wenn die Kirche ihre Seelsorgearbeit sowie überhaupt ihre Gesprächskontakte gemäß der Achtung vor der Autonomie des Anderen in Gegenseitigkeit gestaltet, so wird sie größere Möglichkeiten haben, sich in „Fragen des Sinns...in den Streit um Meinungen“ einzumischen.⁹²⁴ Dies wäre seelsorgetheoretisch zu methodisieren. Bukowski möchte entsprechend der personenzentrierten Seelsorge dem Bibeltext respektvoll begegnen und an ihn die Fragen stellen: „Was hast du mir zu sagen? Was kann ich mir bei dir für meine Seele, für mein Leben holen?“⁹²⁵ In Aufnahme von Bukowskis gewünschter Wahrnehmung und Wertschätzung des Gesprächspartners vom christlichen Glauben her würden genau diese Fragen die Haltung des kirchlichen Mitarbeiters dem kirchlichen oder nichtkirchlichen Gesprächspartner gegenüber ergänzen. Ergänzend zu Nicols Aussage, das Thema seelsorgerlicher Identitätsfindung sei das Lernen einer der christlichen Identität entsprechenden Sprache,⁹²⁶ wäre für die seelsorgerliche Ausbildung zu wünschen, dass sie die Gegenseitigkeit im Gespräch, nicht nur ‚unter Freunden‘ sondern auch unter Fremden, thematisiert und einübt, dass sie die Kompetenz fördert, Gesprächs- und Verhaltensstrukturen zu schaffen, die die Autonomie von Menschen respektiert und auch dies in die seelsorgerliche Sprache integriert. Denn in einem Seelsorgegespräch kommt dem kirchlichen Gesprächspartner der verantwortliche Umgang mit den Gesprächsstrukturen zu, also auch die Sorge für eine partnerschaftliche Rollenverteilung.⁹²⁷ Wenn wir die Gesprächskonturen für ein gelingendes Gespräch zwischen der Kirche und nichtkirchlichen Menschen, mit denen uns nicht dieselben

⁹²⁴ H.-M. Gutman, N. Mette: Orientierung Theologie 2000 S.19.

⁹²⁵ P. Bukowski: Die Bibel ins Gespräch bringen 2004, S. 106f.

⁹²⁶ M. Nicol. Gespräch als Seelsorge 1990, S. 168; vgl. auch S. 170ff.

⁹²⁷ Ebd. S. 166.

Sprachspiele verbinden, als Gesprächsvollzüge in Gegenseitigkeit reflektieren, so hilft uns das natürlich ebenso, uns mit Freunden und Mitchristen zu verständigen.

Folgerungen für einen Dialog über Hoffnung

Die theologischen und seelsorgerlichen Überlegungen zum Thema der Begegnung von Christentum und der säkularen Welt geben auch Anhaltspunkte für ein Gespräch über das Thema Hoffnung, das beispielhaft einen Dialog zwischen der Kirche und der säkularen Welt herausfordert. Es stellen sich unterschiedliche seelsorgerliche Aufgaben:

1. Hoffnung als Ausdruck religiöser Bezogenheit hat ganz unterschiedliche Facetten, und es wird vom Seelsorger eine breite Möglichkeit des Mitschwingens erwartet. Hoffnung fragt nach Sinn und überschreitet damit das, was jetzt ist und sucht nach dem, was besser oder anders ist. In ihren Fragen nach dem Guten, Besseren oder Zukünftigen berührt Hoffnung, wie in den Interviews zur Sprache kam, psychologische, philosophische, theologische, soziale und ethische Aspekte. Um der inhaltlichen Wahrnehmung des Themas Hoffnung willen ist es für den Seelsorger sehr wichtig, sorgfältig zu fragen und wahrzunehmen und ein offenes hermeneutisches Bezugsfeld zu haben.
2. Das Thema Hoffnung liegt als Grund oder Hintergrund unter und hinter den Themen der Lebens- und Wertorientierungen, und es ist wichtig, diesen religiösen Hintergrund wahrzunehmen.
3. Es ist die Rolle und Aufgabe des Seelsorgers, dem Anderen bei der Suche nach seinen Hoffnungsquellen zu begleiten. Es ist aber zugleich seine Rolle, und es ist auch fair, seine eigenen Hoffnungsquellen anschaulich zu machen und dem Gesprächspartner die eschatologische Dimension von Hoffnung zur Verfügung zu stellen, dies alles mit Wertschätzung und Achtung vor seiner Autonomie.
4. Es ist für den Seelsorger notwendig, seinen Gesprächspartner als denjenigen zu verstehen, der ihm beim Verständnis dessen hilft, was Hoffnung bedeuten kann.

Einige Gedanken zum Gespräch über das Thema Hoffnung, die nach den vorangehenden Überlegungen besonders wichtig erscheinen, sollen im Folgenden, den Bogen dieser Arbeit schließend, beschrieben werden.

6 IMPULSE FÜR EINEN DIALOG ÜBER HOFFNUNG

Dieser Abschnitt fragt danach, welche Impulse die Beobachtungen aus den Gesprächen mit Krankenhausmitarbeitern und die betrachteten Konzepte aus der Systematischen und Praktischen Theologie für einen Dialog über Hoffnung zwischen der Kirche und der säkularen Welt geben. Der erste und wichtigste Impuls ist der, dass ein Dialog über Hoffnung für das Gespräch zwischen den Kirchen und der nichtkirchlichen Welt in unserer westlichen Gesellschaft zentral wichtig ist. Denn ‚Hoffnung‘ ist sowohl für die Kirche ein Schlüsselwort ihres Glaubens als offensichtlich auch ein weichenstellendes Wort für heutige nicht-kirchliche Menschen in ihrem Selbstverständnis und ihrer Lebensorientierung. In den Interviews kann man Hoffnung von Tillich her als Symbolwort für die Frage nach dem Unbedingten verstehen. Der „Sitz im Leben“ eines Dialoges zwischen Kirche und säkularer Gesellschaft ist nicht ein sakraler binnenkirchlicher Raum sondern der Alltag der Menschen, also, um mit Bonhoeffer zu sprechen „mitten im Leben“. Das „mitten im Leben“ kann sowohl eine ‚normale‘ Lebenssituation als auch eine existentielle Grenzsituation sein. Denn auch die existentiellen Grenzsituationen sind Situationen „mitten im Leben.“ Der „Sitz im Leben“ eines Dialoges über Hoffnung ist zum Beispiel das Gespräch über die alltägliche Arbeitssituation eines Menschen, eine lebensgeschichtliche Passagesituation, die Anlass für eine kirchliche Kasualhandlung oder eine seelsorgerliche Begleitung ist, oder eine gemeinsame Aufgabe in Politik und Gesellschaft. Der Dialog über Hoffnung kann im Raum der Kirche stattfinden oder an einem anderen Ort mitten in der Gesellschaft, wie christlich oder nichtchristlich auch immer.

Der Dialog hat explizit nicht zur Voraussetzung und auch nicht zum Ziel, das christliche Hoffnungsverständnis zum allein begründeten oder richtigen zu erklären, sondern er hat zum Ziel, ein christliches Reden über Hoffnung anschaulich zu machen und zu einem christlichen Verständnis von Hoffnung einzuladen. Ebenso hat er das Ziel, sich durch die Hoffnungsverständnisse von nichtkirchlichen Menschen und Religiositäten zu einem klareren und reicheren Hoffnungsverständnis anregen zu lassen. Das Gespräch über Hoffnung soll in der Spannung zwischen eigener religiöser Identität und Offenheit gegenüber dem Gesprächspartner, in der Spannung zwischen dem Deutlichmachen der christlichen Aussagen über Hoffnung und dem Respekt und der Achtung der Autonomie des anderen. Ein solcher Dialogvorschlag unterscheidet sich in diesem Punkt zum

Beispiel von dem Hoffnungskonzept J. Moltmanns.⁹²⁸ 1965 schreibt Moltmann in seiner Theologie der Hoffnung: „Ohne die Christuserkenntnis des Glaubens wird die Hoffnung zur Utopie, die sich in leere Luft streckt.“⁹²⁹ Dem entspricht auch sein Anliegen, das von ihm in beeindruckender Weise aufgenommene Hoffnungskonzept E. Blochs theistisch zu interpretieren.⁹³⁰ Blochs Hoffnungskonzept ist jedoch auch dann anregend und klärend für das christliche Hoffnungsdenken, wenn man es nicht, gegen Blochs eigene Absicht, da er sich bewusst nicht in den christlichen Kontext eingeordnet hat, christlich legitimiert. Auch in seiner jüngsten Hoffnungsdarstellung betont Moltmann noch einmal die unverbrüchliche Verbundenheit des Christentums mit dem Thema Zukunft und damit mit dem Thema Hoffnung. „Das Christentum ist ganz und gar – und nicht nur am Totensonntag – zuversichtliche Hoffnung, Ausrichtung nach vorn und

⁹²⁸ J. Moltmann: Theologie der Hoffnung 1965, ders.: Im Ende – der Anfang. Eine kleine Hoffnungslehre, Gütersloh 2003

⁹²⁹ J. Moltmann: Theologie der Hoffnung 1965, S.1 6

⁹³⁰ Jürgen Moltmann interpretiert E. Blochs „Prinzip Hoffnung“ in drei Aspekten religiös. Vgl. ebd. S. 315ff:

1. Religion selbst ist Hoffnung und gründet in der ontischen Differenz zwischen dem, was ist, und dem, was noch nicht ist, zwischen Existenz und Essenz, zwischen Vorhandensein und Zukünftigkeit. Der homo absconditus ist „Gott“ der noch ungefundene und noch ungelungene Zukunft des gegenwärtigen Menschen. Auf ihn hin richtet sich das Hoffnungsdenken. Gott ist dann das „utopisch hypostasierte Ideal des unbekanntenen Menschen“ (Bloch: Prinzip Hoffnung 1985, S. 1515).
2. Moltmann weist hin auf den Satz „Nur am Deus absconditus ist das Problem gehalten, was es mit dem legitimen Mysterium Homo absconditus auf sich habe.“ (E. Bloch: PH, S. 1406) Das „Gehaltensein“ interpretiert Moltmann als „offen gehalten und getragen, provoziert und begründet durch die Verborgenheit Gottes“ (J. Moltmann: Theologie der Hoffnung, S. 317), die sich in der Offenbarung Gottes entschlüsselt. Moltmann bezieht sich auf Blochs Begriff „Hohlräume“. „Was ist mit dem Hohlraum, den die Erledigung der Gott-Hypostase hinterlässt?“ (E. Bloch: PH, S. 1524f) Moltmann interpretiert ihn als offene Wirkungssphäre. Der Hohlraum enthält die offene Möglichkeit gelungener und die offene Möglichkeit vereitelter Identität zwischen Mensch und Natur. Moltmann betont den Unterschied zwischen dem Gott der Hoffnung des christlichen Glaubens und dem Deus spes Blochs. Er bezeichnet das Bemühen Blochs um eine eschatologische Grundlegung seines „Prinzip Hoffnung“ als „transzendenzloses Transzendieren“ (J. Moltmann: Theologie der Hoffnung, S. 322) und spricht vom „Eschaton der Gelungenheit“. (ebd. S. 327)
3. Der Tod stellt das „Eschaton der Gelungenheit“ in Frage. „Die Kiefer des Todes zermalmen alles, und der Schlund der Verwesung frisst alle Teleologie.“ (E. Bloch: PH, S. 1301) Moltmann weist jedoch darauf hin, dass Bloch mehrmals davon spricht, der Tod sei „verschlungen in den Sieg“. (ebd. S. 1390) Bloch spricht in Auseinandersetzung mit diesem Problem von einer Art Existenzkern, der der Vernichtung durch den Tod entgeht, weil er den „Schutzbereich des Noch-nicht-Lebendigen“ um sich habe. (ebd. S. 15. 362. 1290) Moltmann weist darauf hin, dass Bloch zur Überwindung dieses Problems der Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele und der Seelenwanderung nahe ist, wie sie bei Lessing, Kant und Fichte erscheint.

Bereitschaft zum Aufbruch. Zukunft ist nicht etwas am Christentum, sondern das Element des Glaubens, der christlich ist.“⁹³¹ Moltmanns Beschreibung von Hoffnung, sie wolle zu neuen Erfahrungen einladen, „Möglichkeiten erkunden, die kommen“,⁹³² die er selbst exklusiv christlich verstehen will, trifft auch auf die Hoffnungen nichtchristlicher Menschen zu. Jedoch geht er selber über den Rahmen christlicher Tradition nicht hinaus.

Die Intention eines Gespräches über Hoffnung mit ‚säkularen‘ Menschen soll es sein, gemeinsam, christlich und säkular herauszufinden, wohin wir blicken können, um in einer allmählich „chronisch hoffnungslosen“⁹³³ Gesellschaft nach Hoffnungsdrängen zu suchen.

Der Ansatz des Dialoges

Der Ansatz des Dialoges liegt darin, dass die Kirche sich in den profanen Alltag der Welt einbringt. Sie nimmt die Menschen in ihren Lebenskontexten wahr und fragt sie nach ihrem Leben. Gespräche, wie die in dieser Arbeit angeführten Interviews mit Krankenhausmitarbeitern, sind allenfalls der erste Schritt einer Kontaktaufnahme. In Aufnahme von J. Dierkens protestantischem Religionsverständnis, nach dem gerade die Begegnung mit dem Anderen die eigene religiöse Identität zu Bewusstsein bringt⁹³⁴ und in Aufnahme von H. Luthers Beschreibung christlicher Identität als Identität, die sich im Kontakt mit anderen bildet⁹³⁵, fragt die Kirche danach, welche Anregungen die Hoffnungsaussagen aus einem säkularen Kontext für das christliche Reden von Hoffnung geben können. Luthers These, die Aufmerksamkeit für alltägliche Konkretionen sei eine Überprüfung der Bedeutung und der Relevanz christlichen Redens als religiöses Reden,⁹³⁶ betrifft auch das Reden über Hoffnung. Der

⁹³¹ J. Moltmann: Im Ende – der Anfang, 2003, S. 100.

⁹³² Ebd. S. 102.

⁹³³ J. Condreau: Certa morienda condico – Der Mensch und sein Tod, 1991, S. 33f .

⁹³⁴ J. Dierken: Zwischen Innen und Außen, Relativem und Absoluten 2003.

⁹³⁵ H. Luther: „Ich ist ein Anderer“ 1991, vgl. auch J. Moltmann: Die Entdeckung des Anderen 1990.

⁹³⁶ H. Luther: Religion und Alltag 1992, S. 186f.

Ansatzpunkt für den Dialog liegt also darin, wahrzunehmen, in welchen Lebenskontexten und auf welche Weise Menschen über Hoffnung reden. Dieses Wahrnehmen von Erfahrung hat für das theologische Denken Entdeckungscharakter. Das Reden der befragten Mitarbeiter im Gesundheitswesen aus den Interviews macht anschaulich, wie sich die christliche Theologie und die Kirche in einen Dialog mit der profanen Welt über Hoffnung einbringen kann. In Gesprächen mit Krankenhausmitarbeitern ist das Thema Hoffnung bei der Frage „Nach welchen Werten orientieren Sie sich in Ihren täglichen anspruchsvollen Arbeitssituationen?“ zu Tage getreten. Der Begriff Hoffnung erschien als ein Schlüsselwort, das weite Lebens- und Denklandschaften aufschloss.⁹³⁷ Auch für den christlichen Glauben ist das Wort Hoffnung ein aufschließendes, ein Verheißungswort. Der Dialog über ein gemeinsames Thema mit unterschiedlichen Perspektiven kann beginnen.

Das Religionsverständnis, das den Dialog über Hoffnung bestimmt

Die Kirche nimmt wahr, dass in einem profanen Raum intensiv über Hoffnung geredet wird. Hoffnung wird mit Sinn in Verbindung gebracht.

„Also, es macht mir Hoffnung, wenn ich denke, dass meine Arbeit einen Sinn hat. Das ist immer dann da, wenn ich mit Patienten gut im Kontakt bin und mit den Angehörigen. Dann ist alles schlimm und doch nicht schlimm.“⁹³⁸

„Sie haben darüber gesprochen, was Patienten Hoffnung macht oder ihre Hoffnungen zerstört. Was verstehen denn Sie selbst unter Hoffnung?“ „Dass doch ein Sinn

⁹³⁷ Wilfrid Joest beschreibt als Ort der Begegnung zwischen Botschaft und Mensch das Fragen innerhalb der Existenz des Menschen nach seinen Hoffnungen und nach dem guten Handeln. „Will man sich im Offenen halten und einer Präjudizierung des in dieser Botschaft selbst implizierten Existenzverständnisses durch mitgebrachtes Existenzverständnis entgehen, dann wird man als Ort der Begegnung von Botschaft und Mensch allenfalls nur aporetische Aussagen über Existenz, d.h. Fragen formulieren können, die dem Menschen mit seiner Existenz gestellt sind; ... (z.B), was darf ich hoffen?“, „was soll ich tun?“ u.a.“ W. Joest: Gott will zum Menschen kommen 1977, S. 67.

⁹³⁸ m13

*erkennbar ist in all dem Geschehen. Dass ich meine Kinder nicht in eine sinnlose Welt geboren habe.*⁹³⁹

Hoffnung und Hoffnungslosigkeit sind Sinnfragen.⁹⁴⁰ Hoffnung bezieht sich zugleich auf einen transzendenten Hintergrund, der Quelle und Zielorientierung der alltäglichen Lebensorientierung ist. Sinnorientierung soll in Anlehnung an das Denken Tillichs als Ausdruck der Religiosität des Menschen verstanden werden.⁹⁴¹ Somit verstehen wir auch Hoffnung als einen Ausdruck von Religiosität.⁹⁴² Wir nehmen Tillichs Denkmodell auf, nach dem sich der unbedingte, „große“ Sinn des Lebens in bedingten Sinnfragen, also in Sinnfragen des Alltags äußert.

Hoffnung als Ausdruck von Religiosität lebt also nicht in zwei Räumen, von denen nur einer der eigentlich religiöse ist. Wir deuten Hoffnung als einen Akt der Transzendenz des Menschen. Transzendenz geschieht im Diesseits. Wir folgen darin sowohl Bonhoeffer als auch Tillich. Somit haben alltägliche Hoffnungen nicht nur Verweischarakter auf das eigentlich Religiöse, sondern sie sind selbst Ausdruck von Religiosität. Nach Tillich, und dies wird durch die Gespräche mit Krankenhausmitarbeitern bestätigt, ist Religiosität die Tiefendimension profanen Lebens. Der Dialog über Hoffnung wird sich in der Dialektik zwischen Alltag und Letztorientierung bewegen. Das bedeutet: Wenn die Kirche sich mit der Welt über profane Umgangsfragen und Strukturfragen verständigen will, so schwingen auch

⁹³⁹ c3

⁹⁴⁰ J. Dierken weckt mit seinen Ausführungen über Gewissheit und Zweifel als zwei Seiten religiösen Glaubens die Aufmerksamkeit dafür, dass Hoffnung und Hoffnungslosigkeit zwei Seiten desselben religiösen Affektes sind. J. Dierken: Über Gewissheit und Zweifel im Gespräch mit Paul Tillich 2002.

⁹⁴¹ Vgl. z.B. P. Tillich: Die Frage nach dem Unbedingten, GW V, S. 98 oder ders.: Das religiöse Fundament des moralischen Handelns, GW III, S. 16.

⁹⁴² Tillich beurteilt Hoffnung als Ausdruck einer religiösen Haltung. Sie ist ein „Element des prophetisch-kritischen Religionstypus“. Als Religionstyp kann man dies „religiösen Humanismus“ nennen. P. Tillich: Die religiöse Substanz der Kultur, GW IX, S. 364.

Hoffnung ist nach Tillich ein Element des christlichen Denkens und auch (neben anderen) ein religiöses Element des säkularen Denkens, das dann hervortritt, sobald die traditionelle Religion ihre Kraft verloren hat. P. Tillich: Die Frage nach dem Unbedingten GW V, S. 57f.

religiöse Themen mit. Wenn sie mit der Welt über Religiosität spricht, werden auch alltägliche Sinnfragen in den Blick kommen müssen.

Das Ziel eines Dialoges über Hoffnung

Ziel eines Dialoges über Hoffnung zwischen der Kirche und nichtkirchlichen Menschen soll es sein,

zu lernen, was Andere unter Hoffnung verstehen,

christliches Verständnis von Hoffnung zu vermitteln,⁹⁴³

zu lernen, was das andere Verständnis von Hoffnung dem eigenen christlichen Verständnis von Hoffnung zu sagen hat,

eigene Dimensionen von Hoffnung zur Verfügung zu stellen,

gemeinsame Hoffnungsziele zu finden.

Einige Aspekte dieses Dialoges sollen im Folgenden aufgezählt werden.

6.1 Der Zusammenhang zwischen den Hoffnungen des Alltags und der Frage nach dem umfassenden Sinn des Lebens

Sowohl Bonhoeffers Religionskritik als auch Tillichs Religionsverständnis oder Moltmanns Hoffnungstheologie⁹⁴⁴ sensibilisieren für die Wahrnehmung, dass das Thema der unbedingten, letzten Hoffnung menschlichen Lebens nicht als ein verinnerlichtes, privatisiertes Thema auftaucht, sondern dass von Hoffnung in Zusammenhang mit der Frage sozialer Gestaltung und Verantwortung geredet wird, und dass anlässlich sozialer Themen auch das Thema Hoffnung gegenwärtig ist.⁹⁴⁵ Es ist

⁹⁴³ Vgl. Sauters Forderung einer mentalen Einübung im Christentum. Sauter legt der Kirche nahe, sie solle „in der Hoffnung des Glaubens unterweisen.“ G. Sauter: Einführung in die Eschatologie 1995, S. 200. Damit berührt er den Gedanken einer religiösen Bildungsaufgabe in Bezug auf das Thema ‚Hoffnung‘.

⁹⁴⁴ Vgl. als letzte Veröffentlichung zu seinem Hoffnungsverständnis: J. Moltmann: Im Ende – der Anfang, 2003, S. 105ff.

⁹⁴⁵ F. Wagners Beschreibung, dass die Teilnahme an religiöser Kommunikation rein individuell sei, reine Privatsache, und dass dieses Interesse nicht durch Beruf oder Karriere betreffende Gesichtspunkte, nicht

wohl wichtig, zwischen der Ebene der bedingten Hoffnungen, der Hoffnungen im Vorletzten⁹⁴⁶, und der Ebene der unbedingten Hoffnung, der letzten Hoffnung, zu unterscheiden, um zu wissen auf welcher Ebene man sich bewegt. Aber die beiden Ebenen sind eben nicht voneinander getrennt sondern sind miteinander verwoben. Die großen Transzendenzen bilden sich in den kleinen alltäglichen Transzendenzen ab.⁹⁴⁷

durch physische und soziale Erfordernisse der Lebenserhaltung bestimmt sei, ist in Hinblick auf die hier betrachteten Hoffnungsaussagen zu hinterfragen. F. Wagner: Art. Religion - theologiegeschichtlich und systematisch-theologisch TRE 28, **Jahr**. Die Individualität religiösen Erlebens als Konsequenz neuzeitlicher Subjektivität (vgl. U. Barth: Dimensionen des Religionsbegriffs 2002) bedeutet, so wird in den Interviews anschaulich, nicht unbedingt zugleich Isolation, religiösen Autismus oder Rückzug ins Private.

J. Dierken verweist auf die Verbindung von subjektivem Erleben und Intersubjektivität in der protestantischen Religion. Das subjektive Erleben überschreitet zugleich seine Partikularität und braucht den Austausch mit anderen. „Sind Individualität und Innerlichkeit von evangelischer Frömmigkeit untrennbar, so meint dies aber mitnichten in sich gekehrtes, dumpfes Brüten.“... „Subjektive Individualität des Glaubens“ bleibt „ohne intersubjektive Kommunikation leer.“ J. Dierken: Zwischen Innen und Außen, Relativem und Absolutem 2003, S. 200. Dazu gehört auch die Stärkung „individueller Subjektivität im Prozess der Vergesellschaftung“. Ebd. S. 209

D. Stollberg weist in seinem Aufsatz „Die Sinnfrage in der Seelsorge“ 1994, darauf hin, dass die Sinnfrage nicht Probleme alltäglichen Lebens verschleiern darf, sondern dass Sinn und Lebenspraxis zusammengehören. Das Wort „Sinn“ darf nicht Probleme verschleiern und von sozialen Krisen und Konflikten ablenken. Ebd. S. 155 Die Sinnfrage und die Frage nach einer gelingenden Lebenspraxis gehören zusammen. Sinn ruft zur Tat, zum Mitgestalten. „Schaffen – Lieben und Sinnhaftigkeit bilden einen Zirkel.“ Ebd. S. 156.

⁹⁴⁶ Bonhoeffer würde wohl die Hoffnungen der befragten Krankenhausmitarbeiter als Ausdruck sozialen Engagements gesehen haben. Die religiösen Implikationen wären ihm wahrscheinlich verborgen geblieben. Der Gedanke, es könnte ernst zu nehmende säkulare Hoffnung geben, war ihm anscheinend fremd. Er bezeichnete christliche Hoffnung als „begründete Hoffnung“, war sich aber nicht sicher, ob säkulare Hoffnung nur „Illusion“ wäre. D. Bonhoeffer: WE, S. 198.

⁹⁴⁷ Zwar unterscheidet auch Barth zwei Dimensionen der Hoffnung, das Letzte und Endgültige, und das Vorletzte und Vorläufige, einerseits die Erwartung des ewigen Lebens, andererseits die Zuversicht „auf das vorläufige Sichanzeigen inmitten der nach ihrem Gang und Lauf befindlichen Dinge“. K. Barth: KD IV, 1, S. 131. „Indem die christliche Hoffnung ein gegenwärtiges Sein in und mit und aus der Verheißung des zukünftigen ist, wird sie, ohne auseinander zu fallen, immer zugleich die große, aber auch eine kleine Hoffnung sein, ...“.Ebd. Barths Blick geht jedoch über den Kontext der christlichen Hoffnung

„Gott ist mitten im Leben jenseitig.“⁹⁴⁸ Die Hoffnung als Ausdruck von Religiosität und der Arbeitsalltag stehen in einem Zusammenhang - *“Wahrscheinlich spielt Hoffnung, vielleicht auch Religion, eine größere Rolle für unsere Arbeit, als uns so allgemein bewusst ist.“*⁹⁴⁹

Auch Hoffnung und Ethik stehen in einem Zusammenhang. Die Krankenhausmitarbeiter reden über Hoffnung im Zusammenhang ihrer Überzeugung von sozialen Werten. - *„Man muss als Arzt schon aufpassen, daß man mit seinem Verhalten einem Patienten die Hoffnung nicht nimmt. Das ist ein wichtiger Grundsatz. Ohne das braucht man über Moral gar nicht nachzudenken.“*⁹⁵⁰ Das Thema Hoffnung beschäftigt Krankenhausmitarbeiter konkret in ihrer täglichen Arbeit und in ihrer Wertorientierung, zum Beispiel in Bezug auf ein ‚gutes‘ Arzt- oder Pflegersein, auf ‚gute‘ angemessene Pflege und Medizin, in Bezug auf einen ‚guten‘ Umgang mit Patienten und in Hinblick auf eine ‚gute‘ Gestaltung der Strukturen innerhalb ihres Arbeitsfeldes.⁹⁵¹ Aus den Interviews ist ersichtlich, wieviel Gewicht die Themen Beziehung, Wertschätzung und Atmosphäre in Bezug auf die Sinnfindung im alltäglichen Geschehen haben. Hoffnung wird in Gegenseitigkeit zu Kollegen und Patienten gesehen. Und sie bezieht sich auf Gruppen und Institutionen. Sie ist immer ein Beziehungsgeschehen und hat immer eine soziale Dimension. Hoffnung hat in den Interviews also nicht nur individuelle ethischen Charakter, sondern sie hat auch einen Gemeinschaftsaspekt, eine sozialetische Bedeutung. Das Verhältnis von Hoffnung und Ethik kann nicht so verstanden werden, als sei Hoffnung sozusagen Innerlichkeit und

nicht hinaus. Beide Ebenen der Hoffnung gelten innerchristlich. Die „kleine christliche Hoffnung“ ist das Vorläufige Anzeichen der „großen“ endgültigen christlichen Hoffnung.

⁹⁴⁸ D. Bonhoeffer: WE, S. 141

⁹⁴⁹ z3

⁹⁵⁰ a1

⁹⁵¹ Gerade die Frage der Strukturen rückt in der aktuellen Entwicklung im Gesundheitsbereich immer mehr in den Mittelpunkt der ethischen Orientierung. Und gerade das Thema lebensfreundlicher oder lebensfeindlicher Strukturen hat offensichtlich immer stärker mit Hoffnung oder besser gesagt mit drohender Hoffnungslosigkeit zu tun. Positive Erfahrungen mit der Umgestaltung von Strukturen im Gesundheitsbereich machen Hoffnung, negative Erfahrungen bewirken, und zwar in zunehmendem Ausmaß, eine Atmosphäre der Hoffnungslosigkeit.

der ‚äußere‘ Sozialbezug könne gegebenenfalls hinzutreten. Hoffnung, *“das ist doch nicht nur etwas Inneres, das ohne äußere Einflüsse einfach so erhalten bleibt.”*⁹⁵² Das Modell ‚Innen-Außen‘, das auch Bonhoeffers Kritik an Religion, sie sei auf Innerlichkeit begrenzt, zugrunde liegt, ist meines Erachtens besser zu ersetzen durch die Vorstellung, Religion sei eine Tiefenorientierung, aus der ethisches Urteilen und soziales Handeln wachsen kann.

6.2 Eschatologie

Karl Barth beurteilte die Eschatologie als eine entscheidende Dimension allen theologischen Redens, weil sie sozusagen die Theologie umfängt.⁹⁵³ Das Thema der Eschatologie ist ebenso wie das Thema Transzendenz mit dem Thema Hoffnung implizit gegeben. Das Verständnis von Eschatologie ist entscheidend für die Begegnung zwischen der Kirche und der nichtkirchlichen Welt. Das wird an den Fragen deutlich, die eine Reflexion über eine gelingende Begegnung zwischen der Kirche und der säkularen Welt begleiten.

- Die Kirche macht in ihren Gesprächen und Begegnungen ein religiöses Deutungsangebot. Wie geschieht solche religiöse Deutung? Also wer deutet in welchem Deutungssystem?
- Wie wird das Verhältnis von Heilig und Profan verstanden?
- Die Begegnungen der Kirche mit der nichtkirchlichen Welt geschehen an den Grenzen menschlicher Existenz. Welches sind die Grenzen, deren Transzendenz religiösen Charakter haben?

Am Beispiel Hoffnung bedeutet dies:

Erstens: Hoffnung gehört zu der paulinischen Trias „Glaube - Liebe - Hoffnung“, die in der christlichen Tradition das Denken und Leben der Menschen leitet. Hoffnung stellt das Leben der Christen in einen eschatologischen Deutungsrahmen. Dieser Deutungsrahmen wird zum Beispiel anschaulich an Jüngels Gedanken vom

⁹⁵² z2

⁹⁵³ Vgl. G. Sauter: Einführung in die Eschatologie 1995, S. 76ff.

"eschatologischen Mehrwert". Jüngel will damit sagen, die Rechtfertigung des Menschen durch Gott setze aus sich einen eschatologischen Komparativ des Menschseins heraus. Das bedeutet nicht, dass das Bessere das Gute abqualifiziert. Wohl aber wird das Gute in eschatologischem Licht neu qualifiziert.⁹⁵⁴ Ebenso erhellend sind zum Beispiel H. Luthers Beschreibung der vertikalen Perspektive⁹⁵⁵ und Tillichs Unterscheidung von Heiligem und Profanem, in der das Heilige das Profane umfasst aber nicht mit ihm identisch ist.⁹⁵⁶ Die eschatologische Perspektive ist die Distanz des göttlichen Blicks, die die Kirche offensiv in das Gespräch über Hoffnung einzubringen hat.

Zweitens: Die Qualifizierung in eschatologischem Licht gilt sowohl für den sakralen als auch für den profanen Bereich. Sie eröffnet eine wichtige und neue Deutung von Menschsein. In diesem Sinne ist eine religiöse Deutung menschlicher Existenz durch die Kirche im Sinne Bonhoeffers zu verstehen als Deutung menschlichen Lebens von der Präsenz des jenseitigen Gottes im Diesseits her. „Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig.“⁹⁵⁷

Jedoch ist zu fragen, wie von diesem Gedanken her zu verhindern ist, dass das Jenseits im Diesseits auf das Ethische reduziert wird. Der transzendente Sinn diesseitigen Lebens, auf den die Kirche von der Hoffnung her aufmerksam macht, berührt wohl oft die ethische Dimension. Er erschöpft sich aber nicht in der Frage, wie wir uns anders verhalten sollen, sondern motiviert zum Beispiel auch die Frage, welchen Sinn und welche Deutung nicht zu veränderndes und damit zu ertragendes menschliches Leid bekommt.

Damit wird die Frage des Verhältnisses von Gegenwart und Zukunft in der christlichen Eschatologie Thema. Die traditionelle Auseinandersetzung um die Eschatologie dreht sich unter anderem um die Frage, ob Eschatologie präsentisch oder futurisch zu

⁹⁵⁴ E. Jüngel: *Extra Christum nulla salus* 1976, S. 135.

⁹⁵⁵ H. Luther: „Ich ist ein Anderer“ 1991 S. 241.

⁹⁵⁶ P. Tillich: *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*. GW VII, S. 15, vgl. auch T. Luckmann: *Religion – Gesellschaft – Transzendenz* 1996, vgl. auch D. Bonhoeffer: *Ethik* 1966, S. 23.

⁹⁵⁷ D. Bonhoeffer: *WE* S. 141.

formulieren sei. Die Hoffnungsaussagen in den Interviews geben zu bedenken, dass die Aussage ‚Gott ist im Diesseits jenseitig‘, zwar einerseits bedeutet, dass Gottes Handeln aus der Mitte des gegenwärtigen Lebens heraus zu verstehen ist. Es bedeutet, dass eschatologische Wahrheiten nicht unabhängig von diesseitigem Leben gesagt werden können. Die theologische Aussage, dass Gott alles neu macht, hat nur dann Sinn für die Menschen, wenn damit nicht die menschliche Identität aufgehoben ist. Jedoch ist diese Identität andererseits, und das ist die entscheidende Aussage christlicher Eschatologie, eben bei Gott begründet.⁹⁵⁸ Das schließt das Erwarten und Erhoffen von Gottes Zukunft mit ein.⁹⁵⁹ Solange das Paradies noch verschlossen ist, bleibt dem „Engel der Geschichte die Zukunft im Rücken“. Christliche Hoffnung will also nicht vertrösten,⁹⁶⁰ aber sie will trösten.⁹⁶¹ Christliche Eschatologie als Hoffnung auf Gottes Zukunft meint auch die Hoffnung über den individuellen Tod hinaus. Gott ist „Herr über Leben **und** Tod.“ Der Tod „endet an der Gegenwart des Geistes Gottes“.⁹⁶²

Drittens: Die Situationen, in denen es zu einer religiösen Begegnung zwischen der Kirche und der säkularen Gesellschaft kommt, sind die Grenzen menschlicher Existenz. Damit sind nicht nur die Grenzen zwischen Leben und Tod gemeint. Und es sind dies auch nicht nur die Grenzen, die bei dem Eintritt in eine neue Lebensphase überschritten werden müssen. Sondern die Grenzen, deren Transzendenz religiöse Bedeutung hat, sind auch die ganz normalen kleinen Grenzüberschreitungen des Alltags. Auch dort spielt, wie an den Interviews mit Krankenhausmitarbeitern anschaulich wurde,

⁹⁵⁸ Vgl. G. Sauter: Einführung in die Eschatologie 1995, S. 192ff.

⁹⁵⁹ So betont G. Sauter in Wiedergabe der eschatologischen Gedanken Walter Benjamins. G. Sauter: Einführung in die Eschatologie 1995, S. 99.

⁹⁶⁰ Vgl. z 5.

⁹⁶¹ Die Gemeinde hat teil an einer Einheit, „die ihren Kreis transzendiert.“ G. Sauter: Einführung in die Eschatologie 1995, S. 207. „Vor Gott stehen heißt, seines Gerichtes gewärtig sein in der Hoffnung, vor ihm kraft seiner Gnade bestehen zu dürfen.“ Ebd. S. 212.

⁹⁶² Ebd. S. 194

Hoffnung eine entscheidende Rolle. Und auch dort ist die christlich-eschatologische Perspektive ein entscheidender Beitrag zum Leben heutiger Menschen.⁹⁶³

Die Interviews über Hoffnung unterstützen auf ihre Weise Sauters These, die Eschatologie sei ein Gradmesser kirchlichen Selbstverständnisses.⁹⁶⁴ Wenn Sauters Beobachtung stimmt, dass das Thema ‚Hoffnung‘ in der Seelsorgeliteratur eine auffallend geringe Rolle spielt⁹⁶⁵, so ist, angeregt durch die Beobachtungen im Gesundheitsbereich, darauf zu achten, welche große Rolle Hoffnung offenbar in der Lebensorientierung heutiger Menschen spielt. Und dann sollte die Kirche die tröstenden, ermutigenden, ernüchternden und ermahnenden Potentiale zur Verfügung stellen, die die christliche Hoffnung bereit hält. Die Kirche sollte zum Beispiel gegenüber einer Funktionalisierung von Hoffnung in der Psychosomatik nach den Zielen von Hoffnung fragen, oder angesichts des Sinndefizites in den langen Phasen von Sterbeprozessen und Sterbebegleitung die mit der Hoffnung verbundene Sinnfrage in den Diskurs bringen. Die Eschatologie spielt bei allen Aspekten, die hier zum Dialog über Hoffnung zusammengetragen werden, eine entscheidende Rolle und wird in den inhaltlichen Konkretionen des Gespräches über Hoffnung immer wieder auftauchen.

6.3 Hoffnung und Sozialethik - Ein Bündnis zwischen Kirche und Gesellschaft in Fragen der sozialen Gestaltung

Christliche Hoffnung motiviert die Kirche dazu, in ein Gespräch über die Hoffnungen der Welt einzutreten, das zum Ziel hat, die Welt lebensfreundlich und damit hoffnungsvoll zu gestalten. Sie ist von ihrem Glauben an Jesus Christus her auf eine

⁹⁶³ Sauter entfaltet in seiner Beschreibung „radikaler Eschatologie“: „Weder erst im Moment des Todes noch in anderen Widerfahrnissen der Begrenzung ist Gott lediglich das Jenseits menschlicher Endlichkeit. Vielmehr ist er derjenige, der den Menschen dazu ruft, seine Situation zu transzendieren.“ G. Sauter: Einführung in die Eschatologie 1995, S. 216). In der Tat ähnelt eine Sicht, die Religiosität an den Grenzüberschreitungen, an den besonderen Grenzen und an den Grenzen des Alltags ansiedelt, meiner Ansicht nach der Intention radikaler Eschatologie, allerdings vom Menschen aus verstanden. Vgl. dazu G. Sauter: Einführung in die Eschatologie 1995, S. 96.

⁹⁶⁴ Ebd. S. 182ff.

⁹⁶⁵ Ebd. S. 188.

Gestaltung des Diesseits verwiesen, denn in der christologischen Perspektive sind der kosmische und der individuelle Aspekt der Eschatologie miteinander vereint.⁹⁶⁶ Im Gespräch über Hoffnung anlässlich der Gestaltung konkreter Alltagskontexte ist es nicht nur die Chance der Kirche, christliche Gedanken über Hoffnung in Bezug auf ein gelingendes Leben zur Sprache zu bringen. Sondern es ist aus christlicher Hoffnung heraus für die Kirche eine Pflicht zeitgenössischer Solidarität, ihren Beitrag zu den Hoffnungen für dieses Leben und diese Welt zur Verfügung zu stellen.⁹⁶⁷

Der Zusammenhang von Hoffnung und Ethik in den Interviews mit Mitarbeitern aus dem Gesundheitsbereich weist darauf hin, wie wichtig es für ein verständliches Reden über Hoffnung seitens der Kirche ist, dass sie sich auch am ethischen Diskurs der säkularen Gesellschaft beteiligt. Die Beteiligung der Kirche am ethischen Diskurs geschieht gemäß den Evangelien und der Paulinischen Briefe in der Regel nicht als Verkündung neuer ethischer Normen und einer alternativen Werteskala sondern als Auseinandersetzung mit vorgefundenen Werten. Die Kirche kann vorfindliche Normen von ihrer eschatologischen Orientierung her ‚nüchtern‘ auf ihren Sinn hin befragen.⁹⁶⁸

⁹⁶⁶ G. Sauter: Einführung in die Eschatologie 1995, S. 201.

⁹⁶⁷ Die Kirche als Institution christlichen Glaubens soll nach Bonhoeffer „an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmen, nicht herrschend, sondern helfend und dienend.“. D. Bonhoeffer: WE S. 206.

⁹⁶⁸ C. Frey: Theologische Ethik 1990 S. 83, vgl. auch J. Moltmann; Im Ende der Anfang, 2003, S. 105ff, vgl. auch J. Moltmann: Christliche Hoffnung: Messianisch oder transzendent? 1982, S. 260: „Der Chiliasmus ist die immanente Seite der Eschatologie. Die Eschatologie ist die transzendente Seite des Chiliasmus. ... Christliche Hoffnung (ist) messianische Hoffnung im Horizont eschatologischer Erwartung.“

Für M. Honecker ist die eschatologische Perspektive ein Beitrag zu ethischer Klarheit. Er ordnet der Theologie nach innen die Aufgabe zu, „zu innerkirchlicher Verständigung, zur Konsensbildung unter Christen beizutragen.“ Nach außen hin, also gegenüber der Gesellschaft „trägt sie zugleich die Verantwortung für eine humane Kultur der Gesellschaft.“ Dabei unterscheidet sie „deutlich zwischen verantwortlichem Tun des Menschen und Heil, zwischen ethischer Forderung und Gnadenzusage, zwischen Gottes Handeln und Menschenwerk.“ Darum kann die Theologie zu einer „nüchternen Auffassung“ von Ethik beitragen. M. Honecker: Theologische Ethik in einer säkularisierten Gesellschaft 2001, S. 244f.

Den Auftrag und die Ermöglichung zu einer christlichen Beteiligung am ethischen Diskurs hat die Kirche also von dem eschatologischen Horizont her, der sie das Vorletzte im Letzten zu betrachten lehrt.⁹⁶⁹ Noch einmal sei auf Jüngels Bemerkung verwiesen, die Rechtfertigung des Menschen durch Gott setze aus sich einen eschatologischen Komparativ des Menschseins heraus. Das bedeutet nicht, dass das Bessere das Gute abqualifiziert. Wohl aber wird das Gute in eschatologischem Licht neu qualifiziert.⁹⁷⁰ Sich zu den Hoffnungen in säkularem Raum in Beziehung zu setzen, ermöglicht es, den ethischen Horizont der Welt eschatologisch zu erweitern. Dies setzt voraus, dass die Kirche die Hoffnungen von nicht-kirchlichen und nicht-christlichen Menschen in ihrem Verheißungscharakter begreift.

Der sozialetische Aspekt der Hoffnung ist nicht auf das Thema ‚Weltverbesserung‘ reduziert. In ihrem Votum ‚Bedeutung der Reich-Gottes-Erwartung für das Zeugnis der christlichen Gemeinde‘ formuliert zum Beispiel die Evangelische Kirche der Union die Warnung, das Reich Gottes sei nicht mit einer verbesserten Welt zu verwechseln, jedoch sei der Glaube an das Reich Gottes unbedingt mit Weltverantwortung verbunden.⁹⁷¹ J. Moltmann bringt im Gespräch mit Ernst Bloch und Wolf-Dieter Marsch den eschatologischen Aspekt christlicher Hoffnung auf den Punkt. Christliche Hoffnung ist nicht nur Hoffnung „in tapferer Aktion gegen das Negative“, sondern sie ist auch „Hoffnung, mit der man in das Nichts hineingehen kann.“⁹⁷² Moltmann fragt, ob aus christlicher Sicht das Prinzip Hoffnung auch für das gelte, was nicht mehr ist, ob die inhumane Vergangenheit für immer in die Hoffnungslosigkeit falle.⁹⁷³ Er antwortet: „Dem Christen wird nichts erspart, auch die Hölle nicht, aber er kann hindurch. ... Es ist ihm ein Weg gebahnt, der Weg der Hoffnung durch das Nichts, durch die Hölle hindurch, weil er Gott, diese Macht der unumschränkten Möglichkeiten, im Nichts

⁹⁶⁹ Vgl. z.B. D. Bonhoeffer: WE S. 86 und S. 88.

⁹⁷⁰ E. Jüngel: *Extra Christum nulla salus* 1976, S. 135.

⁹⁷¹ Vgl. G. Sauter: *Einführung in die Eschatologie* 1995, S. 188, vgl. auch T. Luckmann: *Religion-Gesellschaft-Transzendenz*, in: *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*, hrsg. v. H-J. Höhn, Stuttgart 1996.

⁹⁷² J. Moltmann in: *Jürgen Moltmann im Gespräch mit Ernst Bloch* 1976, S. 58.

⁹⁷³ Vgl. ebd. S. 60f.

selber in Anspruch nimmt.“⁹⁷⁴ Und H. Peukert formuliert, die Erinnerung an den Holocaust als *die* Vernichtungserfahrung des 20. Jahrhundert, dürfe sich nicht in der moralischen Forderung erschöpfen, solches dürfe sich nicht wiederholen, sondern ein theologisch motiviertes kommunikatives Handeln, das sich um die Realisierung möglicher Freiheit bemüht, muss auch nach der Rettung der vernichteten Opfer, nach einer „im Tode befreienden Freiheit“ fragen.⁹⁷⁵ Die Weltverantwortung bleibt immer an Gottes Zukunft rückgebunden. Nie muss sie ein Reich Gottes auf Erden verwirklichen. D. Stollberg gibt in seiner seelsorgerlicher Reflexion eine Beschreibung der eschatologischen Perspektive als eines ‚archimedischen Punktes‘⁹⁷⁶: „Durch den Glauben an den gnädigen Gott kann der Glaubende selbst einen Standort ‚jenseits‘ einnehmen, jenseits der Moral, jenseits der Konvention, jenseits der Normen der Gesellschaft und der Familie, nötigenfalls auch jenseits der Institution Kirche, kurz: jenseits der ‚Welt‘. ... Für den Seelsorger gibt es - im Unterschied zum Psychotherapeuten - keine hoffnungslosen Fälle: Denn der ‚Hoffungsloseste‘ ist zugleich der, in dessen Schicksal sich ‚am meisten‘ Gnade verbirgt.... Das Evangelium erlaubt Ja zu sagen zum Faktischen, Vorläufigen, Unvollkommenen, Nicht-ganz Stimmigen, es erlaubt ein Verlassen des Alles-oder-Nichts-Standpunktes, ein Aufgeben infantiler Omnipotenz und Größenwünsche zugunsten der Realität ...“⁹⁷⁷ Mit ihrer eschatologischen Perspektive ist Religion nach H. Luther ein distanzierender Kommentar zur Welt und vermittelt mit ihrer eschatologischen Perspektive die Gewissheit, dass die „Anfreundung mit dem Befremdlichen, die Beheimatung im Unbehausten“ auf alternative Lebensmöglichkeiten hinweisen. „Die Perspektive auf das Reich Gottes scheint immer dann auf, wo der bisherige Alltag in einer überraschend-befreienden Perspektive gesehen wird.“⁹⁷⁸

Christliche Sozialethik aus eschatologischer Perspektive sieht sich nicht nur da zum Nachdenken über Hoffnung gerufen, wo klare Unrechtsverhältnisse eine politische

⁹⁷⁴ Ebd. S. 62.

⁹⁷⁵ H. Peukert: Praxis universaler Solidarität 1988, S. 184.

⁹⁷⁶ D. Stollberg: Wahrnehmen und Annehmen. Seelsorge in Theorie und Praxis, Gütersloh 1978, S. 45.

⁹⁷⁷ Ebd. S. 46f u. S.149.

⁹⁷⁸ H. Luther: Religion und Alltag 1992, S. 216.

„Theologie der Hoffnung“ provoziert haben, sondern auch in wesentlich subtileren Machtlandschaften, in Machtgefügen, in denen eine christliche Sozialethik sich zum Beispiel dafür einsetzt, dass die Hoffnungen der Menschen sich nicht ausschließlich auf materiellen Konsum richten, oder, was die Interviews aus dem Krankenhausbereich dringlich machen, dass Sinnfragen und Wertefragen bei aller Notwendigkeit eines klugen Wirtschaftens nicht auf den ökonomischen Aspekt begrenzt werden.

Die christliche Kirche kann aus der Gewissheit heraus, dass Hoffnung sich auf Jesus Christus gründet, dass die Welt durch Gottes offenbartes gnädiges Wort qualifiziert ist, die Hoffnungen von Menschen in Bezug auf soziale und individuelle Gestaltung des Lebens bejahen und stützen. Sie kann sich um der humanen Gestaltung der Gesellschaft willen zur „Verbündeten in der Hoffnung“ machen, auch wenn ihr die großen Hoffnungen der Anderen fremd sind, denn auch die christlichen Hoffnungen mögen den Anderen fremd sein. Helmut Thielicke verweist auf die humorvolle und damit wohlwollende Distanz, die ein eschatologisches Bewusstsein verleihen kann.

„Solidarisch mit dieser Welt und ihr gleichwohl entrückt zu sein, das ist genau die Position, die von Heiligen, Narren – und Humoristen eingenommen wird.“⁹⁷⁹

Die theologische Ethik würde sich dann an einem pragmatischen Diskurs über Sinn und über konkrete gesellschaftliche Gestaltung im Sinne R. Rortys beteiligen,⁹⁸⁰ allerdings im Bewusstsein der religiösen Implikationen und im Bewusstsein der eigenen glaubensmäßigen Verankerung.⁹⁸¹ Zu der Frage, wie denn in einem pragmatischen Diskurs über Sinn und Gestaltung gemeinsame verbindliche Anschauungen und Werte gefunden werden können, sei auf M. Nussbaum verwiesen, die im Anschluss an Aristoteles vorschlägt, Schritt für Schritt über die Unterschiede hinweg nach einer Verständigung zu suchen, welche gemeinsamen Positionen des Guten gefunden werden

⁹⁷⁹ H. Thielicke: *Das Lachen der Heiligen und Narren* 1974, S. 127. Vgl. auch J. Dierken, nach dem eine Verkehrung in der Begegnung von Christentum und nichtchristlicher Welt „nicht in der inneren Unbedingtheit“ christlichen Glaubens, „wohl aber im Verlust einer der eigenen Partikularität innewerdenden Distanz zu sich selbst“ liegt. J. Dierken: *Zwischen Innen und Außen, Relativem und Absolutem* 2003, S. 199.

⁹⁸⁰ R. Rorty: *Hoffnung statt Erkenntnis* 1994.

⁹⁸¹ Vgl. W. Härle: *Am selben Stang?* 2000, S. 30ff.

können. „Wenn wir so vorgehen, ergibt sich erstens, daß wir konkurrierende Auffassungen beispielsweise von Mut haben und trotzdem Zufriedenheit darüber empfinden, über ein und dieselbe Sache diskutieren zu können. Zweitens können wir entdecken, daß sich eine bestimmte Tätigkeit in verschiedenen kulturellen Ausformungen darstellt, ohne zu dem Schluß zu kommen, daß es sich nicht um ein und dieselbe Tätigkeit handelt. Sodann können wir darangehen, die verschiedenen Ausformungen zu vergleichen und zu bewerten.“⁹⁸² Genau dieses wäre eine Möglichkeit, mit der säkularen Welt zu gemeinsamen Hoffnungen und damit auch in einem Diskurs zu gemeinsamen Werten für die Zukunftsgestaltung zu kommen. Die Gesprächspartner erzählen einander von ihren jeweiligen Hoffnungen, begründen dies und schauen nach Gemeinsamkeiten, an denen man arbeiten kann. Denn das Spezifikum christlicher Ethik liegt darin, dass sie ethische Entscheidungen in die ‚Perspektive der wirksamen Hoffnung‘ rückt.⁹⁸³

Hoffnung hat, im säkularen und auch im christlichen Bedeutungskontext, immer eine sozialetische Komponente. Hoffnung ist als Ausdruck von Religiosität nicht nur individuell und privat zu verstehen, sondern sie ist auf soziale Gemeinschaft ausgerichtet. Diese Einsicht sollte auch in Hinblick auf die Charakterisierung heutiger Religiosität als nicht soziale, rein privatisierte Religiosität einige Vorsicht walten lassen.⁹⁸⁴

6.4 Dialog über die unbedingte Hoffnung - die Frage nach dem Sinngrund

In allen Fragen des alltäglichen Lebens und Arbeitens hat das Wort Hoffnung eine die Existenz erschließende Rolle. Hoffnung erscheint in den Interviews sozusagen als

⁹⁸² M. C. Nussbaum: Gerechtigkeit oder Das gute Leben. Gender Studies, Frankfurt/Main, 1999, S. 123.

⁹⁸³ Vgl. T. Pröpper: Autonomie und Solidarität 1995, S. 105.

⁹⁸⁴ T. Luckmann bezeichnet zum Beispiel heutige Religiosität als „radikal privatisiert“. T. Luckmann: Religiöse Strukturen in der säkularisierten Gesellschaft 1964, S. 14. Andererseits spricht er davon, das System der religiösen Symbolik sei gesellschaftsbildend, ebd. S. 5, oder auch davon, dass Sinn in der Begegnung mit anderen entstehe, ebd. S. 2. Es ist wohl mit U. Barth zu urteilen, dass religiöse Subjektivität sich zwar nicht in institutionalisierten Formen wohl aber sozial ausdrückt. U. Barth: Was ist Religion? 1996, S. 540.

menschliches Existential. Das Wort ‚Hoffnung‘ impliziert zudem Intentionalität.⁹⁸⁵ Es zielt eo ipso über das Gegenwärtige hinaus. Es transzendiert das Gegenwärtige auf ein größeres Ziel und zugleich auf seinen Sinngrund hin. Hoffnung fragt nach dem Woher und Wohin. Diese Bedeutung liegt in dem Wort Hoffnung selbst, so dass in ihm immer schon die Frage nach der Wahrheit mitgegeben ist, wenn auch nicht als erkenntniskritische Wahrheit, so doch als existentielle Wahrheit.⁹⁸⁶ Auch in einem Dialog über Hoffnungen und Sinnfragen des Alltags muss die Kirche sich der Präsenz der großen Sinnfrage, der Präsenz der Frage nach dem Woher und Wohin der Hoffnung bewusst sein und darum auch als Gesprächspartnerin für die Frage nach dem transzendenten Grund und Ziel menschlicher Hoffnungen zur Verfügung stehen.

Menschen können sehr unterschiedlich den Grund und das Ziel ihrer Hoffnungen benennen. Sie können sie zum Beispiel als Prinzip humanen Miteinanders beschreiben, in einem Gottesbild einer der großen Weltreligionen oder in einer vagen Gottesvorstellung. Die Kirche ist hier nicht in der Rolle, über richtige oder falsche Hoffnung, begründete oder unbegründete Hoffnung zu entscheiden,⁹⁸⁷ sondern sie hat die Aufgabe und die Chance, religiöse Vorstellungen ihrer Mitmenschen wahrzunehmen und sie ihnen, falls ihnen selbst ihre religiösen Vorstellungen noch gar

⁹⁸⁵ In dem von Otfried Höffe herausgegebenen ‚Lexikon der Ethik‘ nennt Wilhelm Vossenkuhl ‚Hoffnung‘ eine „theologische, geschichtsphilosophische und ethische Kategorie“, die „zwar als Kategorie, nicht aber mit wissenschaftlichen Kriterien präzisierbar ist, da sie sich auf Mögliches, nicht auf Vorhandenes bezieht“. Weiterhin beschreibt er sie allgemein geistesgeschichtlich als „religiöses, psychologisches oder ideologisches Phänomen“, das identisch ist mit „einem bestimmten Glauben, einem Streben oder einer Überzeugung“ und bestimmt von einem Ziel, das realen oder utopischen Charakter haben kann. Hoffnung hat „einen handlungsorientierenden, teleologischen“ Charakter. Forscher deutet an, dass Hoffnung und Ethik in einem dialektischen Verhältnis stehen. Hoffnung ist einerseits Antrieb, andererseits allerdings auch als Folge sittlich guten Handelns. W. Vossenkuhl: Artikel Hoffnung, in: O. Höffe (Hrsg.): Lexikon der Ethik 1997, S. 133f.

⁹⁸⁶ Dies sei gegen Richard Rorty eingewendet, der anstelle eines Diskurses über Wahrheit einen pragmatischen Diskurs über die Gestaltung der Welt fordert. R. Rorty: Hoffnung statt Erkenntnis. 1994.

⁹⁸⁷ Moltmann formulierte um 1960 herum, dass Hoffnung ohne den expliziten Bezug auf christliches Denken nicht die Bedeutung von Hoffnung haben kann. „Ohne die Christuserkenntnis des Glaubens wird die Hoffnung zur Utopie, die sich in leere Luft streckt.“ J. Moltmann: Theologie der Hoffnung 1965, S. 16.

nicht präsent sind, bewusst zu machen. Und die Kirche hat die Aufgabe, eigene religiöse Vorstellungen zu vermitteln und Stellung zu beziehen.⁹⁸⁸ Dabei braucht sie den Bezug auf menschliche Lebenskontexte. Die semantische Fülle der Hoffnungsvorstellungen der Gesprächspartner in den Interviews macht deutlich, dass das christliche Reden über Hoffnung die Farben weltlichen Redens über Hoffnung braucht, um die Hoffnungsbotschaft vom Mensch gewordenen Gott zu verkündigen. Die Kirche kann und soll in einem solchen Gespräch über die Hoffnung den eschatologischen Aspekt christlicher Hoffnung als Frage des Woher und des Wohin menschlichen Seins einbringen, den Glauben daran, dass Gott dem menschlichen Sein Sinn gibt und es trägt, auch da, wo das Nichts das menschliche Sein bedroht, auch im Angesicht des Todes. Denn es „entzündet sich Hoffnung ... mitten unter der Macht des Negativen.“⁹⁸⁹

Die Kirche muss respektieren, dass Menschen letzte Sinnfragen unterschiedlich und auch unabhängig von christlicher Tradition beantworten und beantworten wollen. Die Kirche muss, wenn es zu einem Gespräch zwischen ihr und der nichtkirchlichen Gesellschaft über Hoffnung kommt, die zum Ausdruck gebrachte Hoffnung ihrer nichtchristlichen Gesprächspartner als religiöse Lebenshaltung verstehen und schätzen. Dann wird es in einem Gespräch über Hoffnung als der Frage nach dem letzten und großen Sinn menschlichen Lebens um einen Austausch menschlicher Hoffnungen gehen.

6.5 Die christliche Rede von der Auferstehung steht im Zusammenhang der Wertschätzung von Menschen füreinander

In den Interviews kam zur Sprache, dass die Frage „Was kommt nach dem Tode?“ zusammenhängt mit der Frage nach den Lebensumständen in der letzten Lebenszeit.

⁹⁸⁸ W. Schüßler beschreibt Tillichs Klärung des Unterschiedes zwischen Religionsphilosophie und Theologie: „Der theologische Standpunkt hingegen bezieht Stellung, ja muß Stellung beziehen, da für den einzelnen Menschen immer nur ein Heilsweg konkret werden kann.“ W. Schüßler: Paul Tillich 1997, S. 77.

⁹⁸⁹ J. Moltmann: Jürgen Moltmann im Gespräch mit Ernst Bloch 1976, S. 61.

Für die Kirche bedeutet dies, dass sie nicht überzeugend über Auferstehungshoffnung reden kann, ohne die Hoffnung auf ein würdiges Leben in dieser Welt zu thematisieren. Die Auferstehungsbotschaft ist ohne ein Interesse der Kirche an sozialen Fragen nicht verständlich und nicht relevant. Da unbedingte Hoffnung sich auch in alltäglichen Hoffnungen manifestiert, muss der Zusammenhang zwischen letzter Hoffnung und alltäglicher Hoffnung deutlich werden. Es muss, in christlicher Sprache gesprochen, der Zusammenhang zwischen der großen, letzten Hoffnung auf die Überwindung des Todes durch Gott und den Alltagshoffnungen anschaulich werden, damit die christliche Hoffnung als umfassende Lebens- und Glaubenshoffnung relevant wird.

„Religiöse Bedeutung von Hoffnung, das wäre, daß trotz all dieser Schwierigkeiten alles irgendwie wieder zurecht käme, daß nach einer Krise alles irgendwie gut weiterginge. Daß sich sozusagen das Humane in der Welt durchhalten würde, daß ...

Daß sich eine Richtung durchhielte, daß wir mit kranken Menschen, mit alten Menschen würdig umgehen könnten. Daß es so etwas wie einen guten Weltgeist gäbe, der sich trotz allem durchsetzen würde. So ein Prinzip Hoffnung. Vielleicht glaube ich an so etwas und andere auch, ohne daß sie es bewußt haben. Sonst könnten wir doch alle nur noch unseren Job machen und damit basta.“⁹⁹⁰

Christliche Auferstehungshoffnung ist nach Bonhoeffer nicht nur eine Hoffnung, die sich jenseits der Todesgrenze ansiedelt, sondern sie ist auf das Diesseits bezogen. Christus „fasst“ den Menschen in der Mitte seines Lebens. Auferstehungshoffnung verweist den Menschen auf die Erde⁹⁹¹. „Nur wenn man die Erde so liebt, daß mit ihr alles verloren und zu Ende zu sein scheint, darf man an die Auferstehung der Toten glauben.“⁹⁹² Auch Moltmann spricht von der Auferstehungshoffnung als der Verheißung, die den Widerspruch gegen schlechte Wirklichkeiten ermöglicht und nicht

⁹⁹⁰ x24

⁹⁹¹ „Die christliche Auferstehungshoffnung unterscheidet sich von der mythologischen darin, daß sie den Menschen in ganz neuer und gegenüber dem Alten Testament noch verschärfter Weise an sein Leben auf der Erde verweist.“ D. Bonhoeffer: WE S. 178f..

⁹⁹² D. Bonhoeffer: WE S. 88.

mehr erlaubt, „sich mit ihr abzufinden“⁹⁹³. Ebenso betont Rahner, der Christ müsse „seine Hoffnung den Strukturen der Welt einprägen.“⁹⁹⁴

Die Hoffnungen der Befragten stimmen darin mit christlicher Auferstehungshoffnung überein, dass sie in Beziehung zu den Lebensbedingungen der Menschen stehen. Denn nur da kann von Auferstehung geredet werden, wo das Leben vor dem Tod ein Thema ist. Für Sterbende und für diejenigen, die professionell mit ihnen umgehen müssen, ist es entscheidend wichtig, dass über das weltliche Leben hinausgehende Hoffnung inhaltlich im Zusammenhang mit diesseitigen Erfahrungen steht. „*Wo immer diese todkranken Frauen hier hingehen. Sie gehen gelassener, wenn sie hier mit uns gute Erfahrungen machen*“.⁹⁹⁵ Dieser Satz hat eine hermeneutische Dimension für die christliche Theologie. Denn er weist auf das Ausmaß hin, in dem hoffnungsstärkende oder hoffnungszerstörende Erlebnisse Einfluss darauf haben, ob christliche Auferstehungshoffnung als Hoffnung über den Tod hinaus, als Hoffnung darauf, dass der „Tod an der Gegenwart des Geistes Gottes“ endet⁹⁹⁶, verstehbar ist.⁹⁹⁷

⁹⁹³ J. Moltmann: *Theologie der Hoffnung* 1965, S. 203, vgl. auch ders.: *Im Ende – der Anfang*, 2003, S. 100ff.

⁹⁹⁴ K. Rahner: *Zur Theologie der Zukunft* 1971, S. 174.

⁹⁹⁵ h8, vgl. auch G. Sauter: „Daß sich in der abendländischen Theologie die sog. Individualeschatologie und die Sozial- oder Geschichtseschatologie voneinander entfernt haben und häufig in Konkurrenz zueinander traten, rührt sicherlich auch daher daß die Sorge um die Sterbenden und die Frage nach der Zukunft der Menschheit sich im kirchlichen Handeln verselbstständigten.“ *Einführung in die Eschatologie* 1995, S. 198f.

⁹⁹⁶ G. Sauter: *Einführung in die Eschatologie* 1995, S. 194

⁹⁹⁷ Die Beachtung des Zusammenhangs zwischen konkreten Lebenserfahrungen und Glaubensvorstellungen bei dem Thema Hoffnung ist nicht durch die Alternative zwischen einer „Ganztod-Theologie“ oder der Rede von der Unsterblichkeit der Seele entschieden. Dies ist gut an dem Streit um den Neutestamentler Gerd Lüdemann zu verfolgen. Die Streitfrage „War das Grab voll oder leer? Ist Jesu Leichnam verweset oder nicht?“ beinhaltet die Frage, ob der christliche Glaube an die Auferweckung Christi und die sich daran knüpfende Hoffnung Bezug haben zu den konkreten Alltagserfahrungen der Menschen. G. Lüdemann, R. Wischnath: *Der Disput in Fürstenwalde. Streit um die Auferstehung* 1998, S. 71. Sowohl Lüdemann als auch seinem Antipoden Wischnath geht es um die Relevanz Jesu Christi für das menschliche Leben. Beiden geht es darum, dass wir aus der Kraft der Auferweckung Christi „schon diesseits im Angesicht des Todes (heute!) aufstehen und leben sollen. Und

Die Erfahrung von Wertschätzung ist die Bedingung für das Leben und Wachsen von Hoffnungen in den Menschen, sowohl in sozialer Hinsicht als auch in Bezug auf das Hoffen auf ein Jenseits der Todesgrenze. Die christliche Theologie hat mit ihrer Botschaft von der Zuwendung Gottes zum Menschen zu dem Thema Wertschätzung Wichtiges zu sagen. Die Wertschätzung Gottes, die er der Welt und den Menschen unabhängig von aller Leistung entgegen bringt, und auf die sich die christliche Hoffnung gründet, hat ihre Entsprechung in der Nachfolge Christi, in einem wertschätzenden Verhalten von Mensch zu Mensch. Die Wertschätzung anderer Menschen ist Zeichen der Wertschätzung Gottes für den Menschen. Wo aber Menschen niemals solche Zeichen der Wertschätzung erfahren haben, haben sie es schwer an die Liebe Gottes zum Menschen zu glauben.

Das Thema „Wertschätzung“, das mit dem Glauben an Gottes Heilshandeln in der Auferweckung verbunden ist, impliziert auch das sorgfältige Wahrnehmen des Anderen und seiner Lebenskontexte. Die Aussagen über Hoffnung müssen um der Wertschätzung des Anderen willen immer auf seine konkrete Existenz bezogen sein.⁹⁹⁸

diese Hoffnung und Gegenwartsbewahrung sind in der Tat die entscheidende Kontrollfrage für das Verständnis der Auferweckung.“ R. Wischnath ebd. S. 60. Ebenso geht es beiden um die Wirklichkeit der christlichen Glaubenshoffnung über den Tod hinaus. „Ich meine auch, daß es möglich ist, in der Gegenwart Hoffnung zu entwickeln, die Zeit und Raum überschreitet.“ G. Lüdemann ebd. S. 72. Ebenso wird an diesem Streit noch einmal die Fragwürdigkeit der Alternative vom „historischen Jesus“ und „kerygmatischen Christus“ anschaulich. Vgl. dazu u.a. in: J. Roloff: Neues Testament 1977 den Abschnitt: Der Tod Jesu und seine Deutung und G. Theissen; A. Merz: Der historische Jesus - Ein Lehrbuch 1996. Denn auch Lebenserfahrung als gedeutete Erfahrung, also als Glaubenserfahrung muss als eigene, persönliche Lebenserfahrung identifizierbar sein. Der Gedanke, der zentral für den Zusammenhang zwischen diesseitigem Leben und christlicher Glaubenshoffnung, und ebenso für den Zusammenhang zwischen dem historischen Jesus und dem kerygmatischen Christus steht, ist die der Gedanke, dass Identität der Person bei Gott begründet ist. Vgl. u.a. R. Brandt, P. Godzik: Hoffnungsbilder gegen den Tod, in: Vorlagen. 1994, S. 25ff., vgl. auch H. Kuhlmann: Auferstehung von den Toten? 2000, S. 13f. Zentral ist also die Frage, ob es eine Kontinuität in der Identität zwischen den auf das Diesseits und den auf das Jenseits bezogenen Hoffnungen gibt.

⁹⁹⁸ „Wenn man sein ganzes Leben der Faszination und der Disziplin des Denkens gewidmet hat, vergißt man leicht, daß sich die Wirklichkeit nur dem erschließt, der existentiell an ihr teilnimmt. Nur wer in der Situation darinsteht, kann über sie rationale Aussagen machen.“ P. Tillich: GW XIII: Impressionen und Reflexionen S. 489

6.6 Christliche Aufklärung der Aufklärung

Die christliche Hoffnung ermutigt dazu, aus dem Glauben an die Rechtfertigung des Menschen durch Gott heraus, alle Entwicklungen, alles autonome Denken und Entscheiden in unserer Gesellschaft auf ein gelingendes menschliches Leben hin zu befragen.⁹⁹⁹ Diesen Gedanken nennt E. Bethge im Anschluss an Bonhoeffer christliche Aufklärung der Aufklärung.¹⁰⁰⁰ Die christliche Aufklärung der Aufklärung ist von einer solidarischen Zeitgenossenschaft her ein unverzichtbarer Teil eines Dialoges über Hoffnung. Dieser Gedanke soll in einigen Punkten konkretisiert werden.

6.6.1 Die religiöse Bildungsaufgabe der Kirche

Nach W. Gräß hat die Kirche eine religiöse Bildungsaufgabe an der Gesellschaft. Es ist für einen Dialog über Hoffnung hilfreich, Gräßs Vorschlag aufzunehmen. Jedoch müssen dabei auch Gesichtspunkte, die für eine der autonomen Gesellschaft angemessene Übernahme solchen Bildungsauftrages weichenstellend sind, sorgfältig beachtet werden.¹⁰⁰¹

⁹⁹⁹ Die Mündigkeit ist für das christliche Denken „kein Anlass für christliche Polemik und Apologetik“ mehr, sondern sie ist im Zuge der Aufklärung selbst Bestandteil auch des christlichen Bewusstseins. Jedoch wird die aufgeklärte Mündigkeit um ihrer Aufgeklärtheit willen von Christus her beleuchtet. Damit werden nach Bonhoeffer die Anliegen der Aufklärung und die Mündigkeit des Menschen „besser verstanden, als sie sich selbst versteht.“ D. Bonhoeffer: WE S. 174.

¹⁰⁰⁰ E. Bethge: Dietrich Bonhoeffer 1970, S.976. Diesen von Bethge bereits 1964 formulierten Begriff der „Aufklärung über die Aufklärung“ benennt T. Rendtorff 1990 als „neues Thema“, das sich heute im Umgang mit der Aufklärung für die Theologie und die christlichen Kirchen herausbilde und schreibt den Kirchen „die Rolle einer Stellvertretung für den ‚Geist der Freiheit‘“ zu. T. Rendtorff: Epoche in der Geschichte des Christentums 1990, S. 460.

Nach W. Schüßler fordert auch Tillich zur Überwindung der Probleme der Moderne eine „Aufklärung über die Aufklärung“. W. Schüßler: Paul Tillich 1997, S. 116.

¹⁰⁰¹ Gräß selbst beachtet zum Beispiel nicht genügend die Gefahr der Vereinnahmung durch ein unreflektiertes pädagogisches Verhalten, wodurch jeder Dialog mit der säkularen Welt vereitelt werden würde. Auch bestimmt er das christliche Verständnis von Hoffnung ausschließlich kontrafaktisch. Er

Zu einer Bildungsaufgabe der Kirche an der säkularen Gesellschaft gehört es, deutlich zu machen, dass Religiosität ein unverzichtbarer Teil menschlichen Lebens ist. Dies betrifft auch das Thema ‚Hoffnung‘. Gerade in Hinblick auf die Hoffnung hat der christliche Glaube eine wichtige Aufklärungsaufgabe zu leisten. Wenn die Kirche zum Beispiel wahrnimmt, wie groß die Bedeutung ist, die die befragten Krankenhausmitarbeiter der Hoffnung für den Krankheitsprozess und den Gesundungsprozess eines Menschen zuschreiben - „Pah, ich sage Ihnen, da stecken ungeahnte Möglichkeiten“¹⁰⁰² - so weiß sie vom christlichen Glauben her auch, dass Hoffnung, wenn sie auf ein psychosomatisches Funktional reduziert wird, keinen Sinn macht, sondern erst dann, wenn über das Ziel der Hoffnungen, über das Woher und Wohin der Hoffnung nachgedacht wird. Die Kirche weiß, dass das Wort Hoffnung erst durch seine Ausrichtung auf einen Sinngrund Sinn macht. Dieses Wissen kann sie durch Fragen nach dem Woher und nach den Zielen von Hoffnungen sichtbar machen.¹⁰⁰³

zitiert Röm. 8,24 „Wir sind zwar gerettet, doch auf Hoffnung. Die Hoffnung aber, die man sieht, ist nicht Hoffnung; denn wie kann man hoffen auf das, was man sieht?“ Die Theologie ermöglicht nach Gräß durch ihren Verweis auf einen letzten, umfassenden Seins- und Sinngrund die Annahme, dass „die sinnwidrigen Züge, die die Welt immer wieder zu erfahren gibt“, in der Durchsetzung der umfassenden Sinnrealität überwunden werden. (W. Gräß: Religion in der Alltagskultur 1997, S. 41f) Aber er nimmt nicht wahr, dass alltägliche, ‚irdische‘ Hoffnungen zwar nicht Ersatz wohl aber Symbol und Gleichnis für die allumfassende Hoffnung menschlichen Lebens sind. Die Gefahr einer solchen Beschränkung des Verständnisses von Hoffnung ist (in Überzeichnung von Joh. 20,24) sozusagen eine Zwei-Klassen-Gesellschaft in Hinblick auf Religiosität, die einerseits aus denen besteht, die Konkretion menschlichen Lebens brauchen, um Hoffnungen zu haben und andererseits aus denen, die ohne Bezug auf das wirkliche Leben in der Lage sind, die großen Sinnfragen des menschlichen Lebens zu beantworten.

¹⁰⁰² a1

¹⁰⁰³ Vgl. zu einer Bildungsaufgabe der Kirche auch W. Sparn: „Die pädagogische Absicht der theologischen Rede von Religion muß es sein, eine möglichst umfassende religiöse Wahrnehmungsfähigkeit auszubilden und dadurch eine so extensive wie orientierte religiöse Lernfähigkeit vorzubereiten. ... Die hermeneutische Erwartung, die sich mit der theologischen Arbeit am Religionsbegriff verbindet, ist, daß diese die sich selbst erneuernde Fülle religiöser Praxis nicht behindert, sondern fördert, d.h. christliche Kommunikation, welche die Alternative von steriler Richtigkeit und wuchernder Beliebigkeit in die Verständigung über religiöse Verbindlichkeit aufhebt.“ W. Sparn: Religion 1990, S. 109.

Zu der Frage einer religiösen Bildungsaufgabe der Kirche gehört auch der Gedanke Bonhoeffers, die Welt müsse aus dem einlinigen Denken herausgerissen werden. „Welch eine Befreiung ist es, denken zu können und in Gedanken die Mehrdimensionalität aufrechtzuerhalten.“¹⁰⁰⁴ In den Gesprächen mit Krankenhausmitarbeitern über Hoffnung deutet sich solche Befreiung aus Einlinigkeit zum Beispiel darin an, dass die Bedeutungsreduktion sichtbar wird, die der Begriff Hoffnung durch eine Begrenzung auf körperliche Heilung und körperliches Überleben erfährt. Solches Aufmerken auf die somatische Reduktion des Wortes Hoffnung im Gesundheitsbereich sollte die Kirche stärken und die Sinndimension von Hoffnung klarer sichtbar machen.

Bildung, die bevormundet, ist für einen Dialog zwischen Kirche und säkularer Gesellschaft über Religion jedoch nicht förderlich. Um einer die Welt vereinnahmenden Tendenz religiöser Bildung durch die Kirche vorzubeugen, sei mit Dierken und Luhmann darauf verwiesen, dass Bildung immer als Begegnung geschieht, sie darum immer gegenseitig ist. Wenn die Kirche sich dieser Gegenseitigkeit nicht bewusst ist, wird sie für die nichtkirchliche Gesellschaft keine Gesprächspartnerin sein. Das Christentum kann den Bedeutungsreichtum des Wortes Hoffnung in der Begegnung mit säkularen Menschen, für die Hoffnung ebenfalls ein zentraler religiöser Begriff ist, erweitern.

6.6.2 Hoffnung und Menschenbild

Christliche Hoffnung ist mit einem christlichen Menschenbild verbunden, mit dem Bild des von Gott angenommenen Menschen. Das christliche Menschenbild stellt ein Menschenbild, das den Wert eines Menschen daran bemisst, was er leistet, wie nützlich er ist, wie gesund oder gesundheitsfähig, in Frage.

Ein Menschenbild, das sich an christlicher Hoffnung orientiert, schreibt zum Beispiel den Alten, Kranken, Schwachen und Nutzlosen Wert und Würde zu. „*Bei der Visite komme ich in ein Zimmer. Und da liegt ein alter Mann, hat sich wieder einmal bloß*

¹⁰⁰⁴ D. Bonhoeffer: WE S. 162, vgl. auch die Bearbeitung des Themas in H. Markuse: Der eindimensionale Mensch 1994.

gestrampelt, schaut einen mit glasigen Augen an, hat sich die Windel runtergerissen. Aber manchmal gelingt es mir zu denken: Das ist nicht alles. Dieser war einmal ein junger kräftiger Mann. Die Vorstellung, dass er einmal so enden würde, wäre für ihn unvorstellbar gewesen. Nie wieder können wir ihn zu einem Menschen machen, wie er mal war. Aber wir können ihn waschen und zudecken. All seine Würde hat er jetzt durch uns und unsere Überzeugung, dass er was wert ist. Das ist ja wohl auch in etwa christlich, oder? Aber ich denke, das ist einfach human.“¹⁰⁰⁵

Ein Menschenbild, das sich an christlicher Hoffnung orientiert, ermöglicht einem Menschen angesichts einer medizinisch aussichtslosen lebensbedrohenden Krankheit einen anderen Weg zu gehen, als nach jedem Überlebensstrohalm zu greifen, weil es das menschliche Leben in Gott aufgehoben weiß. Ein an christlicher Hoffnung orientiertes Menschenbild zeigt einen Menschen, der sein Leben immer wieder mutig beginnen und verändern kann, wie alt, wie enttäuscht oder schuldig er sein mag, weil er durch Gottes Annahme immer wieder einen neuen hoffnungsvollen Anfang machen kann. Die Philosophin Hannah Arendt bringt diesen Gedanken, bei dem sie sich auf die christliche Botschaft bezieht, wunderbar in ihrer Rede von der „Geburtlichkeit“ des Menschen zum Ausdruck.¹⁰⁰⁶

6.6.3 Christliche Religionskritik

Auch christliche Religionskritik ist ein Thema christlicher Aufklärung an der Aufklärung. Sie soll die oftmals versteckten, religiösen Anteile ethischer Positionen und Entscheidungen ins Bewusstsein bringen.¹⁰⁰⁷ Sie kann also darauf aufmerksam machen, wie sehr Wertentscheidungen religiös beeinflusst sind.

„Hat Hoffnung für Sie auch religiöse Bedeutung?“- „Hm. Darüber habe ich noch nicht nachgedacht. Für Patienten ist das wahrscheinlich wichtig, gerade für die, für die die Hoffnung auf Heilung vorbei ist. Aber ich ...Obwohl das ja Quatsch ist. Das kann ja für

¹⁰⁰⁵ z5

¹⁰⁰⁶ H. Arendt: Vita Activa oder Vom tätigen Leben 1994, S. 242f.

¹⁰⁰⁷ Vgl. W. Härle: Am selben Strang? 2000, S.30ff.

mich selbst auch mal zutreffen. Unbewusst ist da wohl so etwas. Das hat auch mit Zukunft zu tun, was aus uns Menschen und der Welt wird.“¹⁰⁰⁸

Besonders kann sie darauf aufmerksam machen, wenn ethische Positionen sich ihre Autorität in Missbrauch von religiösen Gefühlen und in Missbrauch menschlicher Hoffnungen sichern wollen. Insofern hat christliches Denken eine religionskritisch-wachsame Aufgabe in Hinblick auf das Thema Hoffnung.

6.6.4 Freiheit und Verantwortung - das befreite Gewissen

Oft ist das Thema Schuld drängend für Menschen, die mit ihrem beruflichen Handeln alltäglich große Auswirkungen auf die Gesundheit der Patienten, ja oftmals Auswirkungen auf Tod oder Leben haben.

„Also, ich habe eigentlich immer ein schlechtes Gewissen. Wir Pflegeleute haben ja einen Anspruch an uns selbst, dass wir gut arbeiten wollen und die Patienten gut versorgen wollen. Aber das klappt nur noch selten.“¹⁰⁰⁹

„Und dann eben der Druck, was falsch zu machen oder was zu vergessen. Und da hat man dann die Schuld. Oder die falsche Entscheidung zu treffen. Jemanden reanimieren, weil man denkt, er könnte und sollte noch leben, und der liegt dann hinterher im Koma.“¹⁰¹⁰

Hier hat die christliche Ethik einen wertvollen Beitrag zum ethischen Diskurs zu leisten, nämlich das ethische Denken aus dem christlichen Gewissen heraus, das in der Bindung an Christus von Schuld befreit und dadurch immer wieder zu einem verantwortungsvollen Urteilen ermutigt.¹⁰¹¹ Oft entwickeln Krankenhausmitarbeiter aus

¹⁰⁰⁸ z3

¹⁰⁰⁹ y25

¹⁰¹⁰ t20

¹⁰¹¹Das bedeutet zum Beispiel, im ethischen Diskurs in kritischer Solidarität auf die Begrenzungen menschlichen Handelns, die Grenzen der Machbarkeit aufmerksam zu machen, die sich aus der Bezogenheit auf Gott ergeben. Die Grenzende Machbarkeit sind gerade in Hinblick auf die High-tech-Medizin ein wichtiges Thema.

moralischer Überforderung heraus die Abwehrstrategie, Schuld und Verantwortung generell zu leugnen. Der christliche Glaube ermöglicht eine realistische Selbst- und Fremdwahrnehmung, weil er glaubt und weiß, dass eine schuldhafte Existenz Gottes Liebe nicht ausschließen kann.¹⁰¹²

Ein evangelisches Verständnis von Gewissen bedeutet, dass Menschen sich und ihr Handeln auf Verantwortung hin reflektieren. Das heißt: Im Gewissen findet diejenige Auseinandersetzung statt, aus der Handlungsoptionen entstehen.¹⁰¹³ Damit betrifft der Gewissensbegriff nicht nur den inneren Dialog mit sich selbst, sondern auch den Dialog in Gruppen und Institutionen.¹⁰¹⁴ Wenn man den ethischen Diskurs in Teams oder Arbeitsgruppen verschiedenster Art als Gewissensbildung betrachtet, dann ist gerade dort die christliche Rede vom befreiten Gewissen von hoher Brisanz. ‚Christliche Aufklärung‘ aus christlicher Hoffnung heraus sollte anschaulich machen, was ein durch Christus befreites Gewissen ist, und wie hilfreich für das ethische Entscheiden ein christlich verstandenes Abwägen zwischen Freiheit und Verantwortung ist.¹⁰¹⁵

Vgl. auch H.-M. Gutmann: „Der Lebensweg der christlichen Freiheit entspricht (also) nicht den Stufen moralischer Entwicklungsschemata, die heute die Phantasie mancher religionspädagogischer Theoretiker beflügelt.“ H.-M. Gutmann: Ich bin's nicht 1999, S. 235.

¹⁰¹² D. Stollberg: Wahrnehmen und Annehmen 1978, S. 83.

¹⁰¹³ Vgl. dazu die Explikation des Begriffes „Identitätsmangement“, die U. Barth in Reflexion der Positionen von Erving Goffmann und Lothar Krappmann vorlegt. U. Barth: Dimensionen des Religionsbegriffs 2002, S. 63f.

¹⁰¹⁴ Vgl. C. Frey: Theologische Ethik 1990, S. 224f. Zur Erläuterung seines Gedankens, Gewissensbildung geschehe gerade auch im Diskurs einer Gruppe oder Institution, verweist Frey auf Bonhoeffers auf die Gemeinschaft bezogenes Denken. „Christus als Gemeinde existierend“. Siehe dazu . z.B. D. Bonhoeffer: Sanctorum Communio 1986, S. 127.

¹⁰¹⁵ H. Luther weist auf die welttranszendierende Funktion der Religion hin. Religion schafft für die Selbstbeurteilung eine Distanz zur Welt, weil sie sich anderen Instanzen gegenüber verantwortlich weiß. Dadurch führt sie zur Erfahrung der Freiheit von der Abhängigkeit von Gesellschaft. H. Luther: Religion und Alltag 1992, S. 34f. Auch T. Pröpper spricht von einem positiven Verhältnis von autonomer Ethik und christlichem Glauben. T. Pröpper: Autonomie und Solidarität 1995, S. 106.

Für den Christen entspringt Lebenshoffnung aus der Befreiung, dass Schuld vergeben wird.¹⁰¹⁶ Im ethischen Diskurs kann christliches Denken, christlicher Glaube deutlich machen, dass auch in ethisch komplizierten Situationen, in Dilemmasituationen, auch unter der Erwartung, in jedem Fall so oder so schuldig zu werden, ein verantwortliches und mutiges Entscheiden und Handeln möglich ist. Christliche Hoffnung, die sich zum Beispiel in der die Bitte des Vaterunser „Und vergib uns unsere Schuld wie auch wir vergeben unseren Schuldigern“ ausdrückt, kann auf deren Bedeutung für eine konstruktive Fehlerkultur im Krankenhaus hinweisen.

6.6.5 Christlich verstandene Autonomie

Ein Thema christlicher Aufklärung ist das christliche Verständnis von Autonomie. In einer christlichen Haltung zur Autonomie des Menschen geht es um mehr als um die Respektierung vorhandener Mündigkeit. Autonomie gehört seit der Aufklärung zwar zu unserem Menschenbild. Aber das ist lediglich eine ethische Zuschreibung und sagt noch nichts über die faktische Autonomie der Menschen in ihren konkreten Lebensvollzügen aus, die der Zieldefinition einer autonomen Entscheidungsfähigkeit bei weitem noch nicht entspricht. Hoffnung fragt nach dem, was noch nicht ist aber was werden soll. Sie fragt nach den Möglichkeiten des Menschen, sein Leben mündig zu gestalten. Die christliche Hoffnung auf den faktisch mündigen Menschen ist eine Zielvorstellung, die aus Gottes Wirklichkeit kommt. Aus Gottes Wirklichkeit hat christliche Hoffnung Wirkkraft. Darum ist sie Teil der Lebenswirklichkeit.

Nach Bethge gehören in Bonhoeffers letzter theologischer Entwicklung Mündigkeit und Menschlichkeit zusammen.¹⁰¹⁷ Mündigkeit zu fördern bedeutet Menschlichkeit zu fördern. Menschlichkeit zu fördern, bedeutet dann wiederum, die Mündigkeit der Menschen zu fördern. Christlich verstandene Mündigkeit zu fördern, bedeutet, die Menschen darin zu fördern, sich im Kontext verschiedener Interessen und Werte orientieren zu können. Christlich verstandene Mündigkeit bedeutet die Emanzipation

¹⁰¹⁶ Vgl. Paul Ricoeur: Die Freiheit im Licht der Hoffnung 1973, S. 216ff. Ricoeur weist darauf hin, dass die Versöhnung von Freiheit und Natur eine erhoffte ist, die auf Transzendenz ausgerichtet ist.

¹⁰¹⁷ E. Bethge: Dietrich Bonhoeffer 1970, S. 976.

von Normen, die der Reflexion in einem ‚offenen‘ Diskurs über menschliche Verantwortung nicht standhalten. Mündigkeit fördern geschieht ganz entscheidend durch Ermutigung, durch Ernstnehmen und Wertschätzen des Anderen. Mündigkeit fördern heißt nicht nur, für die ‚Unmündigen‘ zu sprechen. Es heißt vor allem, die ‚Unmündigen‘ selber zum Sprechen zu ermutigen. Wenn wir Mündigsein wörtlich als ‚sprachfähig sein‘ verstehen, so betont dies das Thema Sprache, weil andere durch Sprache entweder zur Mündigkeit ermutigt oder bevormundet und vereinnahmt werden können.¹⁰¹⁸ In Anlehnung an Bonhoeffers Anliegen der Interpretation in einer mündigen Welt geht es in dem Dialog mit der Welt um das Gespräch mit der Welt, die zur Mündigkeit berufen ist. Mündigkeit ist also als Menschenrecht und als Hoffnungswort zu verstehen. Das ‚zur Mündigkeit berufen‘ schließt die Christen ein, sofern sie angesichts des Dialogs mit der säkularen Welt sprachlich wachsen müssen.

6.7 Sprache, die Mündigkeit fördert

In dem Dialog über die Hoffnungen der Menschen spielt die Sprache eine entscheidende Rolle. Bonhoeffer fordert für die Begegnung mit der mündigen Welt eine dienende Sprache. Auf die Frage danach, wem die Sprache der Kirche dienen solle, soll in Bezug auf die Interviews mit Krankenhausmitarbeitern und in Konsequenz theologischer Reflexion gesagt werden, dass die kirchliche Sprache in einem Dialog mit der nichtkirchlichen Gesellschaft um Gottes willen einerseits der Mündigkeit der am Gespräch beteiligten Menschen und andererseits dem christlichen Verständnis von Hoffnung dienen soll. Eine dienende Sprache der Kirche als Konsequenz der Achtung der Mündigkeit des heutigen Menschen und in der Verheißung christlicher Hoffnung wird sich darin qualifizieren, dass sie eine wertschätzende Sprache ist.¹⁰¹⁹

¹⁰¹⁸ Im ethischen Diskurs und besonders im Gesundheitswesen, in der die geschlechtliche Aufteilung von beruflichen Positionen oft deutlich geschlechtliche Machtstrukturen widerspiegeln, wie in der traditionsreichen Auseinandersetzung zwischen Pflege und Medizin, ist es zum Beispiel besonders von Bedeutung, auf Mündigkeit und Sprachfähigkeit von Frauen zu achten.

¹⁰¹⁹ Vgl. Stollbergs Ausführungen über Sprache und Verhalten christlicher Seelsorge: „Seelsorge, die sich als Hilfe zur Freiheit versteht, sollte bei aller Klarheit der Beziehungsstruktur ... etwas von jener

Wertschätzung im Gespräch explizit über das Thema Hoffnung bedeutet, sich dessen bewusst zu sein, dass alle Menschen Hoffnungen für ihr Leben haben und von der Frage des Lebenssinns betroffen sind, welcher sozialen Schicht oder welcher kulturellen Prägung auch immer sie angehören.¹⁰²⁰ Das schließt eine energische Auseinandersetzung über die Inhalte menschlicher Hoffnungen ein. Sprache formt sich in der Spannung zwischen Akzeptanz und Diskriminierung, Entmutigung und Ermutigung. Sprachliche Interaktion, das Spiel um Verstehen und Nichtverstehen, hat immer mit der Einordnung in ein Macht- und Herrschaftssystem zu tun. Hier fordern die Gedanken von Habermas zum kommunikativen Handeln und zur Diskursethik nach wie vor ein ‚kommunikations-ethisches‘ Nachdenken heraus.¹⁰²¹

Das Thema einer wertschätzenden Sprache beginnt bereits dort, wo Menschen in Diskurse einbezogen oder ausgeschlossen werden. Eine wertschätzende Sprache der Kirche erweist sich darin, nichtkirchliche Menschen in den Diskurs über Hoffnung einzubeziehen und ihre Äußerungen als religiöse Äußerungen über den Sinn des Lebens zu achten. Es ist Aufgabe der Kirche, einen Dialog über Hoffnung zu fördern und Menschen auf der Grundlage der Rechtfertigung durch Jesus Christus sprachlich zu ermutigen, ihren Weg bei der anspruchsvollen Wertorientierung heutigen Lebens zu finden, mit ihnen Hoffnungen für das persönliche Leben und für das Leben der

freilassenden Kenosis Gottes, die auf jeden Herrschaftsanspruch und Dirigismus verzichtet, in Wort und Verhalten bezeugen.“ D. Stollberg: Wahrnehmen und Annehmen 1978, S. 149.,

¹⁰²⁰ Das Problem Sprache kann am Beispiel der ethischen Herausforderungen im Gesundheitswesen anschaulich gemacht werden. Menschen reden entsprechend ihrer unterschiedlichen sozialen Lebenssituation in unterschiedlichen Sprachen. Aber sie alle sind dazu gezwungen, ethische Entscheidungen zu fällen. Dies gewinnt im Krankenhausalltag, auch für Patienten, zunehmend an Bedeutung, wenn angesichts der Überlegungen über alternative Finanzierungssysteme im Gesundheitsbereich die Eigenverantwortung der Patienten zunehmen wird. Auch ein VW-Arbeiter am Fließband, auch eine Küchenhilfe aus einem Großbetrieb ist mit Problemen des Entscheidens über Medizin am Lebensende oder anderen Themen der Hightech-Medizin konfrontiert. Wer einmal die Bemühungen (manchmal auch die Nichtbemühungen) von Ärzten und Ärztinnen um eine angemessene Sprachebene bei der Aufklärung von Patienten oder in Visiten beobachten konnte, weiß, wie sehr das Thema Sprache im Krankenhaus mit Herrschaft einerseits und Ermutigung andererseits verbunden ist.

¹⁰²¹ Vgl. J. Habermas: Nachmetaphysisches Denken 1988, bes. S. 63-149 und ders.: Erläuterungen zur Diskursethik, 1991.

Menschen überhaupt auszutauschen. Das Gespräch mit nicht-kirchlichen Menschen sollte einige Grundregeln des Gespräches beachten.

1. Dem Reden und Urteilen sollte ein Hinhören vorausgehen.
2. Der Dialog über Werte setzt die Achtung vor der Autonomie und damit die Wertschätzung der Person des oder der Anderen voraus.¹⁰²² Der Gesprächspartner darf nicht zum Objekt theoretischen Urteilens gemacht werden. In einem Dialog über Hoffnung wird dies darin konkret, dass die Worte und Bilder des Anderen zu Hilfe genommen werden, um eigene Gedanken und Überzeugungen auszudrücken. Außerdem wird die Bereitschaft des Anderen, über seine eigenen persönlichen Hoffnungen Auskunft zu geben durch eine Antwort wertgeschätzt, in der das eigene Reden über Hoffnung zu der eigenen lebensgeschichtlichen Konkretion in Beziehung gesetzt wird. Es soll ein Beispiel aus den Interviews genannt werden. Auf die Frage, ob Hoffnung für sie religiöse Bedeutung habe, äußert eine Ärztin die Frage: „*Wo bin ich eigentlich verankert?*“¹⁰²³ Der kirchliche Gesprächspartner könnte zurückmelden, wie aufschlussreich und hilfreich er dieses Bild des Ankers empfindet. Und er könnte fragen: „Ja, können Sie das sagen, wo Sie verankert sind?“ Er könnte neben die Antwort der Befragten die eigene Antwort auf die Frage nach der geistigen Verankerung, die sich auf den christlichen Glauben bezieht, stellen. Es könnte deutlich werden, was Verankerung im christlichen Glauben bedeutet, dass nämlich ein Mensch den Grund für und die Antwort auf seine existentiellen Fragen im christlichen Glauben findet. Der kirchliche Gesprächspartner könnte die Ärztin danach fragen, welche Hoffnungen aus ihrer Verankerung für sie fließen. Der kirchliche Gesprächspartner könnte die mit dem christlichen Glauben verbundenen Hoffnungen und Zweifel in Bezug auf sein persönliches Leben schildern. Erst dann, wenn das Thema ‚Hoffnung‘ Bezug zum persönlichen Lebenskontext bekommt, dies

¹⁰²² Für die Kommunikation in der Seelsorge und auch in anderen Handlungsfeldern der praktischen Theologie gilt gegenwärtig oftmals E. Levinas als Impulsgeber. Vgl. z.B. H. Luther: Religion und Alltag 1992, S. 74ff. Ebenso beziehen sich auch medizinethische Reflexionen des Arzt-Patienten-Verhältnisses auf E. Levinas. Vgl. z.B. K. Dörner: Der gute Arzt 2001, S. 35ff. Levinas ist für Dörner, ähnlich wie für Luther, deshalb interessant, weil er menschliches Sein per se als ethisch zu denkendes Sein beschreibt, in dem der Ansatz des Denkens und Verstehens konsequent jeweils beim Anderen liegt.

¹⁰²³ z2

wird an dem Bild von der Verankerung beispielhaft deutlich, wird es existentiell relevant. Erst in der Erzählung christlichen Glaubens in konkreten Lebenshoffnungen wird christliche Identität sichtbar. Insofern formt sich christliche Identität in der Begegnung mit dem anderen.

3. Ein Gespräch über Hoffnung ist immer auch ein Gespräch über Sinn und damit über Werte. In den Interviews zum Beispiel tauchte das Thema Hoffnung - Hoffnungslosigkeit in ethischen Konfliktsituationen auf. Ethische Konfliktsituationen sind mit Erwartungen und Enttäuschungen, mit Schuldgefühlen und mit Scheitern verbunden. Damit bewegt sich ein Gespräch über Hoffnung in einem komplexen emotionalen Bereich. Die hochgradige emotionale Betroffenheit von Gesprächspartnern in Konfliktsituationen muss präsent sein. Wenn Menschen sich auf moralischem Feld bewegen, das sie als ein Konfliktfeld widerstreitender gesellschaftlicher oder religiöser Werte erleben, so wie es z.B. im Gesundheitsbereich in Fragen des Therapieverzichts oder bei den Diskussionen um Sterbehilfe der Fall ist, ist ihre Auseinandersetzung mit diesem Konfliktfeld oft mit Gefühlen von Unsicherheit und mit Schuldgefühlen verbunden.¹⁰²⁴ Dies gilt auch für Menschen in ethischen Dilemmasituationen. Die Frage nach den persönlichen Urteilkriterien für ein ‚richtiges‘ Handeln bewegt sich nie nur auf der kognitiven sondern immer auch auf der emotionalen Ebene und hat mit grundlegenden Selbstwertgefühlen und Verletzlichkeiten der jeweiligen Person zu tun. Da Hoffnung immer mit Werten zu tun hat, sollte der Rahmen für Gespräche, die sich in moralischen Konfliktfeldern bewegen, sorgfältig und schützend gestaltet werden. Ein Gespräch, sei es ein Zweiergespräch oder ein Gruppendiskurs, wird sprachlich und atmosphärisch durch das Menschenbild der an ihm beteiligten Gesprächspartner bestimmt. Ein christliches Menschenbild, das durch den Glauben an die Rechtfertigung des Menschen durch Gott in Christus bestimmt ist, der Glaube an die

¹⁰²⁴ Vgl. dazu K.-H. Wehkamp, H. Keitel, H. Hildebrandt: Ärztliche Entscheidungen am Lebensende 1997, S.160-163.

Vergebung von Schuld, bildet die Basis für alles christliche Reden über Hoffnung.¹⁰²⁵

6.8 Hoffnung und gelingendes Leben

Den Anknüpfungspunkt für das Gespräch mit der nicht-christlichen Welt über Hoffnung soll nicht im Negativen und Scheitern gesucht werden, sondern in der Freude, am Gelingen.¹⁰²⁶ Christliche Hoffnung ist nicht nur die kontrafaktische Hoffnung, dass angesichts von Leid und Ungerechtigkeit wir dennoch auf Gott hoffen können. Die Ermöglichung der Hoffnung von Gott her ist sein Handeln in Jesus Christus. Christliche Hoffnung hat mit gelingendem, mit sinnvollem Leben zu tun. „Niemals hat Jesus die Gesundheit, die Kraft, das Glück eines Menschen an sich in Frage gestellt und wie eine faule Frucht angesehen; warum hätte er sonst Kranke gesund gemacht, Schwachen die Kraft wiedergegeben? Jesus nimmt das ganze irdische Leben für sich und für das Reich Gottes in Anspruch.“¹⁰²⁷ Christliche Hoffnung auf die Auferstehung bedeutet, dass durch die Zusage Gottes zum Menschen der Tod nicht die Macht hat, unser Leben zum Tod und zur Sinnlosigkeit zu verurteilen.

Hoffnung ist zwar nicht zu definieren, jedoch ist sie anschaulich zu machen, denn sie ist eine Kategorie menschlichen Geisteslebens auch außerhalb des christlichen Bereiches,

¹⁰²⁵ Vgl. dazu auch E. Herms: Pastorale Beratung als Vollzug theologischer Anthropologie 1977. Herms reflektiert hier die Bedeutung theologisch-anthropologischer Gedanken für den Kontext von Beratung und Seelsorge.

¹⁰²⁶ Vgl.: D. Bonhoeffer: WE S. 171: „Ich glaube, dass Gott besser geehrt wird, wenn wir das Leben, das er uns gegeben hat, in allen seinen Werten kennen und ausschöpfen und lieben und darum den Schmerz über beeinträchtigte oder verlorene Lebenswerte stark und aufrichtig empfinden.“ Vgl. auch ebd. S. 104. und ebd. S. 141: „Ich möchte von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht an den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten des Menschen sprechen.“

¹⁰²⁷ D. Bonhoeffer: WE, S. 182.

an das das christliche Reden von Hoffnung anknüpfen kann.¹⁰²⁸ Für die christliche Hoffnung gibt es Spuren im Leben, an denen entlang sie ihren Weg finden kann. Die Gespräche mit Pflegenden und Ärzten geben eine Fülle von Bildern und Gleichnissen für gelingendes Leben.

- Der nahe Tod eines Menschen soll nicht schon vor dessen Sterben den sozialen Tod bedeuten.
- Gelingendes Leben hat mit gelingenden Beziehungen zu tun
- mit Würde
- mit Wertschätzung
- mit Identität,
- mit existentieller Wahrheit u.s.w.

Die Vorstellungen oder Erfahrungen von gelingendem Leben sind nicht ein Erweis sondern Veranschaulichung dessen, was christliche Hoffnung beinhaltet. Wenn Hoffnung am Thema ‚gelingendes Lebens‘ anschaulich wird, lässt sich um so einleuchtender das Besondere christlicher Hoffnung als Hoffnung auch angesichts des Scheiterns vermitteln. Denn, um es am Beispiel des Themas ‚Sinn‘ noch einmal zu sagen, auch wenn die Frage nach Sinn oft erst durch erfahrene Sinnlosigkeit zum Vorschein kommt, so muss ein Mensch dennoch eine Vorstellung oder Erfahrung davon haben, was sinnvoll ist, um Dinge als sinnlos zu beurteilen. Die Thematisierung des Gelingens öffnet für ein Gespräch über das Scheitern. Erst auf dem Hintergrund der Vorstellungen eines gelingenden Lebens und dem Wunsch danach kann ein Heilwerden durch die Rechtfertigung Gottes verstanden werden. Erst auf dem Hintergrund der Hoffnung gelingendes Leben ist die Hoffnung darauf möglich, dass bei Gott das Ende biologischen Lebens (das zum Beispiel im Verständnis heutiger Medizin nach wie vor der Inbegriff von Scheitern schlechthin ist) nicht das Ende eines gelingenden Lebens ist. Erst auf dem Hintergrund, dass ein Mensch in seiner Schönheit und Güte geliebt ist, kann es die Vorstellung geben, dass er auch in seiner Schuld gerechtfertigt ist. Gerade

¹⁰²⁸ Vgl. M. Forschner: „Hoffnung ist eine theologische, geschichtsphilosophische u.e. Kategorie, die zwar als Kategorie, nicht aber mit wissenschaftlichen Kriterien präzisierbar ist, da sie sich auf Möglichen, nicht auf vorhandenes bezieht“. M. Forschner: Artikel „Hoffnung“ 1997, S.133.

hier, in der Bezogenheit theologischen Redens auf konkrete Erfahrung, hat K. Barths hermeneutisches Modell des Ja vor dem Nein seine Bedeutung.¹⁰²⁹ In diesem Sinne ist Theologie der Hoffnung nur denkbar als eine Theologie des Glücks.

6.9 Hoffnung zwischen Gestaltungsauftrag und Geborgenheit

„Ich stelle mir aber vor, dass da auch eine Bank ist, wenn man so auf dem Weg ist. Und wenn du müde bist, kannst du dich mal ein bißchen ausruhen.“¹⁰³⁰

Christliche Auferstehungshoffnung meint sowohl den Auftrag zum sozialen Handeln als auch Erlösung und Versöhnung mit Gott, in denen der Mut zur Veränderung und Umgestaltung wurzelt. Christliche Auferstehungshoffnung umfasst die Spannung zwischen ethischem Auftrag und bergendem Zuspruch. Es ist eine wichtige Aufgabe und Chance für die Kirche, das dialektische Verhältnis von Geborgenheit und Emanzipation zu veranschaulichen. Damit Projekte sozialer Gestaltung gelingen können, müssen die aktiv Beteiligten aus einer Hoffnungsquelle schöpfen, die von ihnen nicht nur Veränderung verlangt, sondern ihnen auch einen schützenden Rückbezug gibt. Das dialektische Verhältnis von Emanzipation und Geborgenheit, das ein christliches Hoffnungsverständnis bestimmt, kann mit Hilfe von christlichen und nichtchristlichen Bildern und Theorien unterschiedlich veranschaulicht werden. Zum Beispiel:

Heike Schnoor beschreibt Hoffnung in ihrer Auseinandersetzung mit Ernst Bloch psychoanalytisch als eine dialektische Bewegung zwischen Emanzipation und Geborgenheit, zwischen Progression und Regression. Menschen brauchen für ihre Handlungsfähigkeit im Alltag und für ihr Engagement nicht nur die bewusste Progression auf Zukunft hin sondern auch den Rückbezug in einen Bereich von Sicherheit und Geborgenheit. Ohne die Möglichkeit, sich in Fürsorge und Getragensein

¹⁰²⁹ U. Barth weist darauf hin, dass das Wissen um die Unversöhnlichkeit des Seins theologisch seinen Ort im Rahmen des Bewusstseins der Geschöpflichkeit des Menschen hat. U. Barth: Was ist Religion 1996, S. 553f.

¹⁰³⁰ q 17

zu bergen, kann ein Mensch schwierigen Situationen nicht standhalten, weder in seinem persönlichen Bereich noch in Bezug auf gesellschaftliche Gestaltungen.¹⁰³¹

Ebenfalls sei in Hinblick auf die Reflexion über die Spannung zwischen Emanzipation und Geborgenheit, die sowohl die Frage des ‚Wohin‘ als auch die Frage des ‚Woher‘ stellt, auf die Renaissance des Heimatbegriffes in den letzten Jahren hingewiesen.

Angesichts der Veränderungsprozesse der Moderne mit ihren Ansprüchlichkeiten und Zumutungen an das Lebensgefühl der Menschen geben Will Cremer und Ansgar Klein einen ideengeschichtlichen Überblick über das erneute Auftauchen des Begriffes ‚Heimat‘.¹⁰³²

Bonhoeffer selbst schreibt in seinen Gefängnisbriefen abwechselnd von seinen Gebeten und dann wieder von seinen Bemühungen um eine Auseinandersetzung mit der mündigen Welt. In der Geborgenheit des Glaubens findet er die Kraft zur Auseinandersetzung mit den Ansprüchen der Zeit. Dabei geht es nicht um ein „gottloses Heimweh nach der anderen Welt“, wie Bonhoeffer eine metaphysische Bezogenheit ohne Verantwortung für das weltliche Leben nennt.¹⁰³³ Christlicher Glaube als Arkandisziplin und gesellschaftliches Engagement stehen in seinem Denken in einem dialektischen Verhältnis zueinander. Die soziale Präsenz des Christen in der Welt, seine solidarische Zeitgenossenschaft, wird getragen von der glaubensmäßigen Rückbindung an Gott.

Ein weiteres Beispiel ist die Tradition jüdischen Glaubens, die einerseits in dem Bewusstsein des wandernden Gottesvolkes lebt und andererseits religiöse Identität in der Gewissheit von Gottes Führung sucht. „Das Thema ‚Führung in der Wüste‘ (Noth) verbindet sich eng mit dem Thema ‚Auszug‘. Jahwe ist Israel von seinen Anfängen her bekannt als der mitgehende ‚Hirte Israels‘.“¹⁰³⁴ Damit verbinden sich in der jüdischen Religiosität Herausforderung und Geborgenheit.

¹⁰³¹ H. Schnoor: Psychoanalyse der Hoffnung 1988.

¹⁰³² W. Cremer, A. Klein: Heimat in der Moderne 1990.

¹⁰³³ E. Feil: Die Theologie Dietrich Bonhoeffers 1971, S. 293.

¹⁰³⁴ W. Zimmerli: Grundriß der alttestamentlichen Theologie 1975, S. 18.

Und schließlich sei der letzte Vers des Gesangbuchliedes „Jesus geh voran“ (EKG 391) zitiert:

Ordne unsern Gang, Jesu, lebenslang.
Führst du uns durch raue Wege,
gib uns auch die nötige Pflege,
tu uns nach dem Lauf deine Türe auf.

Hoffnung bewegt sich zwischen den beiden Polen des ‚Woher‘ und ‚Wohin‘. Hoffnung ist Impuls auf Veränderung hin und kommt aus Schutz und Getragenwerden.

Christliches Denken kann in einem Gespräch über Hoffnung dazu beitragen, das dialektische Verhältnis zwischen Gestaltungsauftrag und Geborgenheit bewusst zu machen.

6.10 Hoffnung als Gewissheit des Glaubens

„Ich bin Christin ... Ich spüre sehr genau, daß ich die Hoffnung nicht verlieren muß. Wenn ich die Hoffnung verliere, dann habe ich aufgegeben. Diese Hoffnung ist absolut das Wichtigste. Ohne diese Hoffnung könnte ich die Arbeit hier gar nicht tun.“¹⁰³⁵

Aus der Identität des christlichen Glaubens folgt der offene Dialog mit der Welt, in dem die theologische Identität wiederum immer neu befragt wird. Die Kirche hat den Auftrag, das Eigene der Welt zur Verfügung zu stellen, so wie Gott sich der Welt zur Verfügung gestellt hat.

Identitätssicherung bekommt jeweils dann mehr Gewicht, wenn die Identität bedroht erscheint. Die von Karl Barth oft vorgeworfene autoritäre Sprechweise zum Beispiel resultiert vermutlich in ihrer Schärfe zum Teil aus der von ihm empfundenen Bedrohung der christlichen Botschaft durch anthropologisierende Theologie. Das heißt: Ein offener Dialog mit der Welt wird um so eher möglich sein, je weniger bedroht sich die Kirche durch einen solchen Dialog sehen muss. Dies bedeutet, dass die Kirche offen für Begegnungen sein kann, wenn in ihr ihre eigenen christlichen Hoffnungen leben. Die Frage der Identität stellt die Frage nach der Gewissheit und damit die Frage danach, wie sehr die Kirche selber aus der Hoffnung lebt, die Frage danach, ob theologisches

¹⁰³⁵ y 26

Denken existentiell von Hoffnung getragen ist.¹⁰³⁶ Denn Hoffnung gehört zur Identität der Kirche. Moltmann betont die Hoffnung „als Fundament und Triebfeder des theologischen Denkens überhaupt“, denn die Hoffnung ist „unzertrennlicher Begleiter“ des Glaubens.¹⁰³⁷ Dabei stehen Hoffnung und Glauben in einem Wechselverhältnis. Der Glaube bewirkt Hoffnung, Hoffnung ist also Ausdruck des Glaubens, andererseits kann die Hoffnung auch den Glauben stärken. Auf jeden Fall stehen Hoffnung und christlicher Glaube im Zusammenhang. Das Christentum weiß darum, dass die Hoffnung einerseits von der aktiven Beteiligung des menschlichen Subjektes lebt, sie an das individuelle Wollen und Entscheiden eines Menschen gebunden ist, und dass sie andererseits von der Gemeinschaft der Heiligen getragen wird.

„Aber wissen Sie, darüber denke ich immer mal wieder nach. Manche Patienten verlieren viel schneller die Hoffnung als andere. Manchmal hängt das ja vielleicht mit der Lebenserfahrung zusammen. Manchmal kann man aber überhaupt nicht sehen, wieso das so ist. Das ist irgendwie ein Geheimnis. Deshalb kann man wohl auch letztlich nicht sagen, dass jemand die Hoffnung nicht aufgeben soll. ... Denn man kann Hoffnung wohl nicht machen. ... Es ist irgendwie eine ...“ – „Gnade?“ – „Ja, das könnte man wohl so nennen ... Jedenfalls ist es so, dass man manchmal von der Hoffnung anderer mitgetragen werden muss.“¹⁰³⁸

„Da liegt auch der Grund für Hoffnung. Dass man nämlich getragen wird, wenn man nicht mehr weiter kann. ... Ich muß ja auch Andere mittragen. Sich dem Tod und dem Leid aussetzen und die Menschen ans Leben binden, da muß man schon selber getragen sein.“¹⁰³⁹

¹⁰³⁶ Bethge verweist darauf, dass in der Arkandisziplin der Kirche, also in der gelebten glaubensmäßigen Rückbindung an Gott, ihre Identität ankert. E. Bethge: Dietrich Bonhoeffer 1970, S. 987.

¹⁰³⁷ J. Moltmann: Theologie der Hoffnung 1965, S. 15.

¹⁰³⁸ d4

¹⁰³⁹ f7

7 SCHLUSSWORT

Der Weg, der in dieser Arbeit gegangen wurde, und die Folgerungen für das Handeln der Kirche in ihren Begegnungen mit der nichtkirchlichen Gesellschaft sollen zum Schluss noch einmal zusammengefasst werden.

An den Interviews konnte beobachtet werden, welche wichtige Stellung das Thema Hoffnung für die Wertorientierung von Mitarbeitern aus dem Krankenhausbereich hat, und zwar nicht nur in Bezug auf die Erfahrungen von Tod und Sterben sondern auch in den Fragen, wie Leben sich gestaltet. Dies gab etliche Impulse für die Suche nach gelingenden Begegnungen zwischen Kirche und Gesellschaft. Das Thema Hoffnung, das in den Aussagen der Krankenhausmitarbeiter oft Verbindung zum Thema Sinn hat, wurde als ein religiöses Thema beurteilt. Damit wurde auch das Reden über Hoffnung als Ausdruck von Religiosität verstanden. Dass es hier konkret um das Thema Hoffnung geht, macht die theologische Reflexion besonders interessant. Denn es geht nicht allein um die Frage, ob und wie sich außerhalb der Kirche je nach Deutungskonzept mehr oder weniger explizit Religiosität manifestiert, sondern die Aussagen über Hoffnung, die die befragten kirchendistanzierten Menschen äußern, berühren ja die Eschatologie als Kernbereich christlichen Glaubens. Was bedeutet dies für die Begegnung zwischen der Kirche und der nichtkirchlichen Welt?

- Die theologisch- systematische Reflexion ergab, dass die Begegnung zwischen der Kirche und der säkularen Welt in der Spannung zwischen der Achtung vor der Autonomie des Anderen und der Repräsentanz christlicher Glaubensinhalte gestaltet werden muss. In dieser Spannung muss die Kirche ihre Aufgabe als Gesprächspartnerin für heutige Menschen im Rahmen einer religiösen und religiös aufklärenden Bildung über Sinnfragen menschlichen Lebens wahrnehmen.
- Die seelsorgerliche Reflexion ergab, dass genau diese Spannung zwischen der Achtung vor der Selbstbestimmung des Anderen und der Sichtbarmachung christlicher Überzeugungen und christlicher Lebensdeutung das Paradigma seelsorgerlicher Gespräche sein soll, und zwar das Paradigma aller Arten von seelsorgerlichen Begegnungen, expliziter Seelsorgegespräche genauso wie

funktionaler Alltagsgespräche eines Seelsorgers, therapeutisch-psychologisch orientierter Gespräche genauso wie der an Verkündigung oder an ‚energetischer Seelsorge‘ orientierten Gespräche. Dies fordert von der Seelsorgeausbildung, dass sie die Gestaltung einer Begegnung in Balance zwischen dem Respekt vor der Selbstbestimmung des Anderen und dem Handeln aus eigener religiöser Identität heraus einüben muss. Die Rolle des Seelsorgers wird sich je nach seinen Kompetenzen unterschiedlich gestalten. Jedoch bedeutet dies keine Beliebigkeit. Immer wird es zur Rolle des Seelsorgers gehören, sich in der Spannung zwischen dem Eintreten für das Thema Religiosität und der Achtung vor der Autonomie des Anderen zu bewegen.

- Da die Achtung vor der Autonomie des Anderen mehr ist „als das gleichgültige Geltenlassen des jeweils anderen und seiner legalen Rechte“¹⁰⁴⁰, muss es auch in den Aufgabenbereich der Seelsorge gehören, an Begegnungsstrukturen mitzuarbeiten, die die Mündigkeit des anderen fördern.
- Ein reflektierter Umgang mit Gesprächsstrukturen, die den Anderen achten und zur Sprache kommen lassen und ein reflektierter (nicht defensiver) Umgang mit dem Thema ‚Macht‘ müssen unverzichtbare Anforderungen an jede seelsorgerliche Begegnung sein.¹⁰⁴¹
- Es dürfte deutlich sein, dass die Seelsorge in dieser Hinsicht stellvertretend für andere Praxisfelder der Kirche steht. Denn das Paradigma einer Begegnung in Gegenseitigkeit, bei der unter Achtung der Autonomie des Anderen christliche Glaubensüberzeugungen zur Verfügung gestellt werden, um gemeinsam

¹⁰⁴⁰ T. Pröpper: Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialemischer Verpflichtung, 1995, S. 103.

¹⁰⁴¹ Es ist für die Begegnung zwischen der Kirche und der Welt problematisch, wenn der Verlust von gesellschaftlicher Macht subtil durch religiöse Macht ersetzt wird. Darauf weist energisch D. Bonhoeffer in seiner Religionskritik hin, vgl. z.B. D. Bonhoeffer: WE S. 170. Impliziert aber nicht andererseits der Gedanke von der Herrschaft Christi, der im theologischen Denken Bonhoeffers gerade den Respekt vor der Mündigkeit der Welt begründet, eine Bevormundung? Hier liegt die zentrale Bedeutung des Paradoxes der *theologia crucis*, dass Christus seine Herrschaft gerade durch Ohnmacht, Dienst und Kreuz ausübt. Was bedeutet dies für einen theologisch reflektierten und offensiven Umgang mit Macht?

Einsichten über den Sinn und die Grundorientierung menschlichen Lebens zu finden, sollte für alle Bereiche kirchlichen Handelns gelten.

- Wie an dem Thema Hoffnung sichtbar wird, steht in vielen, vermutlich in den meisten Gesprächen, die kirchliche Mitarbeiter führen, die Sinnorientierung des Gesprächspartners auf dem Spiel. Dies fordert zu der Haltung heraus, die eigenen Antworten auf die Fragen nach dem Sinn des Lebens und die christlich-eschatologische Dimension von Hoffnung und Sinn zur Verfügung zu stellen, aber nicht apodiktisch oder bevormundend, sondern in der Weise, dass in der Begegnung der Andere an der eigenen Sinnorientierung beteiligt wird.
- Das Reden über Hoffnung in den Interviews hat darauf hingewiesen, dass die Sinnfragen der Menschen immer auch eine ethische und sozialetische Facette haben. Dies führt zu der Forderung, dass auch ethische und sozialetische Wachheit in die Ausbildung der Seelsorger, also z.B. in die KSA- Ausbildung integriert werden muss. Und dies führt darüber hinaus zu der Einsicht, dass die Praktische Theologie um einer sinnvollen Arbeit willen intensiv mit der Sozialetik in Kontakt stehen sollte.
- Die Tatsache, dass das Hoffnungsthema in einer eingehenden Beobachtung des Arbeitsalltages von Menschen auffällig geworden ist, weist darauf hin, wie wichtig das sorgfältige Wahrnehmen von säkularen Lebenskontexten für eine gelingende Begegnung zwischen der Kirche und der nichtkirchlichen Gesellschaft ist. In jeder Wahrnehmung vollzieht sich auch bereits eine Deutung. Das ist unvermeidbar und muss bewusst sein. Dennoch lässt sich eine Haltung anstreben, die Aufmerksamkeit gegenüber den Menschen in ihrer Ähnlichkeit und in ihrer Verschiedenheit, gegenüber den individuellen, strukturellen und systemischen Dimensionen menschlichen Lebens ermöglicht. Diese Haltung fußt auf der Einsicht, dass die Konkretionen des Lebens aller Theorie vorausgehen. Als Ermutigung zu einem induktiven Denken und Erkennen sei wiedergegeben, wie Agnes Heller die Denkweise Hannah Arendts beschreibt. Agnes Heller schätzt das Denken Hannah Arendts, „weil sie der Versuchung widerstanden hat, ein System zu schaffen; weil sie alle ‚ismen‘ verabscheute; weil sie die Marginalität akzeptierte, ohne sich damit selbst weh

zu tun oder zu verbittern. ... Weil in ihrer Philosophie das Leben die Sache selbst war, die einzige Sache, die einer philosophischen Reflexion würdig war; nicht das Leben der Lebensphilosophie oder von Bergson, nicht das Erlebnis, noch nicht einmal das Leben Nietzsches, sondern nur das ganz normale Leben, wie wir alle es führen, das Leben unserer Vorfahren und Zeitgenossen, wo nichts zu Ende geht, wo die Dinge nicht ordentlich miteinander verbunden sind; nichts als die chaotische, formlose *vita activa* und *vita contemplativa*, die unser Leben ausmachen. Wegen ihrer Liebe zur Geburtlichkeit, der Freude daran, in diese Welt einzutauchen und wieder von vorne anzufangen“.¹⁰⁴²

- Das Reden über Hoffnung in einem Bereich großer Sinnkomplexität und Sinnunsicherheit, wie es der Gesundheitsbereich mit all den technologischen Möglichkeiten und existentiellen Hilflosigkeiten gegenüber Gesundheit und Krankheit ist, weist darauf hin, welch zentralen Stellenwert das Thema Hoffnung in der Lebensorientierung vieler Menschen hat. Für ein Krankenhausmanagement fordert dies sozialpsychologische Klugheit im Umgang mit den Mitarbeitern. Eine Vernachlässigung dieses Themas würde und wird sich sträflich in der Organisationsentwicklung von Krankenhäusern auswirken. Die Kirche ist entsprechend zu der Einsicht angehalten, welche wichtige gesellschaftliche Aufgabe ihr mit dem christlichen Reden über Hoffnung für die sinnsuchenden modernen Menschen zukommt. Wertschätzend ist dieses Gespräch über Hoffnung dann, wenn die Kirche sich dessen bewusst ist, dass alle Menschen Hoffnungen für ihr Leben haben und von der Frage des Lebenssinns betroffen sind, welcher sozialen Schicht oder welcher kulturellen Prägung auch immer sie angehören. Diese wertschätzende Gesprächshaltung umschließt eine energische und streitbare Auseinandersetzung über den Sinn und die Hoffnungen menschlichen Lebens, in die offensiv ein christlich eschatologisches Verständnis von Hoffnung eingebracht wird.¹⁰⁴³

¹⁰⁴² A. Heller: Warum Hannah Arendt gerade heute? 1995, S. 25 f.

¹⁰⁴³ Die Kirche würde sich dann mit ihrem eschatologischen Bewusstsein an dem, nach Auflösung traditioneller Strukturen notwendigen, Aufbau einer kommunikativen Struktur beteiligen, die als Kern einer Theorie der Demokratie der „Ort des Gesprächs zwischen Philosophie, Gesellschaftstheorie und Theologie“ sein könnte. H. Peukert: Philosophische Kritik der Moderne 1992, S. 470.

- An einigen Beispielen sollte anschaulich werden, inwiefern christliche Hoffnungsaussagen mit ihrer eschatologischen Ausrichtung für das Hoffen und für die Lebensgestaltung in unserer Gesellschaft relevant sind, und wie dies in einem den Gesprächspartner wertschätzenden Dialog eingebracht werden kann.

Die Reflexionen dieser Arbeit betreffen nicht nur Begegnungen zwischen der Kirche und der säkularen Welt sondern ebenso innerkirchliche Begegnungen. Denn auch hier soll die Spannung zwischen der Achtung vor der Autonomie des Anderen und der Behauptung eigener religiöser Überzeugungen als Gesprächs- und Verhaltensparadigma gelten. Die richtige Gesprächshaltung der Kirche ist es, nicht immer schon Bescheid zu wissen, sondern den anderen aus wirklichem Interesse heraus zu fragen. Die Antworten werden zu wichtigen Themen menschlichen Lebens und menschlicher Religiosität führen.

„Was gibt Ihnen denn selbst Hoffnung bei Ihrer Arbeit?“ - „Bitte? Na Sie trauen sich was fragen!“¹⁰⁴⁴

„Was würde denn Ihre Hoffnung als Ärztin stärken?“ - „Dass die Hoffnung der Patienten woanders herkommt als aus der Medizin.“¹⁰⁴⁵

¹⁰⁴⁴ z1

¹⁰⁴⁵ t20, S.5

8 LITERATURVERZEICHNIS

- Aichelin, D.H.: Theologisch-ethische Aspekte bei der Behandlung Schwerkranker, in: Ethik in der Behandlung Krebskranker und Schwerkranker, 7. Oberaudorfer Gespräch im Mai 1987, München 1987
- Albrecht, R.; Schüßler, W.: Paul Tillich. Sein Leben, Frankfurt/M. 1993
- Apel, K.O.: Transformation der Philosophie, Bd.1 und 2 Frankfurt/M. 1976
- Arendt, H.: Vita Activa oder vom tätigen Leben, München – Zürich, 8.Aufl. 1981
- Arens, E.: Kleine Bilanz der bisherigen Peukertrezeption, in: H.-U. v. Brachel; Nobert Mette (Hrsg.): Kommunikation und Solidarität, Freiburg (Schweiz) – Münster 1985
- Auerbach, E.: Mimesis, Tübingen – Basel 9. Aufl. 1994
- Aulbert, E.: Hilfen bei der Gewinnung und Erhaltung von Lebensqualität, in: E. Aulbert (Hrsg.): Bewältigungshilfen für den Krebskranken, Stuttgart-New York 1993
- Aulbert, E.: Die Aufklärung des Krebskranken und seiner Angehörigen, in: E. Aulbert (Hrsg.): Bewältigungshilfen für den Krebskranken, Stuttgart-New York 1993
- Aulbert, E.: Therapie und Tumorschmerz – Probleme und praktische Hinweise, in: E. Aulbert (Hrsg.): Bewältigungshilfen für den Krebskranken, Stuttgart-New York 1993
- Aulbert, E.; Hankemeyer, U.: Systemische medikamentöse Schmerzbehandlung bei Krebskranken, in: E. Aulbert, N. Niederle (Hrsg.): Die Lebensqualität des chronisch Krebskranken, Stuttgart-New York 1990
- Badura, B.; Feuerstein, G.: Systemgestaltung im Gesundheitswesen. Zur Versorgungskrise der hochtechnisierten Medizin und den Möglichkeiten ihrer Bewältigung, Weinheim-München 1994
- Balthasar, H. U. v.: Cordula oder der Ernstfall, München 1968
- Barth, K.: Die kirchliche Dogmatik, Bd I,1 - IV,3, Zürich 1932-1959 (KD)
- Barth, K.: Der Römerbrief, München 2. Aufl. 1922
- Barth, K.: Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie. Gesammelte Vorträge 1, München 1924
- Barth, K.: Komm, Schöpfer Geist! Predigtsammlung von Karl Barth und Eduard Thurneysen, München 2. Aufl. 1924
- Barth, K.: Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur Christlichen Dogmatik, München 1927
- Barth, K.: Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes, München 1931
- Barth, K.: Einführung in die evangelische Theologie, Zürich 1962

- Barth, U.: Schleiermachers ‚Reden‘ als religionstheoretisches Modernisierungsprogramm, in: Silvio Vietta/Dirk Kemper: Ästhetische Moderne in Europa, München 1998
- Barth, U.: Dimensionen des Religionsbegriffs, in: W. Gräßl u.a. (Hrsg.): Pfarrer fragen nach Religion. Religionstheorie für die kirchliche Praxis, Hannover 2002
- Barth, U.: Art. Säkularisierung I, TRE Bd. 29, Berlin-New York 1998
- Barth, U.: Was ist Religion?, in: ZThK 93/1996
- Beauchamp, T.L.; Childress, J.F.: Principles of Biomedical Ethics, New York-Oxford 5. Aufl. 2001
- Beauchamp, T.L.: Philosophical Ethics, New York 1982
- Beauchamp, T.L.; McCullough, L.B.: Medical Ethics, Englewood Cliffs-New York 1984
- Benhabib, S.: Selbst im Kontext. Gender Studies, Frankfurt/Main 1995
- Benson, H.: Heilung durch Glauben, Wien 1997
- Bethge, E.: Dietrich Bonhoeffer, in: H. Giesen u.a. (Hrsg.) Der mündige Christ, Stuttgart 1956
- Bethge, E.: Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie, München 3. Aufl. 1970
- Blickle, G. (Hrsg.): Ethik in Organisationen, Göttingen 1998
- Bloch, E.: Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt/M., 1. Aufl. 1985
- Bloch, E.: Tübinger Einleitung in die Philosophie II, Tübingen 1964
- Blumenberg, H.: Die Genesis der kopernikanischen Welt, Frankfurt/M. 2. Aufl. 1989
- Bolz, N.: Die Sinngesellschaft, Düsseldorf 1997
- Bonhoeffer, D.: Nachfolge, München 9. Aufl. 1967
- Bonhoeffer, D.: Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, in: v. Soosten, J. (Hrsg.): Dietrich Bonhoeffer Werke Bd.1, München 1986
- Bonhoeffer, D.: Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie, München 3. Aufl. 1964
- Bonhoeffer, D.: Akt und Sein, Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie, hrsg. von H.R. Reuter, Gütersloh 2. aktualisierte Aufl. 2002
- Bonhoeffer, D.: Ethik, hrsg. von I. Toedt, H.E. Tödt, E. Feil und C. Green, München 1992
- Bonhoeffer, D.: Ethik, zusammengestellt und hrsg. von E. Bethge, München 1949, 7. Aufl. 1966

- Bonhoeffer, D.: Gesammelte Werke Bd.I: Ökumene. Briefe. Aufsätze. Dokumente 1928 – 1942, München 1958, 2. Aufl. 1965
- Bonhoeffer, D.: Gesammelte Werke Bd. II: Kirchenkampf und Finkenwalde. Resolutionen. Aufsätze. Rundbriefe 1933 – 1943, München 1959, 2. Aufl. 1965
- Bonhoeffer, D.: Gesammelte Werke Bd. III: Theologie – Gemeinde. Vorlesungen. Briefe. Gespräche 1927 – 1944, München 1960, 2. Aufl. 1966
- Bonhoeffer, D: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. von E. Bethge. Mit einem Nachwort von Chr. Gremmels, Gütersloh 16. Aufl. 1997
- Brandt, R., Godzik, P.: Hoffnungsbilder gegen den Tod, in: Vorlagen. Neue Folge 20, Hannover 1994
- Brody, H.: Stories of Sickness, New Haven-London 1987
- Bromme, R.; Rambow, R.: Man sieht nur, was man weiß, in: Der Architekt Heft 8/95
- Brown, W.A.: Der Placebo-Effekt, Spektrum der Wissenschaft, März 1998
- Bruner, J.S.: Actual Minds, Possible Worlds, Cambridge, Mass. 1986
- Brunner, E.: Natur und Gnade, in: Dialektische Theologie in Scheidung und Bewährung 1933-1936, hrsg. v. W. Fürst, München 1966
- Buber, M.: Ich und Du, Köln 1962
- Bublitz, H.: Foucaults Archäologie des kulturellen Unbewußten. Zum Wissensarchiv und Wissensbegehren moderner Gesellschaften, Frankfurt 1999
- Bukowski, P.: Die Bibel ins Gespräch bringen, Neukirchen-Vluyn, 5. Aufl. 2004
- Callahan, D.; Jennings, B.: Ethics and Public Health. Forging a Strong Relationship, unveröffentlichtes Manuskript, 2001
- Camus, A.: Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde, Hamburg 1997
- Camus, A.: Die Pest, Hamburg 1995
- Camus, A.: Literarische Essais, Hamburg 1959
- Camus, A.: Essais, hrsg. von J. Quilliot und L. Faucon, Paris 1965
- Camus, A.: Fragen zur Zeit, Reinbek 1960
- Cannon, W.B.: ‚Voodoo‘ Death, in: Psychosomatic Medicine, Journal of the American Psychosomatic Society, Volume 1 (1957), S. 182-190

- Chomsky, N.A.: Sprache und Geist, Frankfurt/M. 1973
- Condreau, J.: Certa morienda condico – Der Mensch und sein Tod, Zürich 1991
- Cousins, N.: Head first. The Biology of Hope, Maine 1989
- Cremer, W.; Klein, A.: Heimat in der Moderne, in: Heimat, Analysen, Themen, Perspektiven, Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Bd. 294/I, Bonn 1990
- Dilthey, W.: Gesammelte Schriften, 1921 ff., Bd. VIII
- Dierken, J.: ‚Religion‘ als Thema Evangelischer Theologie. Zur religionstheoretischen Bedeutung einer konfessionellen Disziplin. in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie, Bd.43 2001
- Dierken, J.: Zwischen Innen und Außen, Relativem und Absolutem. Dimensionen des Religionsbegriffs, in: KuD 49, 2003
- Dierken, J.: Über Gewissheit und Zweifel im Gespräch mit Paul Tillich. Die religiöse Bedeutung skeptischer Reflexion, in: K. M. Kodalle, A. Steinmeier (Hrsg.): Subjektiver Geist. Reflexion und Erfahrung im Glauben. Festschrift für Traugott Koch zu seinem 65. Geburtstag, Würzburg 2002
- Dierken, J.: Säkularisierung zwischen Schwund und Wiederkehr von Religion. Religionskulturelle Entwicklungen in theologischer Perspektive, Manuskript zum persönlichen Gebrauch, Teil des Buches „Selbstbewußtsein endlicher Freiheit. Religionstheoretische Erkundungen in protestantischer Perspektive“, voraussichtlich 2005
- Dörner, K.: Der gute Arzt. Lehrbuch der ärztlichen Grundhaltung, Stuttgart 2001
- Engel, G.: Psychisches Verhalten in Gesundheit und Krankheit, Bern-Stuttgart-Wien 1970
- EKD- Studie „Fremde Heimat Kirche“. Dritte EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 1993
- Engel, G.; Schmale, A.: Eine psychosomatische Theorie der somatischen Störungen, in: G.u.A. Overbeck (Hrsg.) Seelischer Konflikt-körperliches Leiden, Frankfurt/M. 1984 Overbeck, G., Krankheit als Anpassung. Der sozio-psychosomatische Zirkel, Frankfurt/M. 1984
- Engelhardt, H.T.: The Foundation of Bioethics, New York 1986
- Engelhardt, D.v.: Begriff und Aspekte der Tiefenpsychologie in historischer Sicht, in: M. Cierpa; P. Buchheim (Hrsg.): Psychodynamische Konzepte, Berlin-Heidelberg 2001
- Engels, F.: An die arbeitenden Klassen Großbritanniens, Barmen, 15. März 1845, in: Karl Marx, Friedrich Engels: Werke Bd. 2, Berlin 1970
- Erikson, E.H.: Identität und Lebenszyklus, Frankfurt 4. Aufl. 1977

- Erikson, E..H.: Kindheit und Gesellschaft, Stuttgart 4. Aufl. 1971
- Erikson, E.H.: Jugend und Krise, Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1981
- Erikson, E.H.: Der junge Mann Luther, Frankfurt/M. 1975
- Farran, C.J; Herth, K.A.; Popovich, J.M. (Hrsg.): Hope and Hopelessness, Thousand Oaks-London-New Dehli 1995
- Feil, E.: Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutk - Christologie -Weltverständnis, München 1971
- Flick, U.; v. Kardorff, E.; Steinke, I: Was ist qualitative Forschung? Einleitung und Überblick, in: Flick, U.; Kardorff, E. v.; Steinke, I. (Hrsg.) : Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek 2000, S. 13-29
- Foucault, M.: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt/M. 1974
- Foucault, M.: Archäologie des Wissens, Frankfurt/M. 8. Aufl.1997
- Freud, S.: Abriß der Psychoanalyse, GW, Bd. XVII, 1938
- Freud, S.: Der Dichter und das Phantasieren , SA 1908, Bd. X, S. 170-179,
- Frey, Chr.: Theologische Ethik, Neukirchen-Vluyn 1990
- Frey, Chr.: Der Begriff des Lebens, in: ZEE 39 (1995), S. 8-25
- Frey, Chr.: Einführung in die Philosophie, Waltrop 1999
- Frey, Chr.; Dabrock, P.; Knauf, S.: Repetitorium der Ethik für Studierende der Theologie, Waltrop 1995
- Frey, Chr.: Die Bedeutung der Botschaft Jesu vom Reiche Gottes für die Wahrnehmung von Wirklichkeit und für den Entwurf von Handlungsperspektiven, in: H. May (Hrsg.): Loccumer Protokolle 62/84
- Frey, Chr.: Die Sprache des Glaubens und die Erfahrung der Religion. Vorlesung im Rahmen der Ringvorlesung „Was ist Christentum? Versuche einer kritischen Annäherung“ an der Ruhr-Universität Bochum (Hrsg.), Waltrop 1997
- Frey, Chr.: Die Theologie Karl Barths – Eine Einführung, Waltrop 1994
- Friedrich, H. (Hrsg.): Kooperationsformen somatischer und psychosomatischer Medizin, Berlin 1998

- Fries, H.: Der anonyme Christ - Das anonyme Christentum als Kategorien christlichen Denkens, in: Elmar Klinger (Hrsg.): Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche, Freiburg-Basel-Wien 1976
- Fromm, E.: Die Revolution der Hoffnung, Reinbek 6. Aufl. 1980
- Fulford, K.W.M.; Gillet, G.; Soskice, J.M. (Hrsg.): Medicine and Moral Reasoning, Cambridge 1994
- Glaser, B.G.; Strauss, A.: Interaktion mit Sterbenden. Beobachtungen für Ärzte, Schwestern, Seelsorger und Angehörige, Göttingen 1974
- Gollwitzer, H.: Krummes Holz - aufrechter Gang, München 1978
- Good, P.: Max Scheler lesen heißt, den Sinn für Werte wecken, in: Max Scheler: Grammatik der Gefühle. Das Emotionale als Grundlage der Ethik, ausgewählt und mit einem Vorwort versehen von P. Good, München 2000
- Gräb, W.: Religion in der Alltagskultur, in: A. Grözinger, J. Lott (Hrsg.): Gelebte Religion, Rheinbach 1997
- Gräb, W.: Wahrnehmung gelebter Religion – oder wie theologische Ethik und Praktische Theologie zusammenspielen, in: W. Gräb, G. Rau, H. Schmidt, J. A. van der Ven (Hrsg.): Christentum und Spätmoderne. Ein internationaler Diskurs über Praktische Theologie und Ethik, Stuttgart 2000
- Gräb, W.: Lebensgeschichten, Lebensentwürfe, Sinndeutungen. Eine Praktische Theologie gelebter Religion, Gütersloh 2. Aufl. 2000
- Gräb, W.: Praktische Theologie und Religion in: EvTh 61. Jg. Heft 5
- Gräb, W.: Auf den Spuren der Religion. Notizen zur Lage und Zukunft der Kirche, in: ZEE 39/1995, S.43-56
- Gräb, W.: Pfarrer fragen nach Religion. Religionstheorie für die kirchliche Praxis, Hannover 2002
- Gutmann, H.-M.; N. Mette: Orientierung Theologie. Was sie kann, was sie will, Reinbek 2000
- Gutmann, H.-M.: Praktische Theologie im neuen Jahrhundert – nichts Neues?, in: E. Hauschildt, U. Schwab (Hrsg.): Praktische Theologie für das 21. Jahrhundert, Stuttgart 2002
- Gutmann, H.-M.: Praktische Theologie und/oder Subjektivitätstheorie, in: VuF 47. Jahrgang, Heft 1, Gütersloh 2002
- Gutmann, H.-M.: Spiritualität und populäre Jugendkultur, Fragen und Perspektiven für kirchliches Handeln, EZW-Texte Nr. 174, Berlin 2004

- Gutmann, H.-M.: Ich bin's nicht. Die Praktische Theologie vor der Frage nach dem Subjekt des Glaubens, Wuppertal 1999
- Habermas, J.: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/M. 3. Aufl. 1975
- Habermas, J.: Metaphysik nach Kant, in: K. Cramer u.a. (Hrsg.): Theorie der Subjektivität, Frankfurt/M. 1987
- Habermas, J.: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M. 2.Aufl. 1988
- Habermas, J.: Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt/M. 3. Aufl. 1991
- Habermas, J.: Glauben und Wissen (Rede anlässlich der Verleihung des Friedensnobelpreises des Deutschen Buchhandels), Frankfurt/M. 2001
- Härle, W.: Am selben Strang? Theologische Ethik und Praktische Theologie vor einer Neubestimmung des Verhältnisses des spezifisch Christlichen zum allgemein Menschlichen, in: W. Gräb, G. Rau, H. Schmidt, J. van der Ven (Hrsg.): Christentum und Spätmoderne. Ein internationaler Diskurs über Praktische Theologie und Ethik, Stuttgart 2000
- Halentz, R.: Was zuletzt stirbt ist die Hoffnung , in: Bild der Wissenschaft , Heft 11, November 1997
- Hare, R.M.: Die Sprache der Moral, Frankfurt/M. (1972) 1985
- Hauschildt, E.: Alltagsseelsorge. Der Alltag der Seelsorge und die Seelsorge im Alltag, in: Lernort Gemeinde Heft 1/98
- Heidemann, E.: Prinzip „Hoffnung“ in der Aufklärung des chronisch Krebskranken, in: E. Aulbert, N. Niederle (Hrsg.): Die Lebensqualität des chronisch Krebskranken, Stuttgart-New York 1990
- Heller, A.: Warum Hannah Arendt gerade heute?, in: H.-P. Burmeister, Chr. Hüttig (Hrsg.): Die Welt des Politischen, Hannah Arendts Anstöße zur gegenwärtigen politischen Theorie, Loccumer Protokolle 60/1995
- Hermes, E.: Pastorale Beratung als Vollzug theologischer Anthropologie, in: WzM 1977
- Hildenbrandt, B.: Anselm Strauss, in: U. Flick, E.v. Kardorff, I. Steinke (Hrsg.) : Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek 2000
- Höffe, O. (Hrsg.): Lexikon der Ethik, München 5. neu bearbeitete Aufl. 1997
- Honecker. M.: Theologische Ethik in einer säkularisierten Gesellschaft, in: ZThK, Bd. 98 (2001)
- Hopf, C.: Qualitative Interviews in der Sozialforschung. Ein Überblick, in: U. Flick, E. v.Kardorff, H. Keupp, L. v.Rosenstiel u. S.Wolff (Hrsg.): Qualitative Sozialforschung,. Ein Handbuch, Weinheim 2.Aufl. 1995, S. 177-182

- Illich, I.: Die Nemesis der Medizin. Von den Grenzen des Gesundheitswesens, Reinbek 1977
- Jaspers, K.: Allgemeine Psychopathologie, Berlin Heidelberg 9. Aufl. 1973
- Jaspers, K.: Wesen und Kritik der Psychotherapie, in: Der Arzt im technischen Zeitalter, München 1986
- Joest, W.: Thesen zur Problematik der Vermittlung in der Theologie, in: D. Stollberg; R. Riess (Hrsg.): Das Wort, das weiterwirkt. Aufsätze zur Praktischen Theologie in memoriam Kurt Frör, München 1981
- Joest, W.: Gott will zum Menschen kommen. Zum Auftrag der Theologie im Horizont gegenwärtiger Fragen. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1977
- Joest, W.: Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1974
- Joest, W.: Ontologie der Person bei Luther, Göttingen 1967
- Jorres, A.: Der Mensch und seine Krankheit, Stuttgart 4. Aufl. 1970
- Josuttis, M.: Petrus, die Kirche und die verdammte Macht, Stuttgart 1993
- Josuttis, M.: Die Gegenständlichkeit der Offenbarung. Karl Barths Anselmbuch und die Denkform seiner Theologie, Bonn 1965
- Josuttis, M.: Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge, Gütersloh 2. Aufl. 2002
- Josuttis, M.: Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität, Gütersloh 2. Aufl. 2004
- Josuttis, M.: Religion als Handwerk. Zur Handlungslogik spiritueller Methoden, Gütersloh 2002
- Jüngel, E.: Extra Christum nulla salus – Als Grundsatz natürlicher Theologie? in: E. Klinger (Hrsg.): Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche, Freiburg-Basel-Wien 1976
- Jüngel, E.: Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 2. Aufl. 1977
- Käppeli, S. (Hrsg.): Pflegekonzepte. Gesundheitsentwicklungs- und krankheitsbezogene Erfahrungen, Bern 1. Nachdruck 1994
- Kappauf, H.W.: Aufklärung und Hoffnung – Ein Widerspruch?, in: Zeitschrift für Palliativmedizin, 2. Jg. Juni 2001, S. 47-51
- Karle, I.: Seelsorge in der Moderne. Eine Kritik der psychoanalytisch orientierten Seelsorgelehre, Neukirchen-Vlyun 1996
- Karle, I.: Was heißt Professionalität im Pfarrerberuf?, in: Deutsches Pfarrerblatt 1/99

- Karle, I.: Was ist Seelsorge? Eine professionstheoretische Betrachtung, in: Uta Patalong, F. Muchalsky (Hrsg.): Seelsorge im Plural. Perspektiven für ein neues Jahrhundert, Hamburg 1999
- Karle, I.: Seelsorge in der modernen Gesellschaft. Spezifische Chancen, Ressourcen und Sinnformen der seelsorgerlichen Kommunikation, in: EvTh 59. Jg., Heft 3
- Khushf, G.: Administrative and Organisational Ethics, in: HEC Forum, 1997 - 9(4), S. 299-309
- Klinger, E.: Perspektiven des Christlichen im Begriff der anonymen Christlichkeit, in: E. Klinger (Hrsg.): Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche, Freiburg-Basel-Wien 1976
- Korsch, D.: Der Gegenstand des Glaubens und die Theorie der Religion, in: W. Gräb, D. Korsch, G. Raabe (Hrsg.): Pfarrer fragen nach Religion. Religionstheorie für die kirchliche Praxis, Hannover 2002
- Kreck, W.: Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik, Neunkirchen 1978
- Kuhlmann, H.: Auferstehung von den Toten? Ein Plädoyer für die Auferstehung von den Toten an die Ungetrösteten unter ihren Verächtern, in: ZGP 18. Jg. Heft 1/2000
- Lebesque, M.: Camus, Reinbek 1995
- Levinas, E.: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg-München 3. Aufl. 1998
- Link, Chr.: Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie, München 1976
- Luckmann, Th.: Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, Freiburg 1963
- Luckmann, Th.: Die unsichtbare Religion, Frankfurt/M. 1991
- Luckmann, Th.: Religiöse Strukturen in der säkularisierten Gesellschaft, Vortrag vor der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Stuttgart, August 1964
- Luckmann, Th.: Religion-Gesellschaft-Transzendenz, in: Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne, hrsg. v. H-J. Höhn, Stuttgart 1996
- Lübbe, H.: Religion nach der Aufklärung, Graz-Wien-Köln 1986
- Lüdemann, G.; Wischnath, R.: Der Disput in Fürstenwalde. Streit um die Auferstehung. Eine Dokumentation, Berlin 1998
- Luhmann, N.: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt/M 2000
- Luther, H.: Religion und Alltag, Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992
- Luther, H.: Leben als Fragment. Der Mythos der Ganzheit, in: WzM 43/1993

- Luther, H.: Artikel Individuum/Individualismus, TRE Bd.26, 1987
- Luther, H.: „Ich ist ein Anderer“, in: Dietrich Zilleßen (Hrsg.): Praktisch -Theologische Hermeneutik. Ansätze-Anregungen-Aufgaben, Rheinbach-Merzbach 1991
- Luther, M.: WA31/1
- Luther, M.: Disputatio de homine. WA 39/I 176 33-35
- MacIntyre, A.: Der Verlust der Tugend - Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt/M. 1987
- Marcel, G.: Homo Viator. Philosophie der Hoffnung, Düsseldorf 1949
- Marcel, G.: Geheimnis des Seins, Wien 1952
- Marcel, G.: Hoffnung in einer zerbrochenen Welt, eingeleitet und hrsg. von P. Grotzer, mit einem Vorwort von P. Ricoeur, Paderborn-München-Wien-Zürich 1992
- Markuse, H.: Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, München 1994
- „Manifest für eine faire Mittelverteilung im Gesundheitswesen“, veröffentlicht in einer Beilage zur Schweizerischen Ärztezeitung, Nummer 45/1999
- Matthes, J.: Wie erforscht man heute Religion?, in: Glaube und Lernen. Zeitschrift für theologische Urteilsbildung, 5. Jahrgang, Heft 2, Göttingen 1990
- Matthes, J.: Das bewachte Nadelöhr. Säkularisierung als Prozeß und als Deutungsmuster, in: Lutherische Monatshefte 2/94
- Mayer, R.: Christuswirklichkeit – Grundlagen, Entwicklungen und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bonhoeffers, Stuttgart 1969
- Mead, G.H.: Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt/M. 1973
- Meuser, M.; Nagel, U.: ExpertInneninterviews - vielfach erprobt, wenig bedacht. Ein Beitrag zur qualitativen Methodendiskussion, in: D.Garz, K.Kraimer (Hrsg.): Qualitativ-empirische Sozialforschung: Konzepte, Methoden, Analysen, Opladen 1991, S. 441-471
- Mildenberger, F.: Theologie des Heiligen Geistes. Vorlesungsmanuskript aus dem WS 1980/81 in Erlangen
- Mitscherlich, A.: Krankheit als Konflikt, Bd. 2, Frankfurt/M. 1975
- Moltmann, J.: Theologie der Hoffnung, München 1965
- Moltmann, J.: Der Gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grundlage und Kritik christlicher Theologie, München 1972

Moltmann, J.: Im Ende – der Anfang, Gütersloh 2003

Moltmann, J.: Die Entdeckung der Anderen. Zur Theorie des kommunikativen Erkennens, in: EvTh, 50. Jg. Heft 5, 1990

Moltmann, J. im Gespräch mit Ernst Bloch, München 1976 ???

Moltmann, J.: Christliche Hoffnung: Messianisch oder transzendent? Ein theologisches Gespräch mit Joachim von Fiore und Thomas von Aquin, in: MThZ, 33. JG. 1982

Moxter, M.: Riskierte Wirklichkeit. Warum braucht Religion Theologie?, in: ThLZ 128 (2003), Heft 3

Müller, H.: Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die *societas* in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung. Leipzig 2. Aufl. 1966

Nenner, O.; Schäfer, K.F.: Krankenpflege und Weltreligion, Basel 1970.

Neuenschwander, U.: Denker des Glaubens II– Paul Tillich, Gütersloh 3. Aufl. 1985

Nicol, M.: Gespräch als Seelsorge, Göttingen 1990

Nussbaum, M.C.: Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge, Drei philosophische Aufsätze, Stuttgart 2002

Nussbaum, M.C.: Gerechtigkeit oder Das gute Leben. Gender Studies, Frankfurt/M. 1999

Oevermann, U. u.a.: Beobachtungen zur Struktur sozialisatorischer Interaktion, in: M. Auwärter, E. Kirsch u. M. Schröter (Hrsg.): Seminar: Kommunikation, Interaktion, Identität, Frankfurt/M. 1976

Overbeck, G.: Krankheit als Anpassung. Der sozio-psykosomatische Zirkel, Frankfurt/M. 1984

Ottawa-Charta zur Gesundheitsförderung, WHO , in: Grenzen der Prävention, Hamburg: Argument, 1988, Argument-Sonderband AS 178, 262, 265

Pascal, B.: Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensees), übertragen und hrsg. von E. Wasmuth, Heidelberg 1963

Pellegrino, E.D.; Thomasma, D.C.: For the Patient's Good. The Restauration of Beneficence in Health Care, New York 1988

Peukert, H.: Praxis universaler Solidarität. Grenzprobleme im Verhältnis von Erziehungswissenschaften und Theologie, in: E. Schillebeeckx (Hrsg.): Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1988

Peukert, H.: Philosophische Kritik der Moderne, in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie, 28. Jg. 1992

- Pichelmaier, H.: Wahrheit und Wahrhaftigkeit am Krankenbett, Deutsches Ärzteblatt 96, Heft 9, 1999
- Pöhlmann, H.-G.: Existenz im Dialog. Die praktische Philosophie Milan Machvec, in: Evangelische Kommentare, 23. Jg. 1990
- Pollack, D.: „Unterschätzte Säkularisierung“. Ein Gespräch mit dem Religionssoziologen Detlef Pollack, in: „Herder-Korrespondenz“, Monatshefte für Gesellschaft und Religion, 52. Jahrgang 1998
- Pollack, D.: Entzauberung oder Wiederverzauberung der Welt? Die Säkularisierungsthese auf dem Prüfstand, in: Loccumer Protokolle 56/97
- Pollack, D.: Zur religiös-kirchlichen Lage in Deutschland nach der Wiedervereinigung. Eine religionssoziologische Analyse, in: ZThK 93/96
- Pröpper, Th.: Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialemischer Verpflichtung, in: Edmund Arens (Hrsg.): Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation, Freiburg-Basel-Wien 1995
- Rahner, K. : Schriften zur Theologie Bd. III, Einsiedeln-Zürich-Köln 2. Aufl. 1959
- Rahner, K.: Schriften zur Theologie Bd. V, Neuere Schriften, Zürich-Einsiedeln-Köln 3.Aufl. 1968
- Rahner, K.: Schriften zur Theologie Bd.VI, Einsiedeln-Zürich-Köln 2. Aufl. 1969
- Rahner , K.: Schriften zur Theologie Bd. VII, Einsiedeln-Zürich-Köln 2. Aufl. 1971
- Rahner, K.: Schriften zur Theologie Bd. VIII, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967
- Rahner, K.: Zur Theologie der Zukunft, Zürich-Einsiedeln-Köln 1971
- Rahner, K.: Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums, Sämtliche Werke Bd. 26, Zürich -Düsseldorf-Freiburg 1999
- Rahner, K.: Im Heute glauben, Einsiedeln-Zürich-Köln 4. Aufl. 1965
- Rahner, K.: Kirche und Atheismus, in: Stimmen der Zeit Bd. 199, Freiburg 1981
- Rahner, K.: Utopie und Realität. Christliche Lebens- und Weltgestaltung zwischen Anspruch und Wirklichkeit, in: Geist und Leben, Zeitschrift für Askese und Mystik, Bd. 56 1983
- Ratschow, C.-H.: Art. „Säkularismus“, in: RGG V 3. Aufl. **Jahr???** 1288-1296
- Ratschow, C.-H.: Paul Tillich, in: M. Greschat. (Hrsg.): Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert II, Stuttgart-Berlin 1978

- Rehbock, Th.: Autonomie-Fürsorge-Paternalismus, zur Kritik (medizin-)ethischer Grundbegriffe, in: Ethik in der Medizin, Bd. 14, Heft 3, 2002
- Rendtorff, T.: Epoche in der Geschichte des Christentums. Die Herausforderung der Kirche durch die Aufklärung, EK 8/1990
- Rendtorff, T.: Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Bd. 1 und 2, Stuttgart-Berlin-Köln 2. Aufl. 1990
- Richter, L.: Camus und die Philosophen in ihrer Aussage über das Absurde, in: A. Camus, der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde, Hamburg 1959
- Ricoeur, P.: Die Freiheit im Licht der Hoffnung, in: ders.: Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I, München 1973,
- Rider, M.S.; Achterberg, J.: Effect of Music-Associated Imagery on Neutrophils and Lymphocytes, in: Biofeedback and Self-Regulation 14, Nr. 3, 1989, S. 247-257
- Roloff, J.: Neues Testament. Neukirchner Arbeitsbücher, Neunkirchen-Vluyn 1977
- Rorty, R.: Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie. IWM-Vorlesungen zur modernen Philosophie, Wien 1994
- Sachau, R.: Weiterleben nach dem Tod? Warum immer mehr Menschen an Reinkarnation glauben, Gütersloh 1998
- Sacks, O.: Der Mann, der seine Frau mit einem Hut verwechselte, Reinbek 1997
- Sacks, O.: Lurija und die romantische Wissenschaft, in: A.R. Lurija, Romantische Wissenschaft. Forschungen im Grenzbezirk von Seele und Gehirn, Reinbek 1993
- Sass, H.M. (Hrsg.): Medizin und Ethik, Stuttgart 1989
- Sauter, G.: Einführung in die Eschatologie, Darmstadt 1995
- Scharfenberg, J.: Seelsorge als Gespräch, Göttingen 4. Aufl. 1987
- Scharfenberg, J.: Rechtfertigung und Identität, in: Reformation und Praktische Theologie. Festschrift für Werner Jetter zum 70. Geburtstag, Göttingen 1983
- Scharfenberg, J.: Einführung in die Pastoralpsychologie, Göttingen 2. Aufl. 1990
- Scheler, M.: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Bern 1966
- Scheler, M.: Formalismus und Apriorismus, in: Grammatik der Gefühle. Das Emotionale als Grundlage der Ethik, ausgewählt und mit einem Vorwort versehen von P. Good, München 2000

- Scheler, M.: Zur Phänomenologie von Liebe und Hass, in: M. Scheler: Grammatik der Gefühle, Das Emotionale als Grundlage der Ethik, ausgewählt und mit einem Vorwort versehen von Paul Good, München 2000
- Schillebeeckx, E.: Glaubensinterpretationen, Mainz 1971
- Schlatter, A.: „Atheistische Methoden in der Theologie“ 1905 in: U. Luck (Hrsg.): „Adolph Schlatter“, THb 41, 1969
- Schlette, H.R.: „Der Sinn der Geschichte von morgen“, Albert Camus‘ Hoffnung, Frankfurt /M. 1995
- Schmid, F.: Verkündigung und Dogmatik in der Theologie Karl Barths. Hermeneutik und Ontologie in einer Theologie des Wortes Gottes, München 1964
- Schnoor, H.: Psychoanalyse der Hoffnung. Die psychische und psychosomatische Bedeutung von Hoffnung und Hoffnungslosigkeit, Heidelberg 1988
- Schüßler, W. : Paul Tillich, München 1997
- Schweitzer, A.: Kultur und Ethik, München 7.Aufl. 1948
- Schweitzer, A.: Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten, München 7. Aufl. 1997
- Schwerdtfeger, N.: Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der ‚anonymen Christen‘, Freiburg-Basel-Wien 1982
- Siegrist, J.: Medizinische Soziologie, München 1988
- Sieminska, M.J.; Szymanska, M.; Mausch, K.: Medicine, Health Care and Philosophy, 5/2002
- Smith, G.R. u.a.: Psychological Modulation of the Human Immune System Response to Varicella Zoster, in: Archives of Internal Medicine 145, 1985, S. 2110-2112
- Sparn, W.: Religion, in: Glaube und Lernen. Zeitschrift für theologische Urteilsbildung, 5. Jg. Heft 2/1990
- Soder, M.: Bedeutung von Hoffnung für betagte Menschen im Pflegeheim, in: Silvia Käppeli (Hg.), Pflegekonzepte . Gesundheitsentwicklungs -und krankheitsbezogene Erfahrungen, Bern, 1. Nachdruck 1994
- Sparn, W. Religion, in : : Glaube und Lernen. Zeitschrift für theologische Urteilsbildung, 5. Jahrgang, Heft 2. Göttingen 1990
- Stollberg, D.: Wahrnehmen und Annehmen. Seelsorge in Theorie und Praxis, Gütersloh 1978

- Stollberg, D.: „Die Sinnfrage in der Seelsorge“, in: Deutsches Pfarrblatt, 94. Jg. 1994
- Strauss, A. u.a.: Gefühlsarbeit. Ein Beitrag zur Arbeits- und Berufssoziologie, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 1980, Jg. 32, S. 629-651
- Strauss, A.L.: Grundlagen qualitativer Sozialforschung, München 1991
- Theissen, G.; Merz, A.: Der historische Jesus - Ein Lehrbuch, Göttingen 1996
- Thielicke, H.: Das Lachen der Heiligen und Narren, Freiburg 1974
- Tillich, P.: Philosophie und Schicksal, Gesammelte Werke Bd. IV, Stuttgart 1961 (GW IV)
- Tillich, P.: Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie. Geammelte Werke, Bd. V, Stuttgart 1964 (GW V)
- Tillich, P.: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, Gesammelte Werke Bd. VII, Stuttgart 1962 (GW VII)
- Tillich, P.: Offenbarung und Glaube, Gesammelte Werke Bd. VIII, Stuttgart 1970 (GW VIII)
- Tillich, P.: Die Religiöse Substanz der Kultur, Gesammelte Werke Bd. IX, Stuttgart 1967 (GW IX)
- Tillich, P.: Begegnungen, Geammelte Werke Bd. XII, Stuttgart 1971 (GW XII)
- Tillich, P.: Impressionen und Reflexionen. Ein Lebensbild in Aufsätzen und Stellungnahmen, Gesammelte Werke Bd. XIII, Stuttgart 1972 (GW XIII)
- Tillich, P.: Korrelationen. Die Antworten der Religion auf Fragen der Zeit, Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den gesammelten Werken IV, Stuttgart 1975, (EW IV)
- Tillich, P.: Systematische Theologie, Bd. 1: Stuttgart 2.Aufl. 1956, Bd. 2: Stuttgart 3.Aufl. 1958, Bd. 3 Stuttgart 1966 (ST)
- Tillich, P.: Religiöse Reden II. Das Neue Sein, Stuttgart 1957
- Track, J.: Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott, Göttingen 1977
- Track, J.: Der theologische Ansatz Paul Tillichs. Eine wissenschaftstheoretische Untersuchung seiner „Systematische Theologie“, Göttingen 1975
- Traub, R.; Wieser, H. (Hrsg.): Gespräche mit Ernst Bloch, Frankfurt/M. 1975
- Uexküll, Th. v.: Psychosomatische Medizin, München-Wien-Baltimore 3. Aufl. 1986
- Vattimo, G.: Glauben-Philosophieren, Stuttgart 1997
- Vogt, M.: Aufklärung bei onkologischen Patienten mit letaler Prognose, in: Die Schwester, der Pfleger, Fachzeitschrift für Pflegeberufe, Heft 9, 1997

- Vossenkuhl, W.: Artikel „Hoffnung“, in: O. Höffe (Hrsg.) Lexikon der Ethik, München 1977
- Wagner, F.: Artikel Religion II Theologiegeschichtlich und systematisch-theologisch, TRE Bd. 28, Berlin-New York 1997
- Waldenfels, B.: Alltag als Schmelztiegel der Rationalität, in: Der Stachel des Fremden, Frankfurt/M. 1990
- Was wird aus der Kirche?, Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft, hrsg. von J. Hanselmann, H. Hild und E. Lohse, Gütersloh 2. Aufl. 1984
- Wehkamp, K.-H.: Keitel, H.: Brandnew Body-Brandnew Soul-Brandnew Medicine. Ein Dialog über ethische Probleme der Lifestyle-Medizin in: P.-A. Möller (Hrsg.): Heilkunst, Ethos und die Evidenz der Basis, Frankfurt/M. 2002
- Wehkamp, K.-H.: Public Health und Ethik, in: Forum Public Health, Nr.22, Okt. 1998
- Wehkamp, K.-H.: Geburtlichkeit - Sterblichkeit. Zum Umgang mit dem Kindstod in der Frauenklinik, in: K.-H. Wehkamp, H. Keitel: Grenzen und Grenzüberschreitung, Tod und Geschöpflichkeit in der modernen Medizin, Hannover 1998
- Wehkamp, K.-H.: Patientenorientiertes Helfen - Chancen und Grenzen, in: K.-H. Wehkamp, H. Keitel: Grenzen und Grenzüberschreitung, Tod und Geschöpflichkeit in der modernen Medizin, Hannover 1998
- Wehkamp, K.-H.; Keitel, H.; Hildebrandt, H.: Ärztliche Entscheidungen am Lebensende, in: Ethik in der Medizin, Stuttgart 1997, S. 160-163
- Wehkamp, K.-H.: Passagen - Geburt als Grenzereignis in: K.-H. Wehkamp, H. Keitel: Grenzen und Grenzüberschreitung, Tod und Geschöpflichkeit in der modernen Medizin, Hannover 1998
- Weizäcker, V.v.: Der Gestaltkreis, Frankfurt /M. 1973
- Wenz, G.: Tillich im Kontext. Theologiegeschichtliche Perspektiven. Tillich-Studien Bd. 2, Münster 2000
- Wilmanns, W.: Dem Patienten niemals die Hoffnung nehmen, Dt. Ärzteblatt 84, Heft 34/35, 22. August 1987 (37)
- Ziegler, J.: Die Lebenden und der Tod, Zürich 1982
- Zimmerli, W.: Grundriß der alttestamentlichen Theologie, Stuttgart-Berlin-Köln - Mainz 2. Aufl. 1975
- Zola, I.K.: Medicine as an Institution of Social Control, in: The Sociological Review, Bd. 20, Nr. 4 (neue Reihe) November 1972

Zweig, S.: Die Heilung durch den Geist, Wien 1936