



VELKD

Texte aus der VELKD

Nr. 177 - Dezember 2016

Die Seelsorge als Herausforderung für die Ethik

(hrsg. von M. Lasogga u. M. Roth)

Aus dem Inhalt

Mareile Lasogga - Michael Roth Die Seelsorge als Herausforderung für die Ethik - Einleitung.....	2
Inja Inderst Die Wiederentdeckung der Seelsorge für die theologische Ethik	4
Reinhold Ahr Seelsorge im Pfarramt - Eine Frage für den Ethiker? .	15
Michael Arnemann Polizeiseelsorge - Impulsreferat Workshop Ethik und Seelsorge Universität Mainz	21
Dekan Gerhard Ding Rendezvous von Ethik und Gefängnisseelsorge	24
Pastor Florian-Sebastian Ehlert Krankenhauseelsorge und Ethik.....	29
Stephan Grätzel Ethik und Seelsorge - Verzeihung und Versöhnung aus Sicht der Praktischen Philosophie	32
Nico Liebe Ethik und Psychotherapie	34
Urs Christian Mundt Gibt es Schuldgefühl ohne Schuld? Zu einer schwierigen Unterscheidung in Ethik und Seelsorge	38
Uwe Rieske Ethik und Notfallseelsorge	44
Michael Roth Theologische Ethik als Wahrnehmungsschule für das Leben. Überlegungen zu einer seelsorgerlichen Ethik	49
Timo G. Schmidt Macht, Solidarität und Raum. Eine Annäherung an das Verhältnis von Krankenhauseelsorge und Ethik	56
Michael Utsch „Spiritual care“ oder Seelsorge – auch eine Frage der Ethik.....	62
Stephan Weyer-Menkhoff Der Streit um Ethik und Seelsorge.....	67
Hinweise	73
Autorenverzeichnis	76
Publikationen.....	77

Editorial

Ob im Krankenhaus, am Telefon oder im Gefängnis – die Seelsorge gehört zu den kirchlichen Kernangeboten, die den sozialen Raum nachhaltig prägen. In der Regel erfährt dabei ein Mensch in einem vertraulichen Vier-Augen-Gespräch persönliche geistliche Begleitung und Unterstützung. Doch welche Rolle spielt bei diesem notwendigerweise sehr individuellen und intimen Dialog die Ethik? Ist ein Normen-und-Werte-Kanon in einem Gespräch, in dem „alltägliche Probleme oder konkrete Ängste und Sorge“ im Mittelpunkt stehen, überhaupt noch hilfreich? Und welche Herausforderungen ergeben sich hieraus für die Seelsorgenden?

Diese Überlegungen waren u.a. leitend für den Workshop „Seelsorge und Ethik“, der im Juni 2016 von der VELKD mit und an der Universität Mainz ausgerichtet wurde. Initiiert wurde die Veranstaltung von Dr. Mareile Lasogga, ehemalige Referentin für Theologische Grundsatzfragen im Amt der VELKD, und Dr. Michael Roth, Professor für Systematische Theologie und Sozialethik in Mainz, die auch als Herausgeber der vorliegenden Dokumentation fungieren. „Es ging darum zu erkunden, welche ethischen Fragen bei der konkreten seelsorgerlichen Praxis auftauchen, in welcher Weise sie auftauchen, welche Erwartungen aus der seelsorgerlichen Praxis an die Ethik gerichtet werden und welche Art von Ethik für die seelsorgerliche Praxis dienlich ist. Ziel war, die Herausforderungen, vor die sich die Seelsorge gestellt sieht, zu bedenken und für die ethische Fragestellung fruchtbar zu machen“, so die Initiatoren und Herausgeber in ihrem Vorwort.

Gundolf Holfert
(Presse- und Öffentlichkeitsarbeit der VELKD)

DIE SEELSORGE ALS HERAUSFORDERUNG FÜR DIE ETHIK EINLEITUNG

MAREILE LASOGGA — MICHAEL ROTH

Wenn Ethik und Seelsorge in der Gegenwart eine gegenseitige Entfremdung wahrnehmen und zu überwinden suchen, dann ist eine vorherrschende Fragerichtung auffallend. Häufig geht es nämlich ausschließlich darum, wie sich die Seelsorge auf die Ethik zubewegen kann, indem ausschließlich nach der „ethischen Dimension der Seelsorge“ gefragt wird.¹ Dass Vertreterinnen und Vertreter der Seelsorgelehre so von ihrem Fach her fragen, ist durchaus verständlich und angemessen. Auffällig aber ist, dass in der Regel auch der Ethiker so fragt. Dies ist bspw. bei Eilert Herms der Fall, wenn er mit dem Anspruch auftritt, die „ethische Struktur der Seelsorge“² zu ermitteln, indem er „Begriffe und Theoreme der Ethik zur Interpretation der Seelsorgepraxis“³ heranzieht. Die „Ethik als Theorie der Seelsorge“ zu verstehen, heißt für Herms, „das seelsorgerliche Handeln als einen aufgabenspezifischen Spezialfall von ethisch positiv qualifiziertem Handeln anzusehen“⁴.

Nun scheint dieses Vorgehen bereits aus wissenschaftsorganisatorischen Gründen wenig verheißungsvoll, weil doch nicht ganz einleuchtet, wie ein Fachvertreter der Systematischen Theologie mit dem Anspruch auftreten kann, eine „Theorie der Seelsorge“ zu leisten und damit sozusagen im Nebengeschäft Poimenik zu betreiben. Die Gefahr einer solchen Vorgehensweise besteht immer darin, dass eine Praxissituation, wie die seelsorgerliche Situation, mittels einer Theorie reflektiert werden soll, ohne dabei die Situation genauer zu analysieren und von der Situation her auch die konkreten Gegebenheiten und die aus ihnen erwachsenden Anforderungen zu bedenken. An die Stelle einer sensiblen Wahrnehmung der Situation tritt eine generalisierende Beurteilung und Festschreibung derselben. Tragischer aber noch ist, dass sich der Ethiker durch dieses Vorgehen einer wesentlichen Chance beraubt, nämlich die Schwierigkeiten ethischer Urteilsbildung und moralischen Handelns, auf die die Seelsorgepraxis aufmerksam macht, in ihre Theorie der ethischen Urteilsbildung und des moralischen Handelns zu integrieren. Das Wahrnehmen einer solchen Chance ist vor allem dann erwägenswert, wenn man bedenkt, dass die Ethik in der Gegenwart in einer Grundlagenkrise steckt. Diese Grundlagenkrise besteht in dem Begründungsproblem der Ethik: Es ist nicht deutlich, inwiefern die Ethik für die Fragen der Lebensbewältigung des und der Einzelnen relevant werden kann.

An diesem Punkt setzt unsere Frage nach der Seelsorge als Herausforderung für die Ethik ein: In den pluralen Formen des seelsorgerlichen Gesprächs, zu denen – wie Eberhard Hauschildt in seiner „Alltagsseelsorge“ verdeutlicht – ganz verschiedene Kommunikationssituationen gehören, wie auch das Gespräch an Bushaltestellen oder bei Geburtstagsbesuchen,⁵ stehen einzelne Menschen und ihre mehr oder weniger konfliktträchtigen Situationen im Mittelpunkt. Konkrete Fragen und Probleme, Sehnsüchte und Ängste, aber auch Hoffnungen und Erwartungen werden thematisiert. Welche Bedeutung hat in solchen Gesprächen über das Leben und die konkreten Lebensfragen des Einzelnen eigentlich die Ethik? Diese von Vertretern der Seelsorgelehre und der Ethik gestellte Frage hat eine Bedeutung weit über die Seelsorge hinaus⁶, geht es doch um die ganz grundsätzliche Frage, welche Bedeutung die Ethik für konkrete Fragen der Lebensbewältigung hat, also nicht bei – eher abstrakten – Fragen ethischer Problemlösungen, Fragen der Wohlordnung der Gemeinschaft oder exponierter Situationen, vor denen – in der Regel – nicht wir selbst, sondern andere, meistens uns sogar unbekannte Menschen stehen. Offenbar hat die Ethik bei der Reflexion von Problemen der eigenen Lebensbewältigung eine sehr geringe Orientierungskraft, die Seelsorge

1 Vgl. F. Wintzer, *Seelsorge zwischen Vergewisserung und Wegorientierung*, PTh 80 (1991), S. 17-26, S. 21ff; ähnlich K. Winkler, *Seelsorge*. 2. verbesserte und erweiterte Aufl. Berlin/New York 2000, S. 282 ff; J. Ziemer, *Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis*, Göttingen 2000, S. 116ff.

2 E. Herms, *Die ethische Struktur der Seelsorge*, PTh 80 (1991), S. 40-61.

3 A. a. O., S. 40.

4 A. a. O., S. 60.

5 E. Hauschildt, *Alltagsseelsorge. Eine sozio-linguistische Analyse des pastoralen Geburtstagsbesuchs*, Göttingen 1996.

6 Vgl. etwa T. Rendtorff, *Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theorie* Bd. II, Stuttgart/Berlin/Köln 1991, S. 217ff; Uta Pohl-Patalong, *Seelsorge zwischen Individuum und Gesellschaft. Elemente zu einer Neukonzeption der Seelsorgetheorie*, Stuttgart 1996.

hat – wie Hans Martin Müller nicht ohne mahnende Klage feststellt – daher mittlerweile „die ethischen Fragestellungen weitgehend ausgeklammert“⁷. Interessanter aber als diesen Zustand zu beklagen, ist es, der Ursache für diese Ausklammerung auf den Grund zu gehen.

Typisch für die Ausklammerung der Ethik aus der Seelsorge ist eine Argumentationsfigur, wie sie etwa bei Jürgen Ziemer und Dietrich Stollberge zu finden ist: Wenn die Aufgabe der Ethik die Wahrnehmung der Signifikanz der Situation des Einzelnen und die Auseinandersetzung mit ihr ist, so kann eine Orientierung an Normen und Werten, so Ziemer vorsichtig, nicht der „Regelfall“ bzw. eine „nur sekundäre Aufgabe“ sein⁸. Eindeutiger ist dieser Reserve bei Stollberg Ausdruck gegeben: Stollbergs Ablehnung des Versuchs, dem Menschen im seelsorgerlichen Gespräch „durch normative Außenleitung [...]“, zu helfen, begründet für ihn die Ablehnung einer „ethisch motivierten Seelsorge“⁹. Auffällig ist, dass sowohl bei Stollberg als auch bei Ziemer eine Ethik im Blick ist, die ihre Aufgabe in der Begründung ethischer Normen und Werte sieht und von der nicht deutlich wird, inwiefern sie hilfreich sein könnte bei der Frage des Einzelnen nach seinem Leben und seiner Not in bestimmten Lebenslagen. Offenkundig werden die von der Ethik bereitgestellten allgemeingültigen Normen und Werte von dem Einzelnen nicht als bedeutsam für seine persönlichen Fragen und seine persönlich drängenden Probleme angesehen. Der Einzelne sieht nicht, wie diese hinsichtlich seiner alltäglichen Probleme und Herausforderungen, seiner konkreten Ängsten und Sorgen, seiner lebenspraktischen Fragen eine Hilfe sein können. Und der Seelsorger kann es ihm auch nicht sagen; er kann nur beobachten, dass sich das Leben dagegen sträubt, an Normen orientiert zu werden. Und da Menschen, die Probleme haben, befürchten, dass in der Seelsorge plötzlich ethische Fragen auftauchen, die sie aber nicht als ihre eigentlichen Probleme sehen, gehen sie lieber zum Therapeuten als zum Seelsorger.

Diese Überlegungen bildeten die Ausgangsfrage des Workshops „Seelsorge und Ethik“, der vom 17. Juni 2016 bis 18. Juni 2016 an der Universität Mainz stattfand und von der Universität Mainz in Kooperation mit der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirchen Deutschlands veranstaltet wurde. Es ging darum zu erkunden, welche ethischen Fragen bei der konkreten seelsorgerlichen Praxis auftauchen, in welcher Weise sie auftauchen, welche Erwartungen aus der seelsorgerlichen Praxis an die Ethik gerichtet werden und welche Art von Ethik für die seelsorgerliche Praxis dienlich ist. Ziel war, die Herausforderungen, vor die sich die Seelsorge gestellt sieht, zu bedenken und für die ethische Fragestellung fruchtbar zu machen. Gefragt wurde somit nicht nach der „ethischen Struktur der Seelsorge“, sondern nach der „seelsorgerlichen Struktur der Ethik“.

7 H. M. Müller, Das Ethos im seelsorgerlichen Handeln, PTh 80 (1991), S. 3-16, S. 3.

8 J. Ziemer, Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis, Göttingen 2000, 118f. Ebenso: F. Wintzer, Seelsorge zwischen Vergewisserung und Wegorientierung, PTh 80 (1991), S. 17-26, 21ff

9 D. Stollberg, Schweigen lernen. Zu Seelsorge und Ethik, in: Chr. Bizer/J. Cornelius-Bundschuh/H.-M. Gutmann, Theologisches geschenkt. Festschrift für Manfred Josuttis, Bovenden 1996, S. 366-375, S. 367. Ebenso: K. Winkler, Seelsorge. 2. verbesserte und erweiterte Aufl. Berlin/New York 2000, S. 295ff.

DIE WIEDERENTDECKUNG DER SEELSORGE FÜR DIE THEOLOGISCHE ETHIK

INJA INDERST

In der Äußerung des Diskurses¹ zu ihrer Verhältnisbestimmung wird die Bedeutung der Ethik für die Seelsorge gehäuft als „Wiederentdeckung“² verstanden. Der Diskurs nimmt 1991 seinen Anstoß in Aufsätzen der PTh 80, in der Vertreter der Systematischen wie der Praktischen Theologie Stellung zu dem Thema beziehen.³ Grund dazu gab die sich an therapeutischen Ansätzen orientierende Seelsorge. Sie wurde als zu eng gefasst verstanden, was zu einem mehrdimensionalen Verständnis geführt hat.⁴ Gleichzeitig verdankt sich die Wiederentdeckung der ethischen Dimension der Seelsorge dem Wertpluralismus der Postmoderne.⁵ Als „Neuentdeckung“ wird die ethische Dimension nicht gesehen, weil sich ihre Gegebenheit aus der Historie begründen lässt. So stellt beispielsweise Körtner fest, die Ethik gehöre „zu einem traditionell zentralen Aufgabengebiet christlicher Seelsorge, das für Jahrzehnte [...] in den Hintergrund gerückt war“⁶.

In den letzten fünfundzwanzig Jahren ist die Frage zwar immer wieder in Themenzeitschriften⁷, vereinzelt Aufsätzen⁸ sowie in neueren Lehrbüchern⁹ gestellt worden, insgesamt bleibt sie in der theologischen Literatur dennoch verhalten. Die Fragerichtung zielte bisher i. d. R. auf die Bedeutung des Ethischen für die Seelsorge ab, und zwar gleichermaßen gestellt von Vertretern der Ethik wie der Seelsorgelehre.¹⁰ Ausnahmen sind Michael Roth, der von ethischer Seite umgekehrt von der „Seelsorge als Dimension der Ethik“¹¹ ausgeht, sowie Christoph Schneider-Harpprecht, der sich als Seelsorger wegen seines Titels „Was kann die Ethik von der Seelsorge lernen?“ selbst als „vermessen“¹² zu verurteilen scheint.

Doppelt vermessen mag nun auch der Titel dieses Aufsatzes klingen. Erstens, weil er von einer Systematischen Nachwuchs-Theologin vor der eigenen Disziplin und dem bis hierhin geführten Diskurs zu rechtfertigen ist.

Zudem, weil er provokant die sogenannte „Wiederentdeckung“ der Ethik aufgreift und die ethisch verstandene Seelsorge als ursprüngliche und damit scheinbar eigentliche relativiert. Des Weiteren zielt ich mit dem Titel auf die bereits ins Feld geführte, umgekehrte Fragerichtung ab, die m. E. bisher zu wenig Beachtung gefunden hat. Nebenbei bemerkt: Die seelsorgerliche Dimension der Ethik lässt sich aus der Tradition heraus genauso als „Wiederentdeckung“ begründen, wenn v. a. das lutherische Seelsorgeverständnis in den Blick genommen wird. Das soll im Weiteren aber nicht Hauptargument sein, um die Dringlichkeit für die theologische Ethik herauszustellen, die Seelsorgelehre miteinzubeziehen.

Mein Anspruch besteht im Folgenden in der Hinführung zu der Erkenntnis, wie gewinnbringend die Seelsorgelehre

1 Unter dem Begriff fasse ich i. F. alle Veröffentlichungen der letzten 25 Jahre zusammen, die sich konkret mit der Verhältnisbestimmung von Ethik und Seelsorge auseinandergesetzt haben.

2 So bei Körtner, Seelsorge, 87; Ders., Moral, 225. Ferner vgl. auch Sturm, Gottes Namen, 28ff. und Moos, Ethik, 264 sowie Körtner, Ethik, 101 und Mösl, alt, 21f.

3 Vgl. die Beiträge in der PTh 80 (1991).

4 Vgl. Sturm, Gottes Namen, 29.

5 Vgl. Schneider-Harpprecht, Kompetenz, 175; vgl. Ziemer, Orientierung, 388.

6 Körtner, Seelsorge, 89.

7 Vgl. WzM 58 (2006).

8 Vgl. Ziemer, Orientierung; vgl. Körtner, Seelsorge; vgl. ders., Probleme; vgl. Haker, Perspektiven; vgl. Charbonnier, Behandlungsentscheidungen; vgl. Vanderhaegen, Klinische Ethik; vgl. Stollberg, Schweigen; vgl. ders., Lebensgestaltung; vgl. Schneider-Harpprecht, Kompetenz; vgl. Roth, Seelsorge; vgl. Roser/Wasner, Multiperspektivisch denken; vgl. Mösl, alt.

9 Vgl. Nauer, Seelsorge; vgl. Ziemer, Seelsorgelehre; vgl. Winkler, Seelsorge; vgl. Klessmann, Seelsorge; vgl. Roser, Spiritual Care; vgl. Haker, Perspektiven; vgl. Herbst, beziehungsweise; vgl. Moos, Ethik; vgl. Sturm, Gottes Namen; vgl. Eberhardt, Pastorale Ethik.

10 Vgl. Herms, ethische Struktur, 60; vgl. Winkler, Seelsorge, 283; vgl. Wintzer, Seelsorge, 18, vgl. Körtner, Seelsorge, 97f., vgl. Klessmann, Seelsorge, 300, vgl. Kunz/Neugebauer, Seelsorge, 247f.

11 Roth, Seelsorge, 319.

12 Schneider-Harpprecht, Ethik, 270.

für die Ethik ist. Dabei möchte ich mir jedoch nicht anmaßen zu sagen, ob, in welchem Umfang und auf welche Weise umgekehrt die Ethik notwendig für die Seelsorge ist, da ich in Letzterer fachfremd bin.

Ich gebe zuerst einen Überblick über die Verhältnisbestimmung von Ethik und Seelsorge im Diskurs (1). Aus der überwiegend gestellten Frage nach der ethischen Dimension der Seelsorge, lässt sich auf ein impliziertes Ethikverständnis schließen (1.1), aus dem nicht nur Ethik zu einem Problem der Seelsorgelehre wird, sondern das umgekehrt, auch auf Probleme der Ethik hinweist (1.2.). Daran schließt sich die logische und unweigerlich umgekehrt gestellte Frage nach der seelsorgerlichen Dimension der Ethik an (2.). Schließlich zeige ich mit einem kurzen, konkreten Blick in die Seelsorgelehre, welche Konsequenzen und Fragestellungen sich m. E. letztendlich für eine theologische Ethik ergeben (3).

1. Die Verhältnisbestimmung von Ethik und Seelsorgelehre im Diskurs

1.1. Die ethische Dimension der Seelsorge – Das implizierte Verständnis des vorausgesetzten Ethikbegriffs als ein normativer

Der Diskurs um die Rolle der Ethik in der Seelsorge nahm seinen Beginn in den 1991 erschienenen Aufsätzen der PTh 80, die die Arbeit „Seelsorge und Ethik“ einer Projektgruppe der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie widerspiegeln.¹³ Konsens herrscht zwischen den systematischen Theologen Dietz Lange, Eilert Herms und den praktischen Theologen Martin Müller, Klaus Winkler und Friedrich Wintzer über die Auffassung von Seelsorge als „Hilfe zu ethischer Lebensführung“.¹⁴ Die Autoren der Aufsätze grenzen sich von Strömungen innerhalb der Seelsorgebewegung ab, die sich dafür stark machen, den therapeutischen Aspekt der Seelsorge in den Vordergrund zu stellen. Denn dadurch drohe „das Proprium christlicher Seelsorge verschleiert zu werden, indem gelingende menschliche Kommunikation und Selbstannahme faktisch an die Stelle der Sündenvergebung rücken.“¹⁵ Seelsorge solle aber den Anspruch haben, das „Christianum mit dem Humanum“¹⁶ zu vermitteln, um „eine genuin kirchliche Lebensäußerung“¹⁷ zu sein. Ethik und das Religiöse dürften dabei nicht aus dem Blick geraten.¹⁸

In den Aufsätzen und deren Zusammenfassung von Dietz Lange entsteht der Eindruck, als sei die Problematik des scheinbaren Verlustes eines Exklusivitätsanspruchs der Seelsorge oder ihr Ersetzen durch die Psychotherapie Hintergrund des Diskurses von 1991.¹⁹ Ethik sowie das Religiöse werden als die Parameter ins Feld geführt, die der Seelsorge wieder eine eigene Identität zu geben vermögen und sie von der Psychotherapie oder der Verkündigung unterscheidbar machen.²⁰

Dabei kommt dem Ethischen innerhalb der Arbeitsgruppe sowie im gesamten darauf folgenden Diskurs²¹ ein gesonderter Blick zu. Herms geht sogar so weit, die „Ethik selber als Theorie der Seelsorge in Anspruch [zu nehmen]“²²,

13 Vgl. Lange, Seelsorge, 62.

14 Vgl. Lange, Seelsorge, 63.

15 Lange, Seelsorge, 63.

16 Ebd.

17 Ebd.

18 Vgl. Lange, Seelsorge, 62.

19 So schreibt Müller, die ethische Frage sei aus der Seelsorge „eliminiert worden, als die Seelsorge begann, sich vornehmlich unter therapeutischen Gesichtspunkten darzustellen.“ (Müller, Ethos, 4). Auch für Lange ist der „professionelle Seelsorger [...] nicht zu entbehren“, gleichzeitig warnt er aber vor „einer totalen Professionalisierung der Seelsorge“, der man angesichts „der verblassenden kirchlichen Amtshierarchie durch den verführerischen Glanz einer auf psychologischer, ethisch-theoretischer oder auch theologischer ‚Kompetenz‘ gegründeten Expertenhierarchie aufzuhelfen sucht, womöglich noch um den Preis des christlichen Propriums der Seelsorge.“ (Lange, Seelsorge, 77); vgl. Wintzer, Seelsorge, 24.

20 Vgl. Lange, Seelsorge, 63f; vgl. Müller, Ethos, 3-16. Über das Religiöse bzw. das spezifisch Christliche in der Seelsorge gibt es Differenzen innerhalb der Arbeitsgruppe. Diese auszuarbeiten würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Ich verweise, neben den einzelnen Aufsätzen der genannten Mitglieder der Arbeitsgruppe in der PTh 80, besonders auf ihre Zusammenfassung von Dietz Lange, Seelsorge, 63f.

21 Für diesen sind neben den Aufsätzen der PTh 80 (1991) auch diejenigen der WzM 58 (2006) repräsentativ. Letztere entstanden im Rahmen des 2005 geführten Symposiums „Ethische Dimension der Ethik“. Hier äußerten sich von Praktisch-Theologischer Seite Christoph Schneider-Harpprecht sowie Matthias Neugebauer zusammen mit dem Sozialethiker Ralph Kunz und seitens der Ethik Johannes Fischer sowie Ulrich H. J. Körtner.

22 Herms, ethische Struktur, 60.

ebenso wie Winkler, der sie als „Struktur aller Seelsorge“²³ voraussetzt. Im Unterschied zu ihnen isoliert der Großteil des Diskurses die ethische Dimension der Seelsorge von anderen Dimensionen, wie einer religiösen, therapeutischen bzw. kommunikationsfördernden Dimension oder derjenigen, die mit Schicksalsschlägen zu tun hat.²⁴ Keiner der Bereiche dürfe einseitig bevorzugt werden, denn dadurch werde die Aufgabenbestimmung der Seelsorge problematisch.²⁵ So geht ein Großteil von ethischen Konflikten²⁶ bzw. ethischen Krisen²⁷ neben religiösen Krisen²⁸ aus, die Seelsorge notwendig machen.²⁹ Allein Herms schlussfolgert aus seiner Prämisse, die Ethik als Theorie der Seelsorge zu denken, eine ethische Krise bzw. „chronische Störungen“³⁰ als der Seelsorge vorausgesetzte Situationen. Überwiegend liest sich eine Funktion der Seelsorge heraus, sofern das Ethische der Seelsorge betroffen ist, die darin besteht, zu verantwortlichem Handeln anzuleiten, indem sie zu eigenständigem Urteilen verhilft.³¹

Der Begriff der „Ethik“ innerhalb des Diskurses bleibt allerdings merkwürdig unscharf. Die Systematiker Herms und Körtner definieren Ethik als „Theorie menschlichen Handelns“³². Herms geht es nicht um Teilaspekte menschlichen Handelns, sondern er schließt alle menschlichen Tätigkeiten als „Fälle des Ethischen“³³ ein, aber „nur dasjenige, in dem wir ‚bewußt‘, ‚absichtlich‘, ‚planmäßig‘ auf unsere Umwelt einwirken. Handeln ist der Inbegriff von intentionalem Verhalten“³⁴. Solches Handeln wirke sich auf die Umwelt aus.³⁵ Körtner lenkt in eine ähnliche Richtung, indem er auf die aktive Lebensführung des Menschen verweist und gleichzeitig den passiven „Lebensverlauf“³⁶ hervorhebt, der „nur zum Teil das Resultat bewusster Lebensführung ist“³⁷.

Bei den anderen Verfassern lässt sich im Hinblick auf die genannte Funktion der Seelsorge auf eine ähnlich vorausgesetzte Ethikdefinition rückschließen, in der es primär um menschliches Handeln geht.³⁸

Ein Großteil der Autoren denkt dabei wohl zunächst an eine Ethik, die eine Metaebene für menschliches Handeln bildet: „Seelsorge und Ethik sind untrennbar miteinander verbunden, da viele Seelsorgesituationen auf ethische Fragestellungen hinauslaufen und nicht ohne ethische Theorie reflektiert werden können.“³⁹ Demnach bedürfe

23 Winkler, Seelsorge, 283.

24 Vgl. Wintzer, Seelsorge, 18, so wie Körtner, Seelsorge, 97f., Klessmann, Seelsorge, 300, Kunz/Neugebauer, Seelsorge, 247f; vgl. Roser, Spiritual Care, 285.

25 Vgl. Wintzer, Seelsorge, 17-26.

26 Vgl. Winkler, Umgang, 29; vgl. Lange, Seelsorge, 66.

27 Vgl. Müller, Ethos, 12f.; vgl. Wintzer, Seelsorge, 18, impliziert den Begriff der „ethischen Krise“ in seinem Ansatz, wenn er ihn auch nicht konkret als solche benennt.

28 Vgl. Wintzer, Seelsorge, 17-26; vgl. Müller, Ethos, 13.

29 Vgl. Winkler, Umgang, 33f.; vgl. Klessmann, Seelsorge, 303; vgl. Körtner, Seelsorge, 98.

30 Herms, ethische Struktur, 52. Chronische Störungen/reifungshemmende Störungen bestehen z. B. in „Mängeln der Sprachfähigkeit, in Mängeln des dem Urteilenden zur Verfügung stehenden Wissens über die Regeln des Weltverlaufs, die Bestimmung des Menschen und den Zustand der eigenen Individualität“, a. a. O., 53. Eine chronische Störung ethischer Urteilsbildung unterscheidet sich insofern von einem ethischen Konflikt, als es hier nicht um eine konkrete Situation an sich geht, sondern die Unfähigkeit ethischer Urteilsbildung den Konfliktsituationen vorausgesetzt ist.

31 Vgl. Wintzer, Seelsorge, 18; vgl. Müller, Ethos, 8, 13; vgl. Lange, Seelsorge, 63; vgl. Herms, Struktur, 53; vgl. Körtner, Seelsorge, 99; vgl. Ziemer, Seelsorgelehre, 118; vgl. Kunz/Neugebauer, Seelsorge, 247. Mit dem methodischen Vorgehen im Konkreten soll sich nicht in diesem Aufsatz beschäftigt werden, weil es die Frage des Aufsatzes nur peripher tangiert. Ich verweise hierzu auf Winkler, Umgang, 35ff. Es sei nur soviel gesagt, dass Winkler einen sehr pädagogisch-erzieherischen Weg vorschlägt, ähnlich wie Herms, für den Seelsorge nicht in einer „Entlastung“ der Klienten“, a. a. O. 62, besteht, sondern in der methodischen Förderung ihrer eigenverantwortlichen Entscheidungsfähigkeit. Vgl. a. a. O. 46, 50, 62.

32 Herms, ethische Struktur, 60; Körtner, Seelsorge, 96 ergänzt die Theorie menschlichen Handelns um „seine Bedingungen, Voraussetzungen und Folgen“ und möchte damit Rendtorffs Ethiktheorie als „Theorie menschlicher Lebensführung“, (Rendtorff, Ethik I, 15f.) präzisieren. Gleiches in der Lehre von Klessmann, Seelsorge, 301.

33 Herms, ethische Struktur, 60.

34 Herms, Kompetenz, 36.

35 Vgl. Herms, Kompetenz, 36.

36 Körtner, Seelsorge, 94; vgl. auch Körtner, Moral, 232.

37 Ebd.; so auch Klessmann, Seelsorge, 300.

38 Vgl. Winkler, Umgang, 26, der Ethik mit Rendtorff definiert, als „Theorie menschlicher Lebensführung“, (Rendtorff, Ethik I, 11), „Lebensführung“ aber als „zielgerichtetes Handeln“ interpretiert und somit Herms' und Körtners Linie folgt; ähnlich Klessmann, Seelsorge, 301.

39 Wintzer, Seelsorge, 23; vgl. Herms, ethische Struktur, 61; vgl. Müller, Ethos, 14; ähnlich Körtner, Seelsorge, 99.

menschliches Handeln einer überindividuellen Orientierung.⁴⁰ Der Praktische Theologe Michael Klessmann plädiert für eine Ethik, die frei ist von jedweder Subjektivität. Sie müsse sich auf Normen berufen, die auch für diejenigen nachvollziehbar sind, die andere Wertvorstellungen haben.⁴¹ Winkler merkt an, dass „allgemeinverbindliche Normen das Gewissen des einzelnen entlasten, weil sie die Orientierung nicht ausschließlich der individuellen Entscheidung überlassen“⁴². Es müsse „vor allem darum gehen, situationsunabhängige Verhaltensmaximen als verbindliche Größen erlebbar zu machen“⁴³. Geradezu atemberaubend gewinnt Müller einer moralisierten Seelsorge, charakterisiert als „Sittenüberwachung“, eine positive Seite ab:

„In einer Zeit, in der nicht nur gute Manieren, sondern auch gute Sitten sich auflösen und Moral nur noch als lebensverneinende, verlogene Überheblichkeit und Prüderie verstanden wird, ist es notwendig, sich an eine Zeit zu erinnern, wo man ‚wußte, was sich gehört‘.“⁴⁴

Auf der anderen Seite erscheinen die Ansätze in dieser Form für die Verfasser in der Praxis nicht realisierbar.⁴⁵ Winkler rät in seinem Aufsatz zu einem flexiblen Umgang mit allgemeingültigen Normen. Statt sie unkritisch zu übernehmen, seien sie als „affektiv hochbesetzte Regulative [...], [die] mit Glaubensüberzeugungen in eins fallen bzw. als untrennbar mit ihnen verbunden erlebt werden“⁴⁶ zu verstehen. Ähnlich Herms: Seelsorge schaffe Raum zur Besinnung auf sich selber, und zwar „möglichst“⁴⁷ frei von jedem „appellativen und fordernden Charakter“⁴⁸. Wintzer konstituiert Moral als theoretisches Wissen zum praktizierten Ethos. Sie diene mehr der Verständigung über ethisch verantwortliches Handeln, als dass sie Motive für solches bilde.⁴⁹ Lange geht noch einen Schritt weiter und stellt von vornherein die Unfähigkeit eines Individuums dar, sich einer ethischen Situation entsprechend zu verhalten. Grund dafür sei sein innerer Widerstreit zwischen „schöpfungsmäßige[r] Endlichkeit [und] Totalität und Unbedingtheit der ethischen Forderung“⁵⁰. Nach Körtner geht es in der Seelsorge „nicht um die Anwendung vermeintlich überzeitlicher Normen, sondern deren Gültigkeit steht in jedem ethischen Konflikt neu auf dem Spiel.“⁵¹ Seelsorge solle zu neuer Lebens- und Glaubensgewissheit verhelfen, damit Menschen anders leben können.⁵² Damit fasst Körtner das spezifisch Christliche in der ethischen Dimension der Seelsorge genauer: Die allgemeine Ethik frage nach dem guten Handeln, während „der christliche Glaube eine spezifische Antwort auf die Frage [gebe], warum wir faktisch oftmals nicht tun, was wir als richtig und gut erkennen.“⁵³ Hier sei zunächst der Mensch als Sünder begriffen, der oft – auch widersprüchlich – nicht das tut, was seiner „Bestimmung als verantwortlichem Handlungssubjekt“⁵⁴ entspreche und gleichzeitig unter einer Vergebungswirklichkeit stehe.⁵⁵ Genau an diesem Punkt gelange der Mensch zur Verantwortungsfähigkeit.⁵⁶ Erst in der Vermittlung der Rechtfertigungs- und Vergebungswirklichkeit werde der Mensch moralfähig und nicht etwa durch Konfrontation mit ethischen Forderungen.

40 Vgl. Wintzer, Seelsorge, 21f.

41 Vgl. Klessmann, Seelsorge, 301f.

42 Winkler, Umgang, 32.

43 Winkler, Umgang, 33.

44 Müller, Ethos, 6.

45 Das zeigt sich auch bei Müller, Ethos, 8, wenn er die Aufgabe der Ethik nicht im Entwerfen eines Moralkodexes sieht, sondern darin „ethische Entscheidungen durchsichtig zu machen“.

46 Winkler, Umgang, 33.

47 Herms, ethische Struktur, 57. Das impliziert, dass Seelsorge in manchen Fällen zwangsläufig doch appellativ vorgehen muss.

48 Herms, ethische Struktur, 57.

49 Vgl. Wintzer, Seelsorge, 21f.

50 Lange, Seelsorge, 67f.

51 Körtner, Seelsorge, 101.

52 Vgl. Körtner, Seelsorge, 100.

53 Körtner, Seelsorge, 102.

54 Ebd.

55 An dieser Stelle sei auf Körtners zweiten Aufsatz im Rahmen des Diskurses in der WzM 58 verwiesen. Körtner, Sündenvergebung, 259-269, beschäftigt sich hier ausgiebiger mit der Grundpassivität des Menschen und seinem fragmentarischem Leben, die auf ein Beschenktwerden mit Liebe und der Fähigkeit des Verzeihens sowie der Gnade angewiesen sind.

56 Vgl. Körtner, Seelsorge, 102f.

Im dargestellten Diskurs zeigt sich eine merkwürdige Dissonanz in den Argumentationsstrukturen, die irgendwo zwischen Moralismus und Libertinismus schwanken. Ein Blick in die Seelsorgelehre, die sich konkret mit der Thematik auseinandersetzt, wird ersichtlich machen, dass das dabei vorausgesetzte Ethikverständnis Grund für die Schwierigkeit von dessen Integration in die Seelsorge ist.

1.2. Das Ethikverständnis als Grund für die problematische Ethikintegration innerhalb der Seelsorgelehre

Der Pastoralpsychologe Dietrich Stollberg⁵⁷ geht in seinen Überlegungen nicht nur von einem entmoralisierten Ethikverständnis⁵⁸ aus, sondern zeichnet in seinem Aufsatz auch ein ganz anderes Bild der praktischen Seelsorge als seine bisher genannten Kollegen in diesem Zusammenhang. Seelsorge ist bei ihm nicht in erster Linie von einer Ethik auf Metaebene bestimmt. Vielmehr zeige sich gerade in der Seelsorge, dass „[b]einahe nichts, was für einen gerade verabschiedeten Ratsuchenden gilt, [...] für den schon vor der Tür wartenden nächsten [zutrifft].“⁵⁹ Anstatt, wie Müller, von einem zu vermittelnden Ethos seitens des Seelsorgers als einem sich wiederum im bestimmten Berufsethos Befindender⁶⁰, beschreibt Stollberg den Seelsorger als „Wegbegleiter“, der nicht durch eine Art Überwissen helfen könne, sondern durch seine ähnlichen Erfahrungen, Assoziationen und Erinnerungen an sie.⁶¹ Für Stollberg hat Ethik demnach „nur Sinn als Abstraktion, von welcher aus neues Konkretes in seiner Differenz zu altem Konkretem wahrgenommen werden kann, aber eben nicht als falsch (weil das Alte das Richtige wäre) beurteilt werden darf.“⁶²

Solche Beurteilung geschehe, psychologisch gesprochen, bereits im Überich sowie durch die Gesellschaft. Und gerade das ist für Stollberg die Ausgangssituation der Seelsorge: „das Leiden an der Unangepasstheit“⁶³. Seelsorge habe dann die Funktion, die „Überich-Moral“⁶⁴ zu relativieren, um einen Zugang zur „inneren Senkrechten“⁶⁵ zu schaffen, aus dem die „soziale Waagrechte (was sagen die anderen?) [...] ethisch (d. h.) eigenverantwortlich handhabbar“⁶⁶ werde. Eigenverantwortliches Handeln setzt nach Stollberg also erst eine „narzisstische Kompetenz“⁶⁷ voraus. Einer auf der Metaebene gedachten Ethik kommt dabei eine untergeordnete Rolle zu:

„Lehrsätze, Dogmen, biblische Formeln, Katechismussätze aller Art sind geronnene Erfahrung von gestern, und manchmal können sie Sprachhilfe für Erfahrung von heute und morgen sein, die damit erst ins klare Bewußtsein tritt.“⁶⁸

Stollberg möchte keine „ethisch motivierte und strukturierte Seelsorge [...] propagieren, [...] [a]llzu leicht würde aus irdisch-psychologisch gemeintem Umgang mit der Schuld das Mißverständnis göttlichen Rechtes und menschlicher Pflicht.“⁶⁹

Stollberg erkennt innerhalb der Seelsorgelehre wie in der Ethik ein normativ gedachtes Ethikverständnis, dem er sich entgegenstellt. In ähnliche Fahrwasser, wenn auch weniger radikal, begibt sich Jürgen Ziemer mit seiner Seelsorgelehre. Er denkt zwar von der psychologisch orientierten Seelsorgelehre her, durchbricht sie aber gleich-

57 Wurde im Rahmen des Diskurses zuvor besonders von Müller, Ethos, 9f. kritisiert.

58 Stollberg, Lebensgestaltung, 51-54, führte 1991 bereits die Begriffe Ethik und Seelsorge in dem Begriff der „Lebensgestaltung“ zusammen und schreibt gerade der Ethik bzw. der Moralthologie die Beschäftigung mit solcher zu. Innerhalb der Ethik, aber auch der Seelsorge gehe es nicht darum, „richtige“ Lebensgestaltung zu predigen, sondern Glauben zu wecken. Es gehe nicht um Leitung, sondern um Begleitung. Ferner sei auf Aufsätze verwiesen, in denen der entmoralisierte Ethikbegriff und die psychologisierte Seelsorge in Erscheinung treten und die Inhalte der modernen Seelsorgebewegung widerspiegeln, die auch in der PTh 80 auf Kritik stößt: Stollberg, Vorbildlich, 376-380; Stollberg, Problem, 200-207.

59 Stollberg, Schweigen, 366.

60 Vgl. Müller, Ethos, 3-16.

61 Vgl. Stollberg, Schweigen, 366.

62 Stollberg, Schweigen, 366.

63 Ebd.

64 Stollberg, Schweigen, 367.

65 Ebd.

66 Ebd.

67 Ebd.

68 Ebd.

69 Stollberg, Schweigen, 368.

zeitig, indem er ihr eine Notwendigkeit der Beschäftigung mit ethischen Fragen entgegensetzt.⁷⁰ Er weist auf die Säkularisierung der Gesellschaft hin und prophezeit: „In Zukunft wird ethischen Fragestellungen in der Seelsorge breiterer Raum gewährt werden müssen.“⁷¹ Er nimmt den „ethische[n] Aspekt“⁷² der Seelsorge in den Blick, wenn sie als „Orientierungsarbeit“⁷³ verstanden wird. Er setzt ihr das gegenwärtige „Leiden am Fehlen eindeutiger Handlungsmaßstäbe“⁷⁴ voraus, das oft zu Entscheidungsunfähigkeit führe, „weil die Sicherheit des ethischen Urteils fehlt“⁷⁵. Die primäre Aufgabe der Seelsorge bestehe darin, „die ethische Urteils- und Entscheidungsfähigkeit zu fördern.“⁷⁶ Wenn sich theologische Seelsorge „als ein ‚Befreiungsgeschehen‘, also dem Gewinn endlicher Freiheit für den Rat Suchenden dienend, versteht“⁷⁷, gehe dies nicht über den Weg eines hedonistischen Libertinismus, der vor „dem Hintergrund eines pseudoemanzipatorischen Ethikverständnisses [...] alle traditionellen Maßstäbe als einengend und lebensfeindlich deklariert.“⁷⁸ Genauso verkehrt sei der Weg des Moralismus, in dem von feststehenden Verhaltensnormen ausgegangen werde, an denen das Individuum gemessen und entsprechend als gut oder schlecht, bzw. richtig oder falsch bewertet werde. Denn auf „die Frage ‚Was soll ich tun?‘ kann und darf der Seelsorger in den seltensten Fällen direkt antworten. Damit würde letztendlich einer gesetzlichen Seelsorge Vorschub geleistet, durch die verhindert würde, dass das fragende Subjekt von sich aus entscheidungsfähig wird.“⁷⁹

Dagegen schlägt Ziemer zwei andere Schritte vor. Primär gehe es darum, das Individuum entscheidungsfähig zu machen. Es zu befähigen, selbstständig eigene ethische Urteile zu fällen. Dazu sei es notwendig, den Hintergrund einer Entscheidungsunfähigkeit herauszufinden. Er nennt die „Angst vor möglichen Folgen“⁸⁰, „verborgene Interessen“⁸¹, „unbewusste Fixierungen auf Autoritäten“⁸², „kleinbürgerliche Enge“⁸³ oder ein „narzisstisches Geltungsbedürfnis“⁸⁴ als mögliche Gründe für Entscheidungsbehinderungen. Ziemer knüpft an dieser Stelle an das an, was Stollberg unter der Stärkung der inneren Senkrechten fasst und nennt Selbstwahrnehmung und Selbstauseinandersetzung als die Parameter, die zu ethischer Kompetenz führen.⁸⁵ Seelsorge führe zum eigentlichen Grund der Unfähigkeit zur Urteilsbildung, der im unaufhörlichen Kreisen und Sorgen um sich selbst bestehe. Es sei „die Erfahrung, dass dieses ständige Um-sich-selbst-Sorgen nicht notwendig ist, weil für uns schon gesorgt ist“⁸⁶, die das Individuum zu ethischer Urteilsbildung befreie.⁸⁷

Die neuere Seelsorgelehre sucht also nach einem entmoralisierten Ethikverständnis, das ihr mehr zu entsprechen

70 Vgl. dazu auch Nauer, Seelsorgekonzepte, 251ff., die darin ausführlich Ziemers Ansatz referiert.

71 Ziemer, Seelsorgelehre, 107.

72 Ziemer, Seelsorgelehre, 116.

73 Ebd.

74 Ebd.

75 Ebd.

76 Ziemer, Seelsorgelehre, 118.

77 Ebd.

78 Ziemer, Seelsorgelehre, 117.

79 Ebd. Diese Frage ist für Ziemer in seinem Aufsatz von 1993 noch exemplarisch für die Dringlichkeit der ethischen Orientierung als seelsorgerliche Aufgabe, vgl. Ziemer, Orientierung, 388f.

80 Ziemer, Seelsorgelehre, 118.

81 Ebd.

82 Ebd.

83 Ebd.

84 Ebd.

85 Vgl. Ziemer, Seelsorgelehre, 118f.

86 Ebd.

87 An dieser Stelle sei auf Eberhardt, Ethik, verwiesen. Der Verfasser beschäftigt sich in seiner monographischen Darstellung pastoraltheologisch mit dem Thema und versucht, biblisch-psychologisch eine ethische Seelsorgetheorie zu entwickeln. Er definiert Ethik als „Theorie gelingender Lebensführung in-Beziehung“, a. a. O. 232, die aus dem Verständnis „des Lebens als Leben-in-Beziehung“, ebd., resultiert. Die Ethik betreffende Einzelheiten überlässt der Krankenhausseelsorger der Systematischen Ethik. Vgl. a. a. O. 89. Seelsorge versteht der Verfasser „als Hilfe im/zum Leben in-Beziehung.“ A. a. O. 232 Sein Ethikverständnis ist dabei ebenso normativ konzipiert. Auch bei ihm zeigt sich also der Versuch eines Mittelwegs zwischen Moralismus und Libertinismus.

scheint. Es kann nicht darum gehen, „fixierte Ethos-Pakete“⁸⁸ überzustülpen, wie es Seelsorgerin Doris Nauer auf den Punkt bringt. Nauer betont, dass es im Rahmen der Seelsorge kein Schwarz-Weiß-Denken geben könne.

„Nimmt Seelsorge ihren ethisch-sittlichen Auftrag wirklich ernst, dann wird sie sich zwischen viele Stühle setzen. Nicht nur, weil sie die Handlungsfähigkeit und damit auch das Selbstbewusstsein von Menschen stärkt, sondern auch, weil ihre Beratung nicht immer dazu führen wird, dass Menschen gut funktionieren und sich anpassen. Seelsorgerliche Beratung kann sich daher auch gegen den allgemeinen Zeitgeist und auch gegen den in einer Institution vorherrschenden Geist wenden“⁸⁹.

Im Zuge der Verhältnisbestimmung von Ethik und Seelsorge zeigt sich in der Seelsorgelehre eine mehr oder weniger starke Tendenz einem entmoralisierten Ethikverständnis folgen zu wollen. Die Diskussion insgesamt pendelt zwischen Kognitivismus und Nonkognitivismus bzw. moralischem Realismus und Skeptizismus.⁹⁰ Die Lösung dieser Divergenz könnte seitens der Seelsorge darin liegen zu wählen, „auf welche Ethik und auf welches Ethos sie sich beziehen will“⁹¹, wie Kunz/Neugebauer in Betracht ziehen.

Effizienter scheint mir die Erkenntnis, dass die Fragerichtung nach der ethischen Dimension der Seelsorge in dieser Reihenfolge immer wieder zu diesem Problem führt: Im Anwendungsfeld der Seelsorge kann Ethik nicht der Seelsorgepraxis entsprechend eindeutig und widerspruchlos bestimmt werden. Unweigerlich muss dies die umgekehrte Fragerichtung und das Über- und Umdenken des in den Diskurs eingetragenen Ethikverständnisses nach sich ziehen.

Beides zeigt sich in den Aufsätzen von Roth, Fischer und Schneider-Harpprecht.

1.3. Die Umkehrung der Frage – die seelsorgerliche Dimension der Ethik

Seitens der Systematischen Theologie nimmt Michael Roth als erster Ziemers Ausführungen sowie den generell vorausgesetzten normativen Ethikbegriff zum Anlass, die bisher gestellte Fragerichtung zu überdenken.

Er fragt „nach der seelsorgerlichen Dimension der Ethik“⁹², die „der Einsichten der Seelsorgelehre bedürftig“⁹³ sei. Roth stellt die Bedeutung der Ethik als „sittliche[r] Kompetenz“⁹⁴ für die Seelsorgelehre damit nicht in Abrede, verweist aber auf die Notwendigkeit einer Beschäftigung mit der Seelsorgelehre und ihrer Praxis, um definieren zu können, „was sittliche Kompetenz überhaupt ist.“⁹⁵

Wenn Seelsorge als „Praxis des Evangeliums“⁹⁶, d. i. die Bedeutung des Befreiungsgeschehens in Jesus Christus für den Einzelnen, verstanden wird, verweise ihre Lehre offensichtlich auf ein Problem der theologischen Ethik, die sich scheinbar von „dem Trost des Evangeliums und der durch diesen Trost ermöglichten Handlungsfähigkeit“ weg orientiert habe und zur Gesetzlichkeit hin tendiere.⁹⁷ Nehme Ethik dies als Warnung der Seelsorgelehre ernst, tue sie „gut daran, sich durch die seelsorgerliche Praxis strukturieren zu lassen.“⁹⁸ Andernfalls „ist die Gefahr groß, dass problematische Tendenzen der theologischen Ethik in die Seelsorgelehre eingetragen werden.“⁹⁹

Nach Roth resultiert daraus eine seelsorgerlich strukturierte Ethik, die aufzeigt, dass der Mensch nicht durch seine Leistungen zum Heil kommt, sondern durch „Gottes Handeln in dem Menschen Jesus als dem Christus“¹⁰⁰. Im

88 Nauer, Seelsorge, 216.

89 Nauer, Seelsorge, 218.

90 Vgl. auch Kunz/Neugebauer, Seelsorge, 257.

91 Körtner, Moral, 231.

92 Roth, Seelsorge, 321.

93 Ebd.

94 Roth bezieht sich auf die Definition von Herms, ethische Struktur, 62.

95 Ebd.

96 Ebd.

97 Vgl. Roth, Seelsorge, 325.

98 Roth, Seelsorge, 326.

99 Ebd.

100 Ebd.

Glauben daran werde der Mensch zu Verantwortung befreit. Durch seine Selbstannahme in dem Vertrauen auf Gott gelange der Mensch zur Verantwortungsfähigkeit. Ethik beschäftige sich danach v. a. mit der inneren Grundhaltung, d. h. dem Ethos des Menschen, das aus seinem Glauben resultiere. Roth nennt das „Ethos der Gelassenheit“¹⁰¹, das durch die Befreiung von Leistungsdruck charakterisiert ist, sowie das „der Freiheit“¹⁰², welches Handlungsspielräume eröffne und ein Ethos „der Gegenwärtigkeit“¹⁰³, das von der Angst vor der Zukunft zu einem verantwortungsvollen Handeln im „Hier und Jetzt“¹⁰⁴ befreie.

Insofern Ethik all dies tut – so kehrt Roth zu dem Verständnis der Ethik als Theorie der Seelsorgelehre zurück – „leistet [sie] ihren Beitrag, indem sie die Therapie des Glaubens durch die Theorie von der Therapie des Glaubens fundiert.“¹⁰⁵ Dazu müsse sie aber „vorher bei der Seelsorge ‚in die Lehre gehen‘.“¹⁰⁶

Der Ethiker Johannes Fischer nennt „vor allem de[n] seelsorgerlichen Blick auf Lebenssituationen von Menschen“¹⁰⁷ als das, was Ethik von Seelsorge lernen kann. Er fragt nach dem theologisch-anthropologischen Berührungspunkt von Ethik und Seelsorge.¹⁰⁸ Er erklärt, „dass ein Christenmensch das, was er tut, nicht deshalb tut, weil es moralisch gut ist [...], sondern vielmehr deshalb, weil es dem Nächsten zugute kommt.“¹⁰⁹ Das Gute folge schließlich nicht aus der Idee der Liebe, sondern – nach evangelischem Verständnis – aus der Liebe selbst.¹¹⁰ Damit kann die Frage nach dem moralisch Guten allerdings nicht mehr Gegenstand der theologischen Ethik sein. Gegenstand evangelisch-ethischer Reflexion ist nach Fischer die Sittlichkeit, der er die paulinischen Paränesen (Gal 5,22) zuordnet, welche Ausdruck gütigen oder freundlichen Verhaltens seien, nicht Ausdruck moralischen Guts.¹¹¹ Fischer deutet in dem Zusammenhang Gottes Geist als Ursprung der Sittlichkeit. Kein Subjekt könne in Reflexion auf sich selbst Gottes Geist als seinen Zustand erfassen. Fischer veranschaulicht dies an dem Begriff der „Liebe“. Es sei möglich, ein Gefühl der Liebe zu haben, sodass durch „Liebe“ der Zustand eines Subjektes beschrieben werde. Es sei nicht möglich, Subjekt des Geistes der Liebe zu sein. „Jemand handelt im Geist der Liebe“¹¹², sodass von ihm aber nicht prädikativ, sondern nur adverbial gesprochen werden könne. Hier wird nichts über den Handelnden, sondern etwas über die Handlung selbst ausgesagt, durch die sich etwas vermittelt – in diesem Fall „Liebe“. Fischer stellt damit die vorherrschende Ethikdefinition als Theorie menschlichen Handelns in Frage, insofern er sich gegen die Ansicht stellt, die Ethik habe die Aufgabe, gute Gründe für entsprechendes Handeln zu geben und so zu verantwortlichem Handeln zu führen.¹¹³ Dagegen wendet Fischer ein, Handlungen hätten nur in der Kommunikation über sie Gründe und nur in ihrer Kommunikation über sie trete das Subjekt ins Blickfeld. In der Antwort auf die Frage „warum“ es so oder so gehandelt habe, seien ex post Gründe und Motive nennbar, die es ex ante so gar nicht gegeben habe. Handlungen vollzögen sich vielmehr spontan.¹¹⁴

An dieser Stelle wird der theologisch-anthropologische Berührungspunkt zur Seelsorgelehre deutlich. Genau wie in der Ethik sei auch in der Seelsorgelehre ihr Gegenstand nicht klar definiert. Wie auch „das menschliche Handeln“ innerhalb der Ethik werde innerhalb der Seelsorgelehre die „Seele“ als etwas betrachtet, „das in den Bereich dessen

101 Roth, Seelsorge, 330.

102 Roth, Seelsorge, 301.

103 Ebd.

104 Roth, Seelsorge, 331, unter Bezug auf Bayer, Glauben, 24.

105 Roth, Seelsorge, 333.

106 Ebd.

107 Fischer, Dimension, 224.

108 Vgl. Fischer, Dimension, 208.

109 Ebd.

110 Das Gegenbeispiel dazu bildet Körtner, Moral, 242f.

111 Vgl. Fischer, Dimension, 211.

112 Fischer, Dimension, 214.

113 Vgl. Fischer, Dimension, 215. Eine solche Ansicht vertritt Körtner, Moral, 233. Unter diesem Titel veröffentlichte Körtner seine überarbeitete Fassung von „Seelsorge und Ethik“, s. o.

114 Vgl. Fischer, Dimension, 216.

fällt, was uns reflexiv an uns selbst zugänglich ist¹¹⁵ und verschmelze so mit dem „Selbst als dem Inbegriff dessen, was wir reflexiv an uns selbst erfassen“¹¹⁶. Seelsorge werde damit zur Sorge für das Selbst im Sinne der Selbstfindung, Selbstbestimmung u. v. m.¹¹⁷ Fischer fragt nun, ob die Seele im biblischen Sinne nicht vielmehr der Ort sei, in dem „ein Mensch empfänglich ist für jene geistliche Dimension, [...] für Freundlichkeit, für Anteilnahme, für Liebe, aber auch für Lieblosigkeit, Kälte, Unfrieden, d. h. alles, was die Seele verletzt und unruhig macht“.¹¹⁸ Lebensvollzug und Handeln seien durch die in der Seele empfangenen Erfahrungen bestimmt. Auch die Seele sei dann „durch adverbiale Bestimmungen des Lebensvollzugs in dem Sinne [charakterisiert], dass dieser sich in Vertrauen, in Zuversicht oder in Frieden gestaltet.“¹¹⁹

Eindrücklich führt Fischer die Sittlichkeit als Gegenstand theologischer Ethik mit der Seele als Gegenstand der Seelsorgelehre zusammen. Die Seele ist der Ort, an dem sich die durch Gottes Geist bewirkte Sittlichkeit empfindet.

Seelsorge sei als „Sorge in Bezug auf die geistliche Empfänglichkeit und Ausrichtung eines Menschen“¹²⁰ definiert. Das Entscheidende vollziehe sich im geistlichen Ethos, das sich im seelsorgerlichen Handeln „hindurch vermittelt und auf den Klienten und dessen seelische Empfänglichkeit überträgt.“¹²¹ Seelsorge sei folglich nicht nur mittelbare Beratung, z. B. in Konfliktsituationen, sondern vollziehe sich ebenso unmittelbar in Situationen, in denen das Entscheidende durch die seelsorgerliche Interaktion vermittelt wird, wie bei der Berührung der Hand eines Komapatienten.¹²² Wie zuvor Ziemer und Roth plädiert auch Fischer mit seinem Verständnis von Seelsorge für eine solche, die auf die Unterbrechung der Selbstbeschäftigung des Menschen abzielt. Dies gelänge, indem sie nicht an Zwecken, wie z. B. der „ethischen Urteilsfähigkeit“¹²³ orientiert werde, sondern indem sie, anders als unsere „so zweckrational orientierte[...] Zivilisation, in der der Wert einer Tätigkeit nach dem Wert des Zweckes bemessen wird“¹²⁴, zweckfrei ist. Sie wirke der Situation entsprechend, indem sie wahrnimmt, was in ihr gefordert ist. Diese Wahrnehmung geschehe intuitiv.¹²⁵ Exemplarisch formuliert, gehe es in der Seelsorge also „nicht darum, dem Klienten das Gefühl von Begleitung zu [...] geben, sondern darum, ihn zu begleiten.“¹²⁶

Der praktische Theologe Christoph Schneider-Harpprecht zieht eine Linie von dem überwiegend normativen Ethikverständnis innerhalb des Diskurses zu der aristotelisch-thomistischen Tradition, die nach dem Guten frage, nach dem alle strebten und das sich über die menschliche Vernunft erschließe. Daraus folge das Verständnis, menschliches Handeln müsse einem vernünftigen, tugendhaften Handeln folgen und Ethik definiere das Gute, welches durch die Seelsorge geltend gemacht werde.¹²⁷ Dann aber „bestimmt die Rationalität der Moraltheologie die Seelsorge.“¹²⁸ Auch wenn sich beispielsweise gerade Körtner gegen eine aristotelische Tradition ethischen Denkens wendet, indem er das „Gelingende Leben“ als Fehlsetzung interpretiert¹²⁹, kehren er sowie der überwiegende Teil der dargestellten Positionen innerhalb des Diskurses zu einer Denkweise zurück, die an den Tonus des von Schneider-Harpprecht referierten Ansatzes erinnern. Zumindest wird ersichtlich, dass das gegenwärtige Ethikverständnis durch seine Historie vorbelastet ist.¹³⁰

115 Fischer, Dimension, 217.

116 Ebd.

117 Vgl. Fischer, Dimension, 217.

118 Fischer, Dimension, 217f.

119 Fischer, Dimension, 218.

120 Ebd.

121 Fischer, Dimension, 222.

122 Vgl. Fischer, Dimension, 218.

123 Herms, Seelsorge, 52.

124 Fischer, Dimension, 221.

125 Vgl. Fischer, Dimension, 223, dazu auch Fischer, Orientierung, 481ff sowie Fischer, Kognitivismus, 53-86.

126 Fischer, Dimension, 220.

127 Vgl. Schneider-Harpprecht, Ethik, 272.

128 Schneider-Harpprecht, Ethik, 272.

129 Vgl. Körtner, Seelsorge, 94.

130 So geht Körtner, Seelsorge, 89 explizit auf die Tradition ein, in der Ethik ein zentrales Aufgabengebiet innerhalb der christlichen Seelsorge

Eine durch die Reformation bestimmte Ethik stellt sich anders dar.¹³¹ Wird die ethische Dimension der Seelsorge aufgrund ihrer Historie als „Wiederentdeckung“ behandelt, entspricht die Frage nach der Seelsorge für die Ethik ebenfalls einer „Wiederentdeckung“, die aus der Reformation zu begründen ist, sodass Traditionsauslegung gegen Traditionsauslegung steht. Damals wie heute zeigt sich, dass das ethische Subjekt offensichtlich nicht aufgrund der sittlichen Vernunft zu Heilsgewissheit gelangt, sondern durch Glauben.

„Der Freispruch Gottes konstituiert den Einzelnen als Subjekt im Gegenüber zu Gott, das durch Gottes Zuspruch auch herausgefordert ist, zu antworten und das Geschenk der Freiheit durch seine Lebensführung vor Gott und den Menschen zu verantworten. Damit wird die seelsorgerliche Situation der Selbsterfahrung des Einzelnen vor Gott zum Ausgangspunkt und zur Grundlage zumindest lutherischer Ethik.“¹³²

In lutherischer Tradition sei die Seelsorge demnach konstitutiv für die Ethik. In der Seelsorge manifestiere sich ihr zentrales Anliegen, den Einzelnen zur Glaubensgewissheit zu führen, das die Grundlage ethischen Handelns sei. Seelsorge eröffne einen Bezugspunkt zur Praxis, sofern sie „die ethische Reflexion stärker rückbindet an die von Menschen erlebte Wirklichkeit, die Kommunikation in ethischen Diskursprozessen verbessert und eine ebenso zielorientierte wie effiziente Gestaltung von ethischen Diskursen in verschiedenen Kontexten erlaubt.“¹³³

2. Was Seelsorge die theologische Ethik lehrt

Der bisher theoretisch geführte Diskurs lässt fragen, ob sich Seelsorgende in ihrer konkreten Praxis tatsächlich ethische Urteilsbildung zu ihrer primären Aufgabe machen oder ob die seelsorgerliche Funktion nicht einen tiefliegenden Grund hat. In diesem Zusammenhang erwähnenswert sind die jüngst erschienenen Studien des Pfarrers und Systematischen Theologen Wilfried Sturms sowie die unter der Leitung des Ethikers Thorsten Moos durchgeführten Studien, die jeweils Klinikseelsorgende befragt und ihren Umgang mit ethischen Situationen und ethischen Entscheidungen empirisch erfasst haben.¹³⁴

Die Studien leisten damit einen interdisziplinären Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Ethik und Seelsorge, der gerade für die Ethik aufschlussreich ist. Damit sind die Studien beinahe beispielhaft für die umgekehrte Frage nach der seelsorgerlichen Dimension der Ethik.¹³⁵

Sie zeigten einen flexiblen, situations- und am Individuum orientierten Umgang mit dem Ethischen, das dadurch eine seelsorgerliche Dimension erhält. Umgekehrt – so ihre Erkenntnis – enthalte auch Seelsorge eine ethische Dimension, sofern v. a. im klinischen Umfeld die Auseinandersetzung mit und die Positionierung zu ethischen Fragen immer relevanter wird. Nichtsdestotrotz verstehe sich ein Großteil der Befragten mehr als Seelsorgende, auch in der konkreten Auseinandersetzung mit ethischen Fragen.¹³⁶ Damit werde ein seelsorgerlicher Umgang mit Inhalten der Ethik ersichtlich.¹³⁷ Beispielhaft dafür sind Sturms Untersuchungen ethischer Entscheidungssituationen, die auch bisher den Ausgangspunkt im Großteil der Überlegungen des Diskurses bildeten. Er bringt bei der Befragung von Seelsorgenden im Rahmen der Neonatologie in Erfahrung, wie in Entscheidungssituationen Zurückhaltung gegenüber normativen Setzungen geübt werde, weil sie mit der Komplexität der konkreten Situationen divergierten. Gerade weil jedes Kind als eigene Persönlichkeit gesehen werde, lehnten die Seelsorgenden universalisierende Tendenzen

zukam.

131 Vgl. auch Roth, Seelsorge.

132 Schneider-Harpprecht, Ethik, 273.

133 Schneider-Harpprecht, Ethik, 275. In Schneider-Harpprecht, Thesen, 283-286 expliziert er thesehaft, wie Ethikberatung im Alltag der Seelsorge vollzogen werden könne.

134 Im Kontext der Medizin wird besonders auch nach dem Verhältnis von Seelsorge und Ethik gefragt, weil hier ihre Verwobenheit durch einen auffälligen Ethikbedarf besonders zutage tritt, vgl. Sturm, Gottes Namen, 30. Exemplarisch dafür ist auch die quantitative Auseinandersetzung der Verhältnisbestimmung in diesem Kontext. Zu nennen seien neben Sturm auch Körtner, Ethik; ders., Medizinethische; Moos, Ethik; Roser, Spiritual; ders., Ethik; Roser/Wasner, Multiperspektivisch; Haker, Perspektiven; Fischer, Dimension; Charbonnier, Behandlungsentscheidungen; Vanderhaegen, Klinische Ethik.

135 Die Studien können hier nur exemplarisch und verkürzt dargestellt werden.

136 Vgl. Moos, Ethik, 70.

137 Vgl. Moos, Ethik, 290.

der Ethik ab.¹³⁸ Es zeige sich, dass sich Eltern bei gleicher Diagnose ihres jeweiligen Kindes mit gleichem Operationsrisiko unterschiedlich entschieden hätten und auch im Nachhinein ihre jeweilige Entscheidung für richtig hielten. Seelsorge ist also durch einen individuellen Charakter geprägt.

3. Fazit

Nicht zuletzt die kurz zusammengefassten Studien machen die Notwendigkeit eines entmoralisierten Ethikverständnisses innerhalb der Seelsorgelehre und ihrer Praxis mehr als ersichtlich. Durch den direkten Kontakt mit Menschen in ihren Krisensituationen bietet die Seelsorge der Ethik ein kritisches Korrektiv.

Während sich eine seelsorgerliche Auseinandersetzung mit Ethik v. a. im Klinik- und Pflegebereich zeigt, wäre auch ein Blick in weitere Bereiche für die Ethik gewinnbringend. Zu denken ist an die Gefängnis- und Polizeiseelsorge, aber auch an die Notfallseelsorge und Psychotherapie.

Ethik tut gut daran, all diese Bereiche auf dem langen Weg des Über- und Umdenkens ihrer selbst und ihrer festgefahrenen Muster zu involvieren.¹³⁹

Bis hierher ist festzuhalten, dass es v. a. der unverstellte Blick auf den Menschen ist, den sich eine christliche Ethik zu eigen machen sollte. Gerade weil sie qua ihrer Theologie zunächst anthropologisch denken muss. Die Denkrichtung verläuft nicht mehr vom moralischen Urteilen zum Handeln des Menschen, sodass Ethik die Theorie menschlichen Handelns sein kann. Der Mensch orientiert sich mit seinem Handeln faktisch nicht an Normen, wie mit Fischer gezeigt wurde. Er tut nicht Gutes um Gutes zu tun, sondern weil die Situation es ihm vorgibt. Er hilft aus Mitleid oder verhält sich liebevoll, weil er liebt. Sie tut nicht Böses um Böses zu tun, sondern weil ihre Situation ihr einen Grund dafür gegeben hat – Verzweiflung und Angst.

An dieser Stelle rücken Ethik und Seelsorge in enge Nähe. Denn verursachtem Leid geht erlebtes Leid voraus. Die Leid verursachende Tat ist nicht zu rechtfertigen, wird aber genauso wenig durch den moralischen Zeigefinger verhindert, ganz gleich, ob er mehr oder weniger erhoben ist, sondern höchstens, indem sich der Mensch selbst und so auch andere verstehen lernt.

Ethik kann so nicht mehr pauschal als Theorie menschlichen Handelns gedacht werden, sie muss vom Menschlichen ausgehen. Dann aber ist sie nicht mehr die Theorie der Seelsorgelehre, sondern umgekehrt ist sie es, die der Seelsorgelehre bedarf und die grundsätzlich anders verstanden werden muss. Ihre eigentliche Frage lautet demnach nicht länger „Was soll ich tun?“, sondern „Wer bin ich? Was ist mir gegeben und wie werde ich lebensfähig?“. Wenn eine theologische Ethik für sich beansprucht, glaubwürdig zu sein, tut sie gut daran – gerade in Zeiten der Säkularisierung – sich mit der Seelsorgelehre und weiter gefasst auch mit der Psychologie ins Benehmen zu setzen, indem sie sich nicht bemüht, sich von ihnen abzugrenzen, sondern hilfreiche Erkenntnisse für sich zu gewinnen.

138 Vgl. Sturm, Gottes Namen, 280.

139 Die theologische Ethik mit der Seelsorge ins Gespräch zu bringen und dem Menschlichen entsprechend zu definieren, mache ich mir seit Anfang 2016 im Rahmen meines Dissertationsprojektes mit dem Arbeitstitel „Ethik als Lebensbefähigung in Zeiten der Gegenwart“ zur Aufgabe.



SEELSORGE IM PFARRAMT EINE FRAGE FÜR DEN ETHIKER?

REINHOLD AHR

Hinführung

Wenn ein Pfarrer¹ die Begriffe „Seelsorge“ und „Ethik“ vernimmt, dürfte er sich sofort in die Pflicht gerufen wissen. Doch wo begegnet man diesen Termini denn ungeschminkt im pastoralen Alltag? Sicher, wird man danach befragt, antwortet man mit sonorer Amtsstimme und im Brustton der vollsten Überzeugung, dass jegliches Handeln mehr oder minder seelsorgerlich oder – wie es Christian Möller² zutreffender wohl nicht nur für die Predigt kennzeichnet – seelsorglich kontaminiert sei. Rasch wird auf das sonntägliche Gespräch am Kirchengang rekurriert oder die Quicky-Seelsorge zwischen den Aldi-Regalen angeführt³.

Meine Generation der Pfarramtskandidaten⁴ internalisierte noch die Prämisse, dass die originäre Aufgabe in Zukunft eine seelsorgliche sei. Und so habe ich selbst diese auch verstanden als Pastor, „eingesetzter Hirte“⁵, eben als ein ordinierter Berufspöimeniker. Ob es so war, will bedacht werden.

Und wie steht es mit der Ethik? Der alltägliche Kontext beschwört Erinnerungen an eher informelle Situationen, in denen beim lockeren Zusammensein schnell einmal die halbernsteste Bemerkung zu vernehmen ist: „Na, für die Moral, da ist doch unser Herr Pfarrer zuständig!“

Übrigens, diese Sichtweise wird in Blick auf kirchliche Aufgaben bis heute auch von sehr vielen in unserer Gesellschaft vertreten und offizielle Verlautbarungen von politisch Verantwortlichen unterstützen diese Behauptung. So sollte dann jede Pfarrperson sich durchaus als „Ratgeber“ verstanden wissen und über eine überzeugende ethische Kompetenz verfügen. Denn in Situationen oder Lebenslagen, die moralisch signifikante Entscheidungen⁶ fordern, kommt mancher unverhofft schnell. Steht dann aber ein Pfarrer zur Verfügung oder wird er keinesfalls aufgesucht? Und falls doch, hat er etwas zu sagen oder vielleicht auch nur ethisch kompetent zu schweigen?

Wie nun Seelsorge sich zu Ethik verhält, ob es eine Abfolge, Hierarchie, Trennung oder Verwobenheit gibt, soll auf der Folie der erlebten Pfarramtspraxis⁷ reflektiert werden, wobei die wissenschaftliche Wertung nur aus dem Augenwinkel mit betrachtet werden kann.

1. Wann und wo wird ethisch-seelsorgliche Kompetenz erworben?

Detaillierte Ergebnisse über die schichtspezifische Herkunft und religiöse Sozialisation heutiger Theologie-Studierender im Vergleich zu denjenigen vor 40 bis 50 Jahren würden – meiner Einschätzung nach – vielleicht ergeben, dass der religiös-kirchliche Bezug des Elternhauses in früheren Zeiten stärker war. Doch kann dies auch eine subjektiv verengte Sichtweise sein, da ethische Maximen in Gestalt von Verhaltensvorgaben seit meiner Kindheit mit christlichen Begründungen verbunden waren. Zum Beispiel die häufig unausgesprochene Erwartung, den Nächsten stets wichtiger zu nehmen als die eigene Person, bewirkte eine nicht immer unproblematische Einstellung, die auf Korrekturen durch Selbsterfahrungsgruppen wartete und eine Befreiung durch das richtig verstandene Doppelgebot der Liebe⁸ erfuhr. Auch aus sonstigen Kreisen und Gruppen wurden bestimmte sublimale ethische Maßstäbe absor-

1 Das Gesagte dürfte insgesamt wohl auch für Pfarrerinnen zutreffen, doch da der Autor nur als Pfarrer sprechen kann, wird häufiger diese Form genutzt.

2 Christian Möller: Seelsorglich Predigen, 3. Aufl., 2003

3 Keineswegs sollen diese Momente seelsorglichen Handelns minimiert werden, doch bleibt dieser spezielle pöimenische Aspekt hier außen vor.

4 Vikariatsjahrgang 1984 bis 1986

5 Vgl. Eph. 4,11

6 Siehe dazu: Michael Roth: Die moralische Signifikanz von Situationen und Lebenslagen – Seelsorge als Herausforderung für die Ethik, in: Deutsches Pfarrerblatt 4/2016, S. 203 - 206

7 Pfarramtspraxis nach siebenjähriger ärztlich-psychotherapeutischer Tätigkeit von 1994 bis 2016.

8 Z. B.: Mt. 22,39b

biert, die sich zunächst unreflektiert in der präuniversitären Zeit festsetzten. Die Friedensethik und Unvereinbarkeit von Krieg mit der Botschaft des historischen Jesus war für einen jugendlichen Intellektuellen der 68er-Jahre nahezu Pflicht⁹.

Pflicht ist für alle, die einmal im Pfarramt tätig sein wollen, ein wissenschaftliches Theologiestudium an einer Universität oder Hochschule. Dort werden die theoretischen Grundlagen für die später so notwendige seelsorgliche und ethische Kompetenz vermittelt - wenn es denn gelingt. Beim Blättern in meinem Studienbuch konnte ich feststellen, dass ich erst im 6. Fachsemester¹⁰ eine Ethikvorlesung besuchte und ein Seminar, das die Medizinethik zum Thema hatte¹¹. Einen Grundkurs Seelsorge belegte ich erst im 9. Semester, eine Übung dazu im 11., jeweils bei einem befreundeten Theologen, den ich von meiner Tätigkeit in der Studentenberatung kannte.

So bestens ausgestattet kam man ins Predigerseminar, nachdem im 1. Theologischen Examen das Thema Ethik¹² mündlich in der Systematik-Prüfung – durch einen als fachkundig eingeschätzten Pfarrer der zuständigen Landeskirche – nicht einmal gestreift wurde.

Während der Ausbildung dort war – wie zu Anfang erwähnt – das Thema Seelsorge vielfach präsent. Dazu gab es Kurse und Praktika sowie theologische Diskussionen, welche die Wertigkeit des poimenischen Aspektes im pfarramtlichen Handeln deutlich betonten. Da in den 80er-Jahren die „KSA-Seelsorger“¹³ schon das praktisch-theologische Feld beherrschten, war einfühlsames Zuhören und „verstehendes Wiederholen“ gemäß der Lehren von Carl Rogers¹⁴ ein nicht unwichtiges Ausbildungsziel der Verantwortlichen.

Verständlicherweise wurde unter dieser Poimenikvorgabe der Aspekt einer christlichen Lebensberatung, welche auch ethischen Fragestellungen gegenüber offen ist, nicht allzu häufig bedacht¹⁵.

Wahrscheinlich am wichtigsten war dann die reale Herausforderung – eben in ethisch signifikanten Momenten¹⁶ - während des Wirkens als Pfarrer, wenn Entscheidungen gefordert waren, von denen man eventuell erst im Nachhinein erkannte, dass sie von ethischem Belang waren.

Vielleicht erschreckt es im ersten Moment, wenn etwas steil die These vertreten wird, dass ethische Kompetenz weniger durch theoretische noch durch eine wie auch immer geartete praktische Ausbildung vermittelt werden kann und die Pfarrperson günstigenfalls diese – ähnlich wie bei den unvertrauten Verwaltungsaufgaben – durch das permanente „learning by doing“ erwirbt. Interessant daher wohl auch die folgende Frage.

2. Wird diese Kompetenz im Pfarramt erwartet und wird sie benötigt?

Die formale Antwort darauf wird sich rasch mit einem zweifachen Ja erledigen lassen, doch in der Praxis der Gemeindegarbeit stellt es sich etwas diffiziler dar. Dabei soll dem seelsorglichen Anteil, der so mancher Kasualsituationen anhaftet, die entsprechende Würdigung widerfahren. Denn gerade hier, z. B. im Beerdigungsgespräch, in dem der Pfarrer häufig mit seiner seelsorglichen Kompetenz gefordert ist, verbietet sich eine ethische Wertung über das Leben des Verstorbenen, selbst wenn dies manchmal sogar von Angehörigen unterschwellig erwartet wird. Angesichts des Todes eines Gemeindegliedes siegt in der Verkündigung am Sarg der Auferstehungsglaube über den Bericht

9 Diese unveränderte Einstellung führte zu Konflikten im Pfarramt, da ich mich stets weigerte, jemanden in Uniform zu trauen.

10 Dies war nicht bedingt durch einen zeitraubenden Sprachenerwerb, da ich das Glück hatte, mein Abitur an einem Gymnasium zu absolvieren, das mich das Theologiestudium völlig sprachfrei beginnen ließ.

11 Gewiss ist die etwas schlankere Studiumsgestaltung (heute auf Grund der Studienvorgaben so sicher nicht mehr möglich) auch der Tatsache geschuldet, dass ich während der ersten neun theologischen Fachsemester parallel noch meinem Medizinstudium nachkam.

12 Das Thema Seelsorge wurde nach dem Vikariat im 2. Theologischen Examen unter der Überschrift „Pastoraltheologie“ geprüft – dort von einem Universitätsprofessor einer benachbarten Universität.

13 Abkürzung für „Klinische Seelsorge Ausbildung“, die in Deutschland eine von fünf Sektionen der „Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie“ ist.

14 Carl Rogers (1902-1987): US-amerikanischer Psychologe und Psychotherapeut, der die klientenzentrierte Psychotherapie entwickelte.

15 Allerdings gilt hier – wie bei den meisten zeitlich zurückliegenden Ereignissen – die ehrliche Einschränkung, dass es durchaus auch real etwas anders gewesen sein kann, doch die innere Präsenz der damaligen Tatsachen nicht ausreicht, um entscheidend die erinnerten Fakten zu korrigieren.

16 Siehe dazu Anm. 6

eschatologischer Propria¹⁷.

Mit der Liberalisierung der Sexualmoral in den letzten fünfzig Jahren sind ethische Einschätzungen in Traugesprächen kaum noch zu finden¹⁸. So wird ja bei der sogenannten „Traufe“¹⁹ die Abfolge Eheschließung, Schwangerschaft und Geburt eines Kindes bewusst als überholt vorausgesetzt. Die eventuell vor einhundert Jahren noch als kirchlich-ethisch relevante Fragen nach der Taufe von Kindern lediger Mütter oder die Beerdigung von Menschen, die durch die eigene Hand aus dem Leben geschieden sind²⁰, spielen heute keine Rolle mehr.

Allerdings scheint sich ein gegenteiliges Phänomen Raum verschafft zu haben, nämlich die Aussage, die leider manchmal floskelhaften Charakter hat: „Es ist zwar nicht ganz unproblematisch, aber aus <<seelsorgerlichen>> Gründen handhaben wir das so.“

Dann wird evangelisch getauft, obwohl keiner der Eltern einer christlichen Kirche angehört oder niemand von den Paten protestantisch ist. Schwieriger ist manchmal die Entscheidung, jemanden, der bewusst aus der Kirche ausgetreten ist, kirchlich zu bestatten. Was zählt bei dieser Fragestellung mehr: Das Akzeptieren und Ernstnehmen dieses zurückliegenden Entscheidungsschritts des Verstorbenen oder der – wie auch immer motivierte – Wunsch der leidtragenden Angehörigen? Die sicherlich auch kirchenrechtlich geregelte Vorgabe wird dann häufig außer Acht gelassen und die Pfarrperson samt direktem Vorgesetzten trösten sich und die um Beistand bittenden Verwandten mit besagten „seelsorgerlichen Gründen“²¹.

Wenn Besuche im dienstlichen Alltag aus unterschiedlichem Anlass anstehen, ergibt sich manchmal²² erfreulicherweise – und dann meist ungeplant – ein Gesprächsaustausch mit seelsorglichem Hintergrund. Daher sollte man z. B. für Krankenbesuche oder auch für Trauernachgespräche ausreichend Zeit zur Verfügung haben. In solchen Momenten, aber durchaus auch bei anderen Anlässen, kann der Pfarrer als moralische Instanz gefragt sein. Oftmals jedoch geht es dabei um die Einschätzung und Bewertung von Situationen oder auch Menschen und deren Verhalten. Es kann geschehen, dass sogar eine unausgesprochene Erwartung spürbar wird, der Pfarrer – als „ethische Instanz“ – möge da oder dort einmal ein klar vernehmliches Machtwort sprechen²³. Offenbar ist dieser Instrumentalisierungswunsch an den Pfarrer als Projektionsfigur der moralischen Urteilsfähigkeit mit der Hoffnung verbunden, dass sein Image und seine Rollenbedeutung einen entsprechenden Erfolg zeitigen können. Hier allerdings sind wohl eher psychologisches Gespür und Geschick in der Gesprächsführung vonnöten denn eine philosophisch durchdachte Ethik unter christlichen Gesichtspunkten.

3. Drei Beispiele aus der Praxis mit Ambivalenzhorizont

Wie schon alles bisher Geäußerte nur den Anspruch auf absolut subjektive Färbung der Behauptungen erheben kann, so die folgende eher willkürlich anmutende Auswahl an Praxiserlebtem ebenso. Nur unter diesem Vorbehalt möge man den kommenden Abschnitt geflissentlich betrachten.

3.1. Konfirmanden

Es war in den ersten Amtsjahren in einer eher ländlich strukturierten Gemeinde, wo in einer Konfirmandengruppe zwei Jugendliche den vereinbarten Gottesdienstbesuchen nicht nachkamen, sicherlich eine Problematik von durchgängiger Evidenz. Nachdem die ganze Palette der notwendigen Ermahnungen, Konsequenzandrohungen sowie mehr oder weniger freundlichen Aufforderungen auf unfruchtbares Land fielen, wurde im Benehmen mit dem zustän-

17 Diese sollten aber in den Predigten der letzten drei Sonntage des Kirchenjahres nicht verschwiegen werden.

18 Bei Vorbereitungsgesprächen vor dem Ehesakrament dürfte es in der römisch-katholischen Kirche teilweise allerdings etwas anders gehandhabt werden.

19 Trauung und Taufe des gemeinsamen Kindes in einem Kasualgottesdienst.

20 Vgl. dazu als Beispiel: „Mein Urteil ist immer hart geblieben für die Erbarmungslosigkeit, mit der Kirche und Sittenlehre diese Ärmsten betrachten.“ So Ernst Wiechert (1887-1950), dessen Mutter nach einem Suizid nicht kirchlich bestattet wurde. Ernst Wiechert: Sämtliche Werke, Bd. 9, S. 446, München 1957

21 Trotz dieser etwas holzschnittartig anmutenden Deskription einer vielen in der Pfarrerschaft vertrauten Situation soll keineswegs bestritten werden, dass es durchaus gravierende poimenische Argumente gibt, um auch Ausgetretenen ein kirchliches Begräbnis nicht zu verweigern.

22 Allerdings sehr selten bei Geburtstags- oder Ehejubiläumsbesuchen, da eine „face to face-Situation“ nur schwerlich möglich ist.

23 Dem Wunsch hat nach dem Bericht des Lukas auch Jesus nicht entsprochen, siehe Lk.12;13f.

digen Presbyterium der Ausschluss von der Konfirmandenarbeit ausgesprochen.

Auch hier war das seelsorgliche Hinschauen nicht unterblieben und die beiden jungen Menschen in ihrer Entwicklungssituation wie auch im Kontext ihres familiären Umfeldes wahrgenommen worden. Der ethische Druck lag hier auch auf dem Pfarrer angesichts der Mitkonfirmanden, die eine gerechte Gleichbehandlung bezüglich der Gottesdienstbesuchs-Frequenz verlangten. Ist das Einfordern einer zugesagten Verbindlichkeit Jugendlichen gegenüber eine ethische Dimension, für die eine Unterordnung sonstiger – eventuell auch seelsorglicher – Entschuldigungsgründe anzunehmen ist? Deutlich ist mir bis heute diese Ambivalenz zwischen der Rechtfertigung dieser Entscheidung und dem Nachgeben aus besagten – siehe oben – „seelsorgerlichen Gründen“. Wahrscheinlich würde ich diesen Schritt zum jetzigen Zeitpunkt nicht mehr so gehen, der damals aber für längere Zeit dazu führte, dass die Konfirmandenzeit von Jugendlichen und ihren Eltern²⁴ ernst genommen wurde.

3.2. Beichtgesuch

Bekanntermaßen soll Martin Luther bis zu seinem Lebensende das Bußsakrament hochgeachtet haben und selbst regelmäßig zur Beichte gegangen sein. Doch unter der Geistlichkeit der reformatorischen Kirchen ist eine lebensnahe Vertrautheit mit der Beichte nicht unbedingt vorhanden. So erstaunt es nicht, dass ich zunächst etwas verunsichert war, als ich gefragt wurde, ob es bei evangelischen Christen ebenfalls die Beichte gäbe. Als ich etwas zögerlich bejahte, wurde mir umgehend mitgeteilt, dass man dies dann möglichst zeitnah bei mir im Pfarramt tun möchte.

So war ich genötigt, mich kundig zu machen, welche Vorlagen und Formulare²⁵ dafür vorhanden sind, um mich entsprechend vorbereiten zu können. Theoretisch gehört das Beichtgespräch sicherlich zum Thema Poimenik, doch während meiner Studienzeit erinnere ich mich keiner Erwähnung desselben, ebenso wenig während der praktisch-theologischen Ausbildung.

Berührt sich nicht in diesem Moment Ethik und Seelsorge direkt? Sind sogenannte „Beichtspiegel“ nicht ethische Prüflisten in Reinkultur? Keiner dieser Gedanken beschäftigte mich allerdings damals, da ja im Vordergrund stand, was der Aussprache und Zuspruch der Vergebung Suchende selbst für sich als Schuld, also als ethisch falsch verstand.

Nur in den seltensten Momenten²⁶ könnte es wichtig sein, die ethischen Vorgaben des sogenannten „Beichtiger“²⁷ miteinander zu betrachten. Üblicherweise haftet dem belastenden Verhalten durchaus auch Schuldhaftes an, so dass hier Übereinstimmung zu erzielen ist und das Entscheidende, nämlich die „absolutio“ als befreienden Zuspruch der Sündenvergebung, den größten Raum haben sollte. Wenn dies so ist, warum wird dann im kirchlichen Alltag kaum davon Gebrauch gemacht und warum vermissen wir Hauptamtlichen diesen Aspekt der Seelsorge nur selten?

3.3. Mitarbeiterverhalten

Der Umgang mit den Verantwortlichen in der Gemeinde, den ehrenamtlich Tätigen, erfordert viel Fingerspitzengefühl, wohl auch seelsorgliches Engagement, doch auch ethische Kompetenz?

In eine spannungsreiche Situation geriet ich am Ende meiner Dienstzeit durch eine nicht zu klärende Problematik innerhalb der verantwortlichen Mitarbeiterschaft. Hier war der Ethiker in seiner Leitungsverantwortung gefordert, der aber keineswegs den seelsorglichen Blick verloren hatte. Es ging um ein massives Fehlverhalten einer Person, die in diskriminierender Weise eine nicht akzeptable Umgangsform im gemeindlichen Leben praktizierte. Alle gangbaren und möglichen Wege waren erfolglos beschritten worden²⁸, professionelle Unterstützung in Angriff genommen worden. Eine deutliche Frontenbildung war zu spüren, die für den Hauptamtlichen eine große Herausforderung bedeutete. Hier wurde mir deutlich, dass ich kein griffiges Rezept für „gruppenseelsorgerliches Handeln“ kannte²⁹,

24 Kontraproduktiv war auf jeden Fall, dass beide Väter der betroffenen Jugendlichen aus der Kirche austraten.

25 So finden sich im „Evangelischen Gesangbuch – Ausgabe für die Evangelische Kirche der Pfalz“ gerade einmal eine Seite (3. Aufl. 1995, S. 105) dazu, in der Ausgabe für die Evangelische Landeskirche in Württemberg immerhin schon vier Seiten (2. Aufl. 2007, S. 1459-1462).

26 Bei Menschen mit einer psychischen Belastung und skrupulösem Empfinden zum Beispiel.

27 Hier gebraucht für die Person, die zur Beichte kommt, auch – etwas unglücklich – „Beichtkind“ genannt.

28 Die gemeindeftheologische Anweisung bei Matthäus (Mt.18,15ff) ist auch heute noch sinnvoll.

29 Meine Frage bleibt, ob es einen solchen Ansatz gibt, der deutlich über psychologische Mediationstechnik hinausgeht und ein spirituelles

um von der poimenischen Seite das Problem anzugehen. Erstmals wurde mir im Ansatz bewusst, dass mein Ordinationsversprechen auch einen ethischen Auftrag bereithielt, zu dem es zu stehen galt. Stets hatte ich diesen Aspekt der sogenannten „Bindegewalt“³⁰ als etwas Obsoletes, notfalls auch „Römisch-Katholisches“ von mir gewiesen. In dieser Grenzsituation war die Parallelität bzw. wohl meist Unterordnung der ethischen Sichtweise gegenüber dem seelsorglichen Blickwinkel gekippt und ich als Amtsinhaber gefordert, in Klarheit Stellung zu beziehen. Eine Ambivalenz – die doch so gerne im gemeindlichen Alltag gelebt wird – war nicht mehr möglich. Eine herausfordernde Situation im Pfarrerdasein von mehr als nur „moralischer Signifikanz“³¹.

3.4. Exkurs: Gibt es eine Amtsethik für die Seelsorge an kirchlichen Mitarbeitern

Das soeben geschilderte Erleben hat für mich eine Fragestellung aktualisiert, die mich in den Jahren meiner Amtstätigkeit immer wieder beschäftigte. Nicht nur die doch immer wieder ventilierte Frage nach der „Seelsorge an den Seelsorgern“³², die eindeutig mit Ja beantwortet wird, doch in Realität eher kryptogen zu existieren scheint. Zwar erlebte ich noch, wie Kurse über „Zeitmanagement“ und die viel gepriesene „work-life-balance“ ihren Einzug in die Fortbildung der Pfarrerinnen und Pfarrer hielt, doch die Früchte davon konnte ich nicht mehr ernten³³. Der Grund dafür scheint ganz schlicht ein struktureller zu sein. Die Theologen³⁴ in den Leitungsetagen der Landeskirchen blicken häufig nur auf eine begrenzte Erfahrung im Gemeindepfarramt zurück. Ihre Karriere ist nur möglich durch rasche Spezialisierung und vorübergehende Tätigkeit in Spezialpfarrämtern, um von dort den Sprung in die Kirchenleitung zu schaffen. Doch gibt es ja noch die mittlere Ebene, die der Dekane und Dekaninnen³⁵, die meistens etliche Jahre im Gemeindepfarrdienst verbracht haben. Allerdings sind auch sie – oft in kürzester Zeit – gefährdet, ihr vorher kollegiales Verhalten Richtung „Kirchenleitungsgebaren“ mutieren zu lassen. Das Problem hierbei ist, dass einerseits eine Fürsorge für die anvertraute Pfarrerschaft gefordert wird – der seelsorgliche Aspekt, andererseits aber die Dienstaufsicht für dieselbe besteht – der ethische Aspekt. Dies erscheint mir eine nicht zu überbrückende Ambivalenz zu sein, da hier kirchenrechtliche Vorgaben³⁶ mitspielen. Aber bevor nun der Jurisprudenz und der Betriebswirtschaft vollends kirchlicherseits das Feld überlassen wird, soll visionär eine christliche Art und Weise des Leitungsverhaltens bedacht werden. Ist es denn illusionär, seelsorgliches Verhalten gerade in diesem Bereich mit ethischer Verantwortung zu verbinden?

Ein Problem dürfte hier ähnlich dem oben Erwähnten sein. Wer eine poimenische Begabung verspürt und sich als „Hirte“ gerufen weiß, versucht selten die innerkirchliche Karriereleiter zu erstürmen. Diese nehmen diejenigen in Angriff, die als Vorgesetzte später „Seelsorger“ dann einsetzen und verwalten, allerdings manchmal in einer Festtagspredigt zu erklären versuchen, wie die Praxis im operationalen Bereich auszusehen habe.

Aber nur wer selbst geistlich lebt³⁷, kann geistliche Verantwortung – und das ist kirchenleitendes Handeln in seiner letzten Konsequenz – wahrnehmen. Bei allem Vorbehalt, den landeskirchliche Leitungsgremien oft mit Recht Freikirchen gegenüber haben, wäre eine Orientierung bei verantwortlichen Entscheidungen an geistlichen, ja eventuell auch seelsorglichen Eckdaten dort zu lernen.

Denn basistheologisch gibt es kaum eine radikalere Fassung einer Amtsethik, die in der Kirche verbindlich sein soll-

Fundament hat.

30 Vgl. Mt.16,19; Mt.18,18 und Joh.20,23.

31 Siehe Anm. 6

32 Sollte es da nicht besser „für“ heißen, denn diese gehört sicher zur Fürsorgepflicht der verfassten Kirche.

33 Falls es diese gibt, würde ich mich freuen. Ich erinnere noch ein Fortbildungsseminar des Pfarrkonvents zusammen mit dem Personaldezernenten über dieses Thema und danach – wurde es noch schlimmer, was die Anforderungen im Pfarramt anging.

34 Hier gilt das in Anm.1 Gesagte analog

35 So in der Evangelischen Kirche der Pfalz, in welcher der Autor angestellt war. Andere Landeskirchen haben Superintendenten, doch die Erfahrungen dürften dort ähnlich sein.

36 Meine subjektive Beobachtung der kirchlichen Entwicklung über mehr als dreißig Jahre lassen mich konstatieren, dass die Juristen in der Kirchenleitung bald mehr zu sagen haben als die Theologen. (Ähnliches gilt wohl auch in den Kliniken, wo kaufmännische Verwaltungsdirektoren die leitenden Mediziner dominieren.)

37 Erfreulich ist die Tatsache, dass viele Landeskirchen „Geistliche Begleitung“ anbieten, die meiner Erkenntnis nach aber eher von den im Pfarramt Tätigen genutzt wird.



te, als die Aufforderung Jesu an die karriereorientierten Zebedäus-Söhne: „Aber so ist es unter euch nicht; sondern wer groß sein will unter euch, der soll euer Diener sein; und wer [...] der Erste sein will, der soll aller Knecht sein.“³⁸

Angesichts dieser Forderung des Herrn der Kirche gibt es für die „Herren in der Kirche“ sicherlich noch einiges an Fortbildungsressourcen³⁹. Hier liegen Seelsorge und Ethik auf einer Ebene und sind nutzbar für alle, die sich zur Arbeit in der Kirche berufen wissen.

3.5. Frage und Ausblick

Die durchgehend sehr persönlichen Erfahrungen und Sichtweisen eines Ruhestandspfarrers sind gewiss zu kritisieren und zu hinterfragen. Zum einen haben sich Studierende und Studiumsmodalitäten geändert und eine regional begrenzte Sichtweise ist nicht unbedingt zu generalisieren.

Doch wäre eine stärkere Berücksichtigung von Seelsorge und Ethik in der universitären wie auch der kirchlichen Ausbildung bestimmt von großem Nutzen für die gemeindliche Arbeit der Pfarrerinnen und Pfarrer. Im Alltag jedoch werden immer wieder Situationen eintreten, die es zeitnah und oft auch spontan zu verantworten gilt. Hier hätte ich mir gewünscht, besser begleitet zu werden und auch manchmal Raum für einen theologischen Diskurs in der Kollegenschaft⁴⁰ zu finden.

Die Ambivalenz der Kirchenleitung, die vorgibt, seelsorglich engagiert zu sein und der Fürsorgepflicht für das anvertraute Personal nachzukommen, aber dann häufig belastende Personalentscheidungen fällt, dürfte kaum aufzuheben sein.

Inwieweit sich die Vision, dass die jesuanische Amtsethik des „dienenden Leitens“ einer seelsorglichen Kirche sich einmal erfüllt, wird die Zukunft zeigen.

38 Mk.10,43f, vgl. auch Mk.9,33-35 sowie synoptische Parallelen.

39 Dietrich Bonhoeffer bringt es auf den Punkt: „Jesus hat alle Autorität in der Gemeinschaft an den brüderlichen Dienst gebunden. Jeder Personenkult, der sich auf bedeutende Eigenschaften, auf hervorragende Fähigkeiten, Kräfte, Begabungen eines Anderen – und seien sie durchaus geistlicher Natur - erstreckt, ist weltlich und hat in der christlichen Gemeinde keinen Raum, ja er vergiftet sie. Die Gemeinde braucht nicht glänzende Persönlichkeiten, sondern treue Diener Jesu und der Brüder. Seelsorgerliche Autorität kann nur der Diener Jesu finden, der keine eigene Autorität sucht, der selbst, unter die Autorität des Wortes gebeugt, ein Bruder unter Brüdern ist.“ Dietrich Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, 10. Aufl., München 1961, S. 93-94 (Zur besseren Lesbarkeit wurden die Auslassungszeichen weggelassen.)

40 Je nach Größe des Pfarrkonvents könnte dies der Rahmen dafür sein oder z. B. der kleine Kreis eines Stadtkonvents.



POLIZEISEELSORGE

IMPULSREFERAT WORKSHOP ETHIK UND SEELSORGE UNIVERSITÄT MAINZ¹

MICHAEL ARNEMANN

Sehr verehrte Damen und Herren,

ich freue mich, dass Sie das Themenfeld Ethik und Seelsorge aufgerufen und hierzu die Polizeiseelsorge um einen Beitrag gebeten haben. Insbesondere für dieses Arbeitsfeld ist die Verbindung von Ethik und Seelsorge konstitutiv: Sie ist historisch gewachsen, durch Erlasslage (zwischen Staat und Kirche) geregelt, in neuen Modellen und Strukturen (bei der Polizei NRW) gefördert und mit höchst aktuellen Herausforderungen verbunden.

Sie haben mich um ein Impulsreferat zur „Bedeutung ethischer Fragestellungen, Probleme, Entscheidungen und Perspektiven im Bereich der Polizeiseelsorge“ gebeten und angeregt, „Fragen und Strategien aufzuzeigen, wie ich als Seelsorger bzw. die Polizisten mit diesen ethisch relevanten Fragen/Situationen“ umgehen.

Der „15-Minuten-Aufforderung“ folgend möchte ich Sie mit drei Perspektiven vertraut machen:

1. Was ist Polizeiseelsorge? Zur Entwicklung der zwei Säulen Ethik & Seelsorge im Handlungsfeld.
2. Um welche Fragen geht es (heute)? Zur Besonderheit des Verhältnisses von Ethik und Seelsorge in der Polizei.
3. Aktuelle Herausforderungen – ethisch relevante Situationen.

1. Was ist Polizeiseelsorge? Zur Entwicklung der zwei Säulen Ethik & Seelsorge im Handlungsfeld

Im Jahre 2012 konnte die Polizeiseelsorge in Nordrhein-Westfalen ein 50-jähriges Jubiläum feiern und zugleich auf fast 90 Jahre Entwicklung zurückblicken.² 1924 in Münster für den nordwestdeutschen Raum gegründet, standen von Anfang an Orientierungsleistungen und damit moralische bzw. ethische Diskurse im Vordergrund. Polizeiseelsorge findet ihre erste Betätigung in den Bildungseinrichtungen der Polizei³ und hat bis heute diesen wichtigen Ort in der Aus- und Fortbildung von Polizeivollzugsbediensteten behalten: Polizeiseelsorger lehren somit Ethik/Berufsethik in Ausbildungsinstituten, Akademien, Fortbildungseinrichtungen, an Fachhochschulen für öffentliche Verwaltung und an der Deutschen Hochschule der Polizei in Münster-Hiltrup.

Waren die Anfänge zunächst mit „moralischer Unterweisung“ verbunden, lässt sich spätestens ab Ende der 20er Jahre eine zunehmende Expertise zu ethischen Fragen im Berufsfeld der Polizei nachweisen. So zum Beispiel mit dem drei Tage vor der nationalsozialistischen Machtergreifung im Januar 1933 in der Zeitschrift „Beamten-Wacht“ erschienenen Artikel „Polizeidiener oder Polizeisoldat?“⁴ Die Zukunft der Polizei wird thematisiert – Fragen der Werteorientierung und des Gewaltmonopols werden erörtert – Polizeiseelsorge als unabhängige dritte Stimme in staatlicher Organisation profiliert.

Dass ein solcher Arbeitsansatz in der Polizei des NS-Staates keinen Bestand haben wird, zeigt sich frühzeitig. 1937 ist die Polizeiseelsorge mit der sog. Verreichlichung der Polizei praktisch abgeschafft – bedeutsam in unserem Kontext: ethische Fragestellungen werden in Exerzitionsangeboten zu einem Feld der Seelsorge für interessierte Polizeibeamte außerhalb der Polizeieinrichtungen – bis zur Verhaftung der noch aktiven Seelsorger.⁵

¹ Vortrag im Rahmen des Workshops Ethik und Seelsorge an der Universität Mainz vom 17. bis 18.6.2016. Hinweis zu der den Vortrag begleitenden Präsentation (PPP als Ergänzung zum gesprochenen Wort) werden im Folgenden als F (Folie), Nummer angegeben.

² F1; Vgl. LAFP NRW (Hg.): 50 Jahre Seelsorge und berufsethischer Unterricht in der Polizei NRW. Wissenschaftliches Symposium – Grenzen erfahren, Grenzen setzen, Grenzen überschreiten, (Tagungsdokumentation) Selm 2012

³ F2; Friedrichs, Reinhold: Seelsorge in der Polizeischule, bei der Bereitschaft und bei der Städtischen Polizei., in: Die Seelsorge 8 (1930/31), 283 - 285

⁴ F 3,4; Beamten-Wacht. Organ des Verbandes katholischer Beamtenvereine Deutschlands. Katholisch-soziales Wochenblatt. 15 (1928) bis 23 (1936), 27. Januar 1933

⁵ Vgl. Arnemann, Michael: Von der Initiative Erich Klauseners für die Polizeiseelsorge zum Dienst der Kirchen in den Polizeien der Länder., in: Die Polizei. Fachzeitschrift für die öffentliche Sicherheit mit Beiträgen aus der Deutschen Hochschule der Polizei, 104 (2013), 85 – 91, 88

Nach dem Wiederaufbau der Polizeiseelsorge ab 1945 und einem Jahrzehnt intensiver Auseinandersetzung zu „Lebenskundlichem Unterricht“ und „Berufsethischer Bildung“ (Protagonisten sind hier Vertreter der Militär- und der Polizeiseelsorge) wird schließlich 1962 erstmals im Bundesland NRW der Zusammenhang von Seelsorge und Ethik rechtlich geregelt⁶ – Staat und Kirche kooperieren in diesen Feldern offiziell auf der Grundlage von Vereinbarung und doppeltem Erlasswerk – die Polizeiseelsorge wird zum bevorzugten Partner, wenn es um das Einbringen ethischer Diskurse in die Polizei geht. Die notwendige Felderfahrung wird wesentlich über das Arbeitsfeld Seelsorge erreicht.

Bis heute sind ähnliche Regelungen in allen weiteren Bundesländern geschaffen worden. In diesem Sinne darf ich zu der von Ihnen vorgelegten Frage, wie Polizisten mit ethisch relevanten Fragen umgehen, zunächst anmerken: in 16 Länderpolizeien und 2 Bundespolizeien bestehen durchaus unterschiedliche „Polizeiphilosophien“ – an der Hochschule der Polizei leben ethische Diskurse davon, dass unterschiedliche Lösungsansätze, Haltungen und Begründungen aufeinandertreffen. Im seelsorglichen Gespräch mit Einzelnen fallen die ethischen Zugänge und Lösungsversuche noch weitaus differenzierter aus. Ich stimme dem Hinweis im Tagungspapier zu: „das neuzeitliche Subjekt erfährt tra-dierte Normen und Werte als äußere Zumutung (Hossenfelder)⁷ – eben auch als Polizeivollzugsbeamtin und –beamter, die / der sich für die Würde und Freiheit des Menschen zuständig erklärt.

2. Um welche Fragen geht es (heute)? Zur Besonderheit des Verhältnisses von Ethik und Seelsorge in der Polizei.

Erlauben Sie mir statt auf achtzehn den Blick auf die eine Polizei NRW zu richten. Mit dem Landesamt für Aus- und Fortbildung der Polizei in NRW (LAFP) verbinden sich aktuelle und mitunter zukunftsweisende Entwicklungen zum Kontext Ethik und Seelsorge.

Im Mittelpunkt steht hierbei die Frage: Wie heutigen Formen von Individualität Rechnung tragen und damit neue Wege der Begegnung mit Ethik und Seelsorge ermöglichen? Wenn wir davon ausgehen können, dass sich „Normen und Werte vor den persönlichen Fragen und den persönlich drängenden Problemen des Subjekts auszuweisen haben“⁸, macht es Sinn, neue Modelle ethischen Lernens und Lehrens zu wagen. 2008 hat das LAFP das Projekt „Grenzgang“ begonnen; ein Ethikprojekt, das nicht „vorschreiben“ will (auch nicht die Wertvorstellungen von Seelsorgern)⁹, sondern einlädt, zwischen beruflicher „Professionalität und gefühlter menschlicher Unvollkommenheit“¹⁰ Wege ethischer Auseinandersetzung zu suchen. Ein mittlerweile international erfolgreiches Projekt.

Mit der Gründung des bundesweit ersten „Zentrums für ethische Bildung und Seelsorge“¹¹ (ZeBuS) und zwei weiteren in Umsetzung bzw. Planung befindlichen Ethikprojekten setzt die Polizei NRW neue Maßstäbe. Als Auftakt zum „Grenzgang“ waren 2008 1300 Polizeibedienstete aufgerufen, die vier wichtigsten Themenfelder zu bestimmen, die sie aus ethischer Perspektive vor dem Hintergrund ihrer beruflichen Erfahrungen als relevant erachten und die sie in einer berufsethischen Ausstellung umgesetzt sehen wollen. Was also sind in diesem Sinne – die von ihnen angefragten - wichtigen Fragestellungen, Probleme, Entscheidungen und Perspektiven? Von 20 zur Wahl stehenden Kontexten wurden vier ausgewählt und realisiert:

1. Wem gehört der öffentliche Raum? Zum Umgang mit Randgruppen in der Gesellschaft.
2. Gewalt – erfahren durch die Polizei / ausgeübt durch die Polizei. Themen des Gewaltmonopols.
3. Extremsituationen: vom Schusswaffengebrauch bis zur Konfrontation mit Amoktaten.
4. Tod und Sterben im beruflichen Alltag¹²

6 F5; ebd., 89f

7 Handout zur Tagung Ethik und Seelsorge, 1

8 Ebd.

9 Vgl. ebd., 2

10 F6; Vgl. Polizei Nordrhein-Westfalen: LAFP Magazin 5, 2015, 33-37

11 F7

12 F8-11

3. Aktuelle Herausforderungen – ethisch relevante Situationen

Bis heute wird in der Polizei eine enge Verbindung zwischen Ethik und Seelsorge erkannt und zudem staatlich gefördert. Ethische Diskurse sind selbstverständlich kein Alleinstellungsmerkmal der Polizeiseelsorge (mehr). Wissenschaftler und Lehrende unterschiedlicher Fachrichtungen beteiligen sich an entsprechenden Aufträgen.

Zugleich darf festgestellt werden, dass Polizeiseelsorger nach wie vor einen Großteil der ethischen Diskurse – insbesondere in Lehrveranstaltungen und Seminaren – begleiten. Prägend ist hierbei, dass auf Grund des Zeugnisverweigerungsrechtes, das Polizeiseelsorgern im Zusammenhang mit seelsorglichen Gesprächen zukommt, Erfahrungen und Erkenntnisse in der Polizei gewonnen werden können, die zur bereits erwähnten erweiterten Feldkompetenz beitragen. Wenn Umfragen in der hessischen Polizei nahe legen, dass SEK-Einsatzkräfte im Falle möglicher starker Belastungen durch Einsätze, für die Nachsorge den Seelsorger und nicht in erster Linie den Polizeipsychologen angeben bzw. eine entsprechende Vorwahl in dienstlich geforderten Erklärungen tätigen, korrespondiert dies mit diesem Freiraum zur Verschwiegenheit für den Seelsorger in staatlicher Organisation. Polizeiseelsorge zeigt sich in diesem Sinn als „Andersort“¹³, der die Logiken des beruflichen Umfeldes durchbricht und entsprechend für einen Großteil der Kolleginnen und Kollegen Bedeutung gewinnt – auch außerhalb eines konfessionellen Bezuges.

Geschätzt wird eine unabhängige dritte Stimme im Behördenalltag; somit eine weitere Perspektive, die innerhalb der Systematik von Sicherheitsarchitektur Einstellungen und Haltungen hinterfragt. Hier dürfte – so meine Erfahrung – die wichtigste Schnittstelle von Seelsorge und Ethik im Praxisfeld der Polizeiseelsorge aufzufinden sein: z. B. wenn es gelingt, im seelsorglichen Gespräch persönlichen Werteorientierungen nachzugehen - möglicherweise auch als Klärung von Belastungen bei fortgesetzter Notwendigkeit von Handlungen gegen die eigene Wertüberzeugung. Hier lassen sich Kontexte von gewaltaffinen Alltagssituationen, über eskalierende Demonstrationen bis zu vielfältigen Problematiken bei der aktuellen Rückführung von Migranten benennen. Sie sind mit Beobachtungen von Stress und Verletzungen verbunden - mit Konfliktsituationen, die z. B. aus der Notwendigkeit von Gewaltanwendung entstehen und damit Belastungsreaktionen hervorrufen.

Ethik und Seelsorge in der Polizei sind in diesem Sinne aufeinander bezogen, einander zugeordnet und befinden sich in Spannung.¹⁴

Ich schließe mit einem O-Ton aus der Polizei. Mit der Stimme eines langjährigen SEK-Polizeiführers, der wiederholt den final wirkenden Schuss freigeben musste und sich bis heute kritisch in und für die Polizei zu Wort meldet.

„»Sorge um die Seele« muss immer wieder aufs Neue angestoßen werden, damit jede Polizeibeamtin und jeder Polizeibeamte »weise« handelt, also das Leid sieht, das Leid versteht, ohne dabei selbst depressiv zu werden, und dabei zugleich das selbst erzeugte »Leid« zu verantworten lernt. Professionalität und Mitgefühl sind eben kein Widerspruch. Mitgefühl ist Bestandteil professionellen polizeilichen Handelns. Völlig ratlos hätte ich den Weisen angeschaut, hätte er mir gesagt, dass ich mit zunehmender Berufs- und Lebenserfahrung zur Erkenntnis gelänge, dass doch eigentlich jede Polizeibeamtin und jeder Polizeibeamter durch »Sorge, das Sich-Kümmern um die Seele« der anderen, wie der eigenen, eine »Polizeiseelsorgerin« oder ein »Polizeiseelsorger« gegenüber den Menschen ist, in deren Grundrechte ich eingreife, gegenüber Opfern, gegenüber Kollegen, Vorgesetzten, Nachgeordneten. Letztlich um dieser Erkenntnis willen bedarf es weiser Polizeiseelsorger, als Trainer des Humanen, als Coach und immer wieder jene Impulse Setzende, als jemand, der mit uns auf dem Weg ist.“¹⁵

13 Vgl. Hartmann, Richard: Polizeiseelsorge – randständig? Eine theologische Ortsbestimmung., in: Bistum Münster (Hg.): Unsere Seelsorge, Münster 2012, 20-23, 20

14 F 12; Vgl. Arnemann, Michael: Kirche und Polizei: Zwischen Gleichschaltung und Selbstbehauptung. Historische Grundlagen und aktuelle Perspektiven für kirchliches Handeln in staatlichen Institutionen., Münster 2004, 288ff

15 Schmidt, Gerhard: Verantwortung für Würde und Freiheit. Ethische Grenzfragen und Lösungsüberlegungen., in: Bistum Münster (Hg.): Unsere Seelsorge, Münster 2012, 6-9, 9



RENDEZVOUS VON ETHIK UND GEFÄNGNISSELSORGE

DEKAN GERHARD DING

Aus dem Alltag eines Gefängnisseelsorgers

Einführung

Ich komme aus einer Ihnen völlig fremden Welt, die Sie wahrscheinlich höchstens aus dem Fernsehen kennen. Mit einer kleinen Symbolhandlung will ich Ihnen das zeigen. Zunächst dieses tief schwarze Tuch. Es steht für die „Dunkelheit“ hinter den Mauern. Dann dieser Krug – er hat zunächst noch keine Bedeutung. Nun aber der Hammer. Mit dem kann ich etwas anrichten... Er hinterlässt hier eine „Scherbenwelt“. Wer ins Gefängnis kommt, der hat etwas kaputt gemacht, der hat Scherben hinterlassen. Etwas ist zerbrochen, für die Opfer - und für die Täter. Manchmal ist dies sogar wörtlich zu nehmen. Ich denke an einen meiner Kirchendiener, die im Gefängnis 'Schänzer' heißen. Der hat nach einem Zechgelage seinem Freund mit einem Hammer den Schädel zertrümmert. Ich denke an den Mann, den auch ich nicht halten konnte und der sich in einer Nacht von Sonntag auf Montag in seiner Zelle erhängt hat. Ich denke an die junge Beamtin, die sich in einen Gefangenen verliebte und wie die beiden dann in meinem Büro saßen und wollten, dass ich sie segne. Ich denke an den jungen Computerhacker, der zu mehreren Jahren Haft verurteilt wurde und dessen Ziel es ist, nach der Entlassung noch „besser“ zu werden, um dann nicht erwischt zu werden. Ich denke an den frommen Wirtschaftskriminellen, der sich natürlich als ein Opfer des Systems und persönlich völlig unschuldig fühlt. Ich denke an den Busfahrer, der bei einer Aussprache seine Ehefrau und deren neuen Partner erschossen hat, ich denke an den jungen Mann, der ein „Stammkunde“ im Mannheimer Knast ist und einfach nicht aus der Sucht herausfindet. Wenn man ihn auch nur ein paar Minuten aus den Augen lässt, hat er irgendwoher erneut Stoff besorgt; und natürlich an den Gefangenen, der nach mehr als 31 Jahren vor zwei Wochen als gesundheitliches Wrack aus der Haft entlassen wurde. Leicht könnte ich Ihnen weitere Überschriften liefern und Geschichten erzählen aus einer Welt, in der alles geregelt und durch Gesetze und Verfügungen geordnet scheint. Alles „Scherbengeschichten“. Vielleicht könnte man die Scherben wieder zusammenfügen, aber die Bruchnarben werden bleiben. „Wenn etwas zerbrochen ist, wird es nie wieder, wie es vorher war“. Das gilt für diesen Krug ebenso wie für zerbrochene Lebensentwürfe. Wer das Gefängnis betritt, trifft auf eine sehr raue Wirklichkeit. In den Gesprächen tun sich Abgründe menschlichen Lebens auf; wenn man vom Scheitern und dem Zerbrechen des Lebens hört. Ohnmacht und Resignation breiten sich aus. Das Gefängnis ist ein Ort, an dem man erfährt, zu was Menschen in der Lage sind und was Unmenschlichkeit aus Menschen machen kann.

1. Mannheimer Gefängnis

Das Mannheimer Gefängnis ist die größte Justizvollzugsanstalt des Landes Baden-Württemberg. Sie verfügt über 750 Haftplätze und umfasst neben der Strafhaftabteilung mit ca. 500 Gefangenen eine Untersuchungshaft mit ca. 200 männlichen und einer kleinen Abteilung für weibliche U-Gefangene mit 16 Haftplätzen. Dazu kommt ein Freigängerhaus mit ca. 39 Plätzen. In der Strafhaft der JVA Mannheim werden neben Kurzstrafen vor allem lange Strafzeiten bis hin zur lebenslangen Strafe vollstreckt.

1.1. Gefängnisseelsorge

Sie begleitet eine „Gemeinde hinter Gittern“. In dieser Gemeinde begegnen Seelsorger Menschen aller Religionen und Kulturen. An den sonntäglichen Gottesdiensten nehmen regelmäßig ca. 80 Gefangene teil. Die Anstaltskirche ist einer der wenigen Räume, die ohne Gitter sind.

Inhaftierte Menschen werden durch die Begleitung der Seelsorger unterstützt ihre Persönlichkeit und ihre sozialen Beziehungen zu entwickeln. Seelsorge fördert die Fragen nach dem Sinn und regt zur kritischen Auseinandersetzung mit Schuld, Strafe und Versöhnung an. Dabei werden Fragen nach Glauben und persönlicher Zukunft thematisiert.

Seelsorge im Raum des Strafvollzuges will in den Begegnungen einen Freiraum im Raum der Unfreiheit anbieten, einen Freiraum, in dem Menschen ausatmen und aufatmen können, in dem sie Respekt erfahren und sich ihres Lebens vergewissern können; einen Ort, an dem aber auch nach der Verantwortung für eine Untat gesucht wird.



2. Einige Charakteristika der Institution

2.1. Der Freiheitsentzug

Immer wieder erzählen mir Gefangene, welch großen Wert „Freiheit“ hat, was es bedeutet, eine Tür nicht selbst öffnen zu können und in einem 8 m² Raum eingeschlossen zu sein. Knast heißt, auf Jahre hinaus jeden Tag den gleichen Ablauf, die gleichen Gesichter, die Mauern, die Befehlstöne, keine Bäume, kein Vertrauen...

2.2. Sicherheit und Resozialisierung

Seit der Strafvollzugsreform 1977 gelten Sicherheit und Resozialisierung als die beiden Pole, nach denen sich die inhaltliche Ausgestaltung des Strafvollzuges ausrichtet – auch nachdem der Strafvollzug in die Hoheit der einzelnen Bundesländer übergegangen ist. Die Wirkung der Haft ist oft kontraproduktiv zum Resozialisierungsziel des Strafvollzuges. Eine Entsozialisierung - bisweilen gar eine Hospitalisierung - ist die Folge.

2.3. Die totale Institution

Das Gefängnis erfüllt klassisch die Merkmale einer totalen Institution. Alles wird beobachtet, erfasst, kontrolliert, in Stellungnahmen festgehalten; es gibt keine Privatheit; die Kontrolle erfasst alles: den Haftraum durch ständig wiederkehrende Zellenkontrollen, den körperlichen Bereich durch angeordnete körperliche Durchsuchungen, den sozialen Bereich: Briefe werden untersucht und stichprobenartig zensiert, Telefongespräche werden mitgehört; Besuche sind zeitlich limitiert, werden überwacht. Monotonie und Langeweile prägen das Leben im Gefängnis. Hier bewegt sich nichts: die Zeit bleibt stehen. Das Leben hört auf zu fließen; es folgt einem Plan, der bei manchen auf viele Jahre festgelegt ist. „Ich weiß genau, was ich in einem Jahr tun werde: genau dasselbe wie heute.“

2.4. Ein grundsätzliches Misstrauen prägt die Begegnungen

Bei Erzählungen bleibt immer die Frage offen: Ist das auch wahr? Stimmt das? Ich bin aufgefordert ein Alarmgerät zu tragen, nicht so gern wird gesehen, wenn ich mit einem Gefangenen in dessen Zelle sitze.

2.5. Macht und Ohnmacht

Sie sind schon auf den ersten Blick im Warten der Gefangenen an verschlossenen Türen sichtbar; jederzeit muss ein Gefangener mit einer Verlegung rechnen und innerhalb von Minuten seine Habseligkeiten „packen“. Für die Gefangenen verkörpern die „Schlüsselträger“ in grundsätzlicher Weise Macht. Wie wird diese „Macht“ ausgeübt – eine der entscheidenden ethischen (Alltags-)Fragen. Allerdings darf nicht unterschätzt werden, in welchem Umfang auch Gefangene in subtiler Weise Macht ausüben können (es gibt z.T. eine brutale Hierarchie unter den Gefangenen), gegenüber Mitgefangenen, aber auch gegenüber Bediensteten.

Nun zur zentralen Frage nach der Beziehung von Ethik und Seelsorge :

3. Ethische Fragestellungen und Beispiele im Rahmen der Gefängnisseelsorge.

3.1. Gesichtspunkte und Fragen im Blick auf Gefangene:

3.1.1. Die öffentlich festgestellte Schuld

Es ist etwas ganz Hervorstechendes, wenn ein Fehlverhalten öffentlich in einer Gerichtsverhandlung unter Anwesenheit von Familienangehörigen, Opfern, zufälligen Besuchern, Presse etc. verhandelt wird, und eine Verurteilung ausgesprochen wird. Die damit verbundene Scham und der Verlust an Selbstachtung sind riesig. Unter großem seelischem Aufwand wird diese Situation aufgenommen.

3.1.2. Selbstbild der Gefangenen

Wie erlebt der Gefangene seine strafrechtlichen und ethischen Verhaltensdefizite? Oft ist er gar nicht in der Lage, diese wahrzunehmen. Beim Bemühen im Vollzug und vor sich selbst zu bestehen, stilisieren sich Gefangene selbst als Opfer, bzw. verdrängen ihre Schuld.

„Wer bin ich“ – diese Frage von D. Bonhoeffer mit seinem bekannten Gedicht aus dem Gefängnis in Tegel wird auch von Gefangenen gestellt. „Bin ich die Bestie, von der die Zeitungen schreiben“. „Bin ich der zutiefst gekränkte und verletzte, völlig falsch eingeschätzte Wirtschaftskriminelle?“ Oder: „Ich bin doch kein böser Mensch, kein Verbrecher, Verbrecher, das sind die anderen, die Vergewaltiger, die Missbraucher, vielleicht die Mörder. Ich bin nur ein kleiner Junkie“.

3.1.3. Gleichgültigkeit mit ethischer Rat- und Orientierungslosigkeit

Immer wieder habe ich den Eindruck, dass ethische Fragestellungen gegenüber den strafrechtlichen Überlegungen nachgeordnet sind. Es wird vor allem danach gefragt, was strafbar ist, nicht was ethisch „richtig oder falsch“ sein kann. Gängig ist die Grundhaltung: Es kann doch jeder machen, was er will, solange er nicht „erwischt“ wird. Eine ethische Ratlosigkeit: „Was soll ich nur tun? Was ist denn richtig, was falsch?“ verbindet sich mit der Schwierigkeit, ethische Entscheidungen zu begründen.

3.1.4. Dilemmata

Ethische Dilemmata begegnen mir sehr oft. Geradezu klassisch die Frage nach dem Verrat: Darf ich meinen Mittäter belasten, um selbst dadurch eine Strafmilderung zu erhalten. Der „31“ („Verräter“) steht noch unter dem Sexualstraftäter. Oder: Soll ich eine Straftat einräumen, auch wenn ich sie gar nicht gemacht habe, weil ich dann bei einer Verurteilung besser „rauskomme“?

3.1.5. Angehörige

Häufig wiederkehrend sind Beziehungskrisen. Kann ich die Beziehung zu meinen (Ehe-)Partner über lange Zeit, viele Jahre hinweg halten? Oder umgekehrt, ein Gefangener mit einer Haftstrafe von über 10 Jahren setzt seine junge Partnerin erheblich unter Druck. Kann man von einer jungen Frau Anfang 20 erwarten, dass sie die Beziehung über eine so lange Zeit hält, oder wäre es nicht ehrlicher von solchen Versprechen abzusehen?

Eine Ehefrau wird von den Straftaten ihres Ehemannes völlig überrascht. Eine Welt bricht zusammen. Auch sie weiß noch nicht, ob sie die Ehe aufrecht halten kann.

3.1.6. Gefangenenethik

Natürlich gibt es auch eine spezielle „Gefangenenethik“. Zum Beispiel gilt dabei die Ächtung des Verräters; die Verachtung von Sexualstraftätern; die Orientierung an den spezifischen nationalen Kulturen und Wertvorstellungen. Dazu kommt eine weit verbreitete Homophobie.

3.1.7. ...und der Seelsorgende

Wie reagiere ich seelsorgerlich auf ethisches Fehlverhalten? Bin ich nur der seelsorgerliche Wegbegleiter, geleitet vom Gedanken der grundsätzlichen Annahme auch des Straftäters? Wie erscheint die Opferperspektive in meinen Begegnungen? Ist die Unterscheidung von Tat und Täter nicht doch nur „theoretisch“? Der wegen Mordes verurteilte ist halt doch der Mörder? Wie geschieht die Aufarbeitung von Schuld? Wann muss ich auch gegen den Widerstand eines Gefangenen in die Konfrontation gehen, ihm ein echtes Gegenüber bieten? Wie verhalte ich mich gegenüber einer Normübertretung seelsorgerlich?

3.2. Gesichtspunkte und Fragen im Blick auf die Institution:

3.2.1. Beispiele für allgemeine Fragestellungen

Vorherrschend ist ein überbordendes Sicherheitsbedürfnis: „Es darf nichts passieren“. Sicherheit geht vor Resozialisierung

Der Behandlungsvollzug weitet mit therapeutischen Maßnahmen im Zwangssystem seinen Zugriff auch auf das Innenleben eines Menschen aus. (Ein Gefangener sagt: „Ich habe Angst vor einem ‘Psychoknast‘ mit dem Angriff auch auf meine Seele“).

Natürlich tauchen traditionelle Fragestellungen der Rechtsphilosophie und Rechtsethik in einfacher Form in Gruppen - wie in Einzelgesprächen immer wieder auf: Dazu gehört die Zuordnung von Recht und Gerechtigkeit, das Verhältnis Schuld und Strafzumessung bzw. das Verhältnis von Strafe und Resozialisierungsanspruch (vgl. W. Hassemer, Warum Strafe sein muss. Ein Plädoyer)

Einen breiten Raum hat die Diskussion um die Sicherungsverwahrung eingenommen: Ist es vertretbar, einen Straftäter auch nach der Verbüßung seiner Haft noch weiter zu inhaftieren? Und wenn, unter welchen Voraussetzungen und Bedingungen?

Diskutiert wird weiter eine konsequentere Weiterentwicklung und Veränderung des Resozialisierungs- und Behandlungsgedankens durch Elemente aus dem Denkmodell einer „Restorative Justice“

3.2.2. Vollzugspraxis

In der Vollzugspraxis stellen sich beispielsweise Fragen nach der „menschewürdigen Unterbringung“: Noch vor wenigen Jahren war auch bei Mehrfachbelegungen von Hafträumen der Toilettenbereich nur notdürftig durch einen Schamvorhang abgetrennt.

Dazu kommen die Überlegungen zur familienfreundlichen Ausgestaltung der Besuchsmöglichkeiten. In welchem Umfang können unüberwachte Besuchsmöglichkeiten für Ehefrauen und Partnerinnen genehmigt werden?

Zudem müssen immer wieder Entscheidungen zur Verwendung der finanziellen Ressourcen getroffen werden. Werden Mittel eingesetzt für Sicherheit (Überwachungskameras etc.) oder für einen Malkurs?

Dazu kommen ethische Konflikte, die bei vollzuglichen Einzelmaßnahmen zu beobachten sind:

- Bei der Durchführung einer körperlichen Zugriffsmaßnahme
- Zur angemessenen Überbringung einer Todesnachricht an Angehörige
- Hat ein Gefangener den Anspruch zu einer Beerdigung eines nahen Angehörigen „ausgeführt“ zu werden? Wird ihm ein Abschiednehmen zugestanden?
- Tritt der Strafanspruch des Staates bei einem sich nahenden Lebensende zurück? Soll ein Gefangener zum Sterben entlassen werden?

3.3. Gesichtspunkte und Fragen im Blick auf Gefängnisseelsorgende

3.3.1. Geduld und Besonnenheit

Immer wieder spielt der „Zeitfaktor“ für mich eine besondere Rolle. Nicht übereilt einen Anruf tätigen, gut überlegen, wann ich „ja“ und wann ich „nein“ sagen muss. Die Folgen einer seelsorgerlichen Intervention bedenken. Der Zeitfaktor beim Abwarten, einen Menschen nicht aufgeben, darauf hoffen und das nicht ausschließen, dass sich auch nach schwierigen Situationen etwas fügen kann. Ich staune über Veränderungen bei den Unveränderlichen: In einer Langstrafengruppe hat mir ein Gefangener nach einem Film zum Ergehen von Opfer im anschließenden Gespräch gesagt: Noch vor fünf Jahren hätte ich diesen Film nicht ansehen können oder dazu etwas sagen können.

3.3.2. Das rechte Maß für Distanz und Nähe

Gefangene besitzen (oft unbewusst) erstaunliche Fähigkeiten Seelsorgende zu manipulieren oder zu instrumentalisieren und das im System wichtige Seelsorgegeheimnis erpresserisch auszuspielen: „Sie als Pfarrer müssen mir doch helfen; wenn sie mir nicht helfen, dann dreh ich durch; dann fällt mir die Decke auf den Kopf, dann hab ich zu allem keine Lust mehr...“

3.3.3. Verlässlichkeit

Nichts Schlimmeres für einen Gefangenen als in der Ohnmacht getäuscht bzw. mit Versprechen hingehalten zu werden: Ich komme morgen zum Gespräch – und komme erst ein paar Tage später;

3.3.4. Die Fähigkeit zur Introspektion

Die Fähigkeit zur Introspektion ist mir oft ein wichtiger Hinweisgeber bei der Wahrnehmung gerade der emotionalen Ebenen in meinen Gesprächen. Diese Ebenen sind ertragreich und mehr als nur eine Ergänzung zu der als „objektiv bewerteten Aktenlage“

3.3.5. Klugheit und Weisheit im Umgang mit Macht und Ohnmacht

Gefängnisseelsorgende haben einen großen Anteil an Macht innerhalb eines Gefängnisses. Sie sind ebenfalls Schlüsselträger, schließen Hafträume auf und zu, holen Gefangene ab und sperren sie wieder ein; dabei entscheiden Gefängnisseelsorgende völlig unabhängig, wann und mit wem sie Gespräche führen. Sie legen selbstständig die inhaltlichen Schwerpunkte ihrer Arbeit fest; sind nicht verpflichtet Stellungnahmen abzugeben. Die hauptamtlichen Seelsorgenden haben Zugang zu Akten und Daten, erhalten dadurch Informationen und Wissen über ihre Gesprächspartner. Gefängnisseelsorgende können an Vollzugskonferenzen teilnehmen. Sie sind privilegiert in der Einteilung ihrer Arbeitszeit. So werden sie für ihre Unabhängigkeit und Freiheit von vielen Bediensteten beneidet.

Gefängnisseelsorgende können durchaus wahrnehmbar die Atmosphäre einer Vollzugsanstalt (mit-)prägen. Sie haben Möglichkeiten, Gehör zu finden und Einfluss zu nehmen und müssen entscheiden, in welchem Maß sie auf die Institution einwirken wollen. Sie haben auch die Möglichkeit zu einer diakonischen Unterstützung von Gefangenen.

Auf der anderen Seite partizipieren Gefängnisseelsorgende auch an Ohnmachtserfahrungen.

In der Beachtung des Seelsorgegeheimnisses nehmen Gefängnisseelsorgende nicht oder nur sehr begrenzt Einfluss auf den äußeren Vollzugsverlauf (bei der Gewährung von Lockerungen oder vorzeitigen Entlassungen etc.) eines Gefangenen: „Ich kann da auch nichts machen.“

So haben sie teil an Ohnmachtserfahrungen von Inhaftierten, wenn diese in ihren Bemühungen um einen anderen Vollzug oder auch im Bemühen um Kontakt zu Angehörigen scheitern.

Ohnmacht wird erlebt in der Begegnung mit tief in einer Suchtproblematik festsitzenden Gefangenen, die nach vielen Therapieversuchen gescheitert sind. Nicht weniger, wenn ein Inhaftierter es nicht schafft, sich aus dem Teufelskreis der Kriminalität zu lösen und z. B. ausgesprochen schwer therapierbare Persönlichkeitsstörungen (z. B. Dissozialität) diagnostiziert wurden.

3.3.6. Begrenztheit

Das Wissen um die eigene Begrenztheit hilft, Allmachtphantasien, die in Projektionen immer wieder erfolgen, zurückzuweisen. Für Gefangene verfügt ein Mensch mit Schlüssel und Telefon über schier unbegrenzte Möglichkeiten. In Abwehr von Allmachtphantasien muss ich mir immer wieder scheinbar einfache Zusammenhänge bewusst machen: Ich kann keinen Gefangenen „retten“, befreien. Das Wissen um meine Begrenztheit hilft mir, weiter vorschnell in eine Urteilkritik einzustimmen oder mein eigenes Urteilen über das eines Gerichtes stellen zu wollen.

3.3.7. Belastbarkeit

Die Gefängnisseelsorgenden arbeiten in einer Schattenwelt, müssen Ohnmacht mit aushalten, erleben Ausweglosigkeiten und vor allem ungeheuerliche Geschichten und Taten. Alltäglich sind sie mit Scheitern und Untergang, Brutalität und schweren Persönlichkeitsstörungen konfrontiert. Gefängnisseelsorgende sind mit menschlichen Abgründen, ungeheuerlichen Taten und Abscheulichkeiten konfrontiert. Es ist grundsätzlich wichtig, auf eine persönliche Ausgeglichenheit zu achten, die eigene Befindlichkeit zu überprüfen, um nicht in eine sarkastische Haltung zu verfallen und in aller seelsorgerlichen Nähe zu Gefangenen, das Bewusstsein von Recht und Unrecht aus den Augen zu verlieren. Gefängnisseelsorgende haben im hohen Maß eine Verpflichtung gegenüber sich selbst.

4. Beispiele für seelsorgerliche Überlegungen im Rahmen vollzuglicher Praxis

Ich will im Gefangenen den einzelnen Menschen in seiner Eigenständigkeit im Blick behalten und ihn nicht zu einem Objekt der Resozialisierung und Behandlung reduzieren.

Ein Gefangener darf nicht zum Fall reduziert werden, zu einem Aktenzeichen oder zu einem Vorgang. Er ist grundsätzlich nicht auf seine Straftat zu reduzieren.

Ich beschäme und „überführe« meinen Gesprächspartner nicht in einer Neuinszenierung einer Gerichtsverhandlung.

Im seelsorgerlichen Gespräch geht es mir auch in ethischen Fragen nicht um die Weitergabe von abstrakten Werten und Normen. Ich nehme allerdings auch im seelsorgerlichen Gespräch eine ethische Position ein und suche dabei den Dialog. Ich behalte meine non-direktive Gesprächsführung, werde nicht belehrend. Mir ist bewusst, dass ethische Vorstellungen einen Gefangenen in seinem Alltag im Gefängnis auch überfordern können (z. B. die Erwartung von Ehrlichkeit).

Schlussbemerkung

Die zentralen ethischen Problemfelder im Strafvollzug ergeben sich nach meiner Wahrnehmung in den Spannungsfeldern von Macht und Ohnmacht, von Recht und Gerechtigkeit, der ethischen Begründung von Entscheidungen und der Wahrnehmung der Selbstsorge. Gefängnisseelsorge braucht in ihrer Praxis eine ethische Reflexion ohne moralischen Zeigefinger in der Berührung von selbst verursachtem und erlebtem Leides; Gefängnisseelsorge ist einerseits mit dem Zerschneiden von Werten und Normen konfrontiert und gleichzeitig begegnet sie in der interkulturellen und interreligiösen Situation im Gefängnis ganz unterschiedliche Wert- und Normvorstellungen.



KRANKENHAUSSELSORGE UND ETHIK

PASTOR FLORIAN-SEBASTIAN EHLERT

(Ev. Krankenhausseelsorger im Krankenhaus Reinbek St. Adolfstift,
Lehrsupervisor in der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie DGfP, Sektion Tiefenpsychologie.)

Seelsorgende im Krankenhaus sind in vielfacher Hinsicht mit den sich in der Medizin stellenden ethischen Fragen konfrontiert. Diese verschiedenen Aspekte, Berührungspunkte und Herausforderungen sollen im Folgenden kurz skizziert werden.

1. Die medizinethischen Fragestellungen sind eine Folge der in den letzten Jahrzehnten gewachsenen medizinischen Behandlungsmöglichkeiten, die nicht zuletzt durch die Medizintechnik möglich wurden. Zwei Fragen sind hier hervorzuheben: Zum einen geht es um die Angemessenheit von Therapieentscheidungen. Welche Therapien sind z. B. bei Hochaltrigen Patienten indiziert? Und welche sind erwünscht? Hier müssen immer wieder Entscheidungen getroffen werden. Daran schließen sich die wichtigen Überlegungen über die Bedeutung von Autonomie, aber auch über die Notwendigkeit, stellvertretend für andere – weil Patienten zum Zeitpunkt der Entscheidung nicht selbst einwilligungsfähig sind – Entscheidungen an der Grenze von Tod und Leben treffen zu müssen. Zum Zweiten stellen sich Fragen der Allokation: Wem kommen die Therapieoptionen zugute, wenn es dafür nur begrenzte Ressourcen gibt? Als die ersten Dialysegeräte in den USA zur Verfügung standen, war die Entscheidung zu treffen, wer den Zugang zu diesen neuen Therapieverfahren bekam und wer außen vor bleiben musste. Diese Fragen werden sich in der Zukunft wieder neu stellen, denn angesichts sich weiter entwickelnder Kosten, etwa durch die neue Generation von Zytostatika, und dem demoskopischen Wandel werden Aspekte der Verteilungsgerechtigkeit gesellschaftlich diskutiert werden müssen.
2. Seelsorge hat es im medizinethischen Kontext zunächst einmal mit den Einzelnen und den Herausforderungen, vor denen sie stehen zu tun: vor allem Patienten und deren Angehörigen, die mitunter vor wichtigen Entscheidungen stehen. Die seelsorgliche Urszene ist jene des Gesprächs von Angesicht zu Angesicht. Aber die Einzelnen leben nicht im luftleeren Raum, sie sind natürlich auch von dem geprägt, was in der Gesellschaft gedacht wird. Insofern lässt sich sagen, dass sich die allgemeingesellschaftlichen Fragen wie ein Brennglas in den Lebensfragen der Einzelnen brechen. Dies zeigt sich beispielsweise an den Fragen der Sterbehilfe. Hier gilt es abzuwägen, was ein lebenswertes Leben ist und ob etwa ein Leben in extremer Pflegebedürftigkeit oder ausgeprägtem Leiden vorstellbar ist. Dies zeigt sich auch im Kontext von Pränataldiagnostik. Wie können Einzelne eine Haltung gegenüber Leben mit Behinderung entwickeln? Immer wieder zeigt sich, dass die Einzelfälle immer auch vom Großen Kontext mit geprägt werden. So gesehen muss die Seelsorge offen sein für die sowohl individuelle als auch gesellschaftliche Dimensionen der Ethik, denn beide prägen und ergänzen sich gegenseitig.
3. Dabei geht es auch um den Blick auf Realitäten. Zum Beispiel spielt der Realitätsbezug von Patienten und Angehörigen in der Palliativmedizin eine große Rolle, etwa wenn es nach stationärem Aufenthalt um die Frage geht, ob die Weiterversorgung zu Hause gewährleistet werden kann oder alternativ eine Hospizunterbringung sinnvoll erscheint. Dabei ist der Realitätsbezug nicht normativ gemeint – es gibt keine Pflicht zur Information – aber dennoch eine wesentliche Dimension des Behandlungsverlaufes. Oder, um ein anderes Beispiel zu nennen, ist in einer ethischen Fallbesprechung die Verständigung des Behandlerteams über die medizinische Realität des Patienten eine Voraussetzung dafür, angemessene Therapieentscheidungen zu treffen. Diese Aspekte einer äußeren Realität, die gegeben sind und kein soziales Konstrukt sind, gilt es in der Seelsorge in den Blick zu nehmen und in Beziehung zu setzen zu den mannigfaltigen Aspekten der inneren Realität der Menschen. Zur inneren Welt gehören die unterschweligen und intuitiven Werthaltungen.
4. Medizinethik hat einen ausgeprägten institutionellen Aspekt. Es ist eine der Aufgaben von Institutionen, verabredete Formen der Entscheidungsfindung zu implementieren und für die einzelnen Entscheidungen zur Verfügung zu stellen. Es geht dabei um die Organisation von Prozessen, nicht um die Entscheidungen selbst. Für die übergeordneten institutionsethischen Fragen gibt es Ethik-Komitees. Hier geht es um generelle Aspekte von Handlungswegen: Gedacht sei beispielsweise an Regelungen, die den Verzicht auf Reanimation transparent

- gestalten, oder aber auch um die ethische Einbettung und Reflexion von bestimmten Therapien wie der Elektrokrafttherapie. Für konkrete Einzelfallentscheidungen gibt es moderierte Ethische Fallbesprechungen, in denen an Therapieentscheidungen beteiligte interdisziplinär ihre unterschiedlichen und differenten Haltungen zu der jeweiligen Entscheidungssituation zusammentragen und entweder im Konsens oder im besprochenen Dissens zu einer Empfehlung kommen können. Diese Empfehlung dient mit als Basis für weitere Therapieentscheidungen. Seelsorgende arbeiten sowohl im institutionellen Kontext als auch bei Einzelfallentscheidungen, manchmal teilnehmend, moderierend, oder auch an zentraler Stelle mitgestaltend z. B. als Vorsitzende eines Ethikkomitees mit.
5. Ethik stellt für die Konflikte neben dem Angebot einer normativen Bewertung der Fragestellungen vor allem eine Sprache zur Verfügung, mit der die Konfliktlinien formuliert werden können, so dass sie auch für andere verstehbar sind und die unterschiedlichen Haltungen in die Diskurse eingebracht werden können. Für den klinischen Bereich haben die vier medizinethischen Prinzipien von Beauchamp und Childress Maßstäbe gesetzt. Die vier Prinzipien sind in der Polarität von Autonomie und sozialer Dimension sowie von Nutzen einer Behandlung und deren Schaden angesiedelt. Vor allem letztere Polarität von erwartbarem Benefit einer Therapie im Verhältnis zu deren Belastung (man denke etwa an die Belastungen einer großen mit hohem Risiko versehenen Operation oder einer Beatmungstherapie auf der Intensivstation) kann dazu beitragen, dass sich die Beteiligten einer Therapieentscheidung (einschließlich Patient bzw. deren Bevollmächtigter) über die Konflikte in einer gemeinsamen Sprache verständigen können.
 6. Seelsorge kann aus ihren Erfahrungen heraus Beiträge zu den allgemeinen ethischen Diskussionen liefern. Beispielhaft sei die Diskussion um die Sterbehilfe genannt. Seelsorgende begegnen im Krankenhaus natürlich Patienten, die Sterben möchten. Wenn man dann nachfragt, woher diese Gedanken stammen und wofür sie stehen können, begegnet man immer wieder einem tiefen Unbehagen. Denn Krankheit, Pflegebedürftigkeit, die Beeinträchtigungen durch zunehmendes Alter bereiten vielen Patienten Unbehagen. Man kann sich dann vor Augen führen, dass die ältere Generation mitunter von den Erzielungszielen des Dritten Reiches geprägt sind, in der jede Form von Angewiesenheit bekämpft wurde („ein deutscher Junge weint nicht“). Diese Haltung von Stärke und Lebenspragmatik hat sich darüber hinaus in der Kriegs- und Nachkriegszeit bewährt. Mit dieser Haltung konnten die Menschen ihre ganze Kraft in das Überleben und den Wiederaufbau stecken, dabei war es für sie selbstverständlich, eigene individuelle Bedürfnisse abzuwehren. Nun, im Alter und durch Krankheit machen sie die Erfahrung, dass diese Haltungen nicht mehr in vertrauter Weise tragfähig sind. Für viele kostet allein die Betätigung der Rufklingel eine Überwindung. Das Angewiesensein auf fremde Hilfe kann unerträglich werden. Hier können Schamgefühle eine große Rolle spielen. Nun ist zur Scham erstens zu sagen, dass man keinen Einfluss darauf hat, ob sich Scham einstellt oder nicht. Und zweitens, wer sich schämt, möchte verschwinden, und eine Form des Verschwindens ist das Sterben. So kann es gut sein, dass viele Phantasien über das Sterben Ausdruck von Scham angesichts des Unbehagens von Krankheit und Hilfsbedürftigkeit ist. So sollte neben der normativen Bewertung der Sterbehilfe ein Diskurs über die Scham bei Krankheit und Alter beiseite gestellt werden. Diese Gedanken entziehen sich einer normativen Bewertung.
 7. Krankenhauseelsorge ist im Kontext von Medizinethik in den verschiedensten Formaten unterwegs: In der Einzelfallberatung für Patienten und Angehörige, in der Fortbildung (z. B. Ethikseminare in der Pflegeausbildung), Mitarbeit in institutionellen Gremien wie das Ethikkomitee oder die ethische Fallbesprechung, bei dem Ringen um ein würdiges Sterben in der Organisation Krankenhaus, oder beim Wissenstransfer aus dem Krankenhaus heraus hinein in die kirchliche Landschaft. Diese Dimensionen bescherten der Krankenhauseelsorge neue Handlungsoptionen. Sie festigten auch die Stellung bzw. das Ansehen von Krankenhauseelsorge.
 8. Der Umgang mit medizinethischen Fragen stellt Seelsorgende als Einzelne und die Seelsorge als Ganzes vor neue Herausforderungen. Neben dem Erwerb der erforderlichen fachlichen Kenntnisse ist für Seelsorgende eine Auseinandersetzung mit den verschiedenen Aspekten in Hinblick auf eine eigene Haltung und Entscheidungsfindung erforderlich (z. B. im Kontext von Pränataldiagnostik zur Frage des Spätaborts, im Kontext von In vitro-Fertilisation zur Frage der Präimplantationsdiagnostik, im Kontext von Transplantationsmedizin zur Frage der Organspende) Dabei geht es darum, durch eine eigene reflektierte Haltung soweit offen zu sein, um den Menschen bei der Entwicklung einer eigenen Haltung behilflich sein zu können.



9. Darüber hinaus ist zu beobachten, dass Seelsorgende in den verschiedenen institutionellen Formaten in verschiedenen Rollen unterwegs sind. Es macht einen Rollenunterschied aus, ob Seelsorgende klassisch im Vieraugengespräch unterwegs sind oder ob sie institutionell in Gremien teilnehmen oder diese gar leiten. Manchmal ergänzen sich die einzelnen Rollen, oder sie stehen im Konflikt zueinander. Dies gilt es zu reflektieren und dabei eine möglichst große Rollensicherheit zu erlangen.
10. Für die Krankenhauseelsorge insgesamt lässt sich sagen, dass durch die Auseinandersetzung mit den sich im Krankenhaus stellenden medizinethischen Herausforderungen ein erneuter Professionalisierungsschub eingesetzt hat. Die Öffnung der Seelsorge durch die Humanwissenschaften, insbesondere der Psychoanalyse in der Pastoralpsychologie, aber auch der Blick auf die institutionellen Aspekte von Seelsorge in einer Institution hat dazu geführt, dass sich das professionelle Selbstverständnis von Krankenhauseelsorge verändert hat. Nun geht es um eine weitere Veränderung. Diese Professionalisierung muss konzeptionell durchdrungen werden. Der Dialog mit der Ethik verändert auch eine seelsorgliche Grundhaltung. Es stellt sich z. B. die Frage, welche ethischen Konzepte für die Seelsorge anschlussfähig sind. Hier ist an die Ethik des Angesichts des Anders von E. Levinas zu denken. Oder an die Überlegungen einer narrativen Ethik, die sich im Kontext von erzählten Sinnzusammenhängen versteht. Beispielhaft sind die Namen Hille Haker, Anne Steinmeier, Johannes Fischer und viele andere zu nennen. Diese Übergänge von Seelsorge und Ethik gilt es fort zu entwickeln und zu vertiefen. Außerdem müssen die Curricula in der Seelsorgeaus-, fort- und -weiterbildung entsprechend verändert und überarbeitet werden. Seelsorge wird verändert und verändert sich selbst. Dies muss immer wieder neu verstanden und ausgestaltet werden.

ETHIK UND SEELSORGE

VERZEIHUNG UND VERSÖHNUNG AUS SICHT DER PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE

STEPHAN GRÄTZEL

Versöhnung kann verstanden werden als vollständige Wiederherstellung einer ursprünglichen Einheit, die durch einen Vorfall der Entzweiung, durch einen ‚Fall‘, also durch eine *causa* zerbrochen ist. Die *causa* kann gesehen werden als ein Bruch in der Geschichte, der durch einen Urheber oder eine Ursache hervorgerufen wird. Die *causa* geht damit auf eine Schuld oder eine Ursache zurück. Die Feststellung von Schuld und Ursache ist durch die Sprache, genauer durch Erzählung möglich. Dabei wird zwischen Schuld und bloßer Ursache unterschieden. Während die Schuld die (subjektive) Verstrickung in eine Handlung zu erkennen gibt, gibt die Ursache nur den (objektiven) Verlauf, also die Kausalität zu erkennen. Eine Ursache hat keinen Urheber und muss deshalb auch nicht entschuldigt werden. An einem kausalen Erfolg ist zunächst niemand ‚schuld‘, ein Schuldiger oder Urheber kann gleichwohl gesucht und gefunden werden, dann ist die Ursache aber zur fahrlässigen oder vorsätzlichen Tat geworden.

Eine Verzeihung ist nur in diesem Fall möglich, sie antwortet auf die Verstrickung in Schuld. Anders ist es mit der Versöhnung. Sie ist mit einem aus einer Ursache hervorgegangen Fall durchaus möglich. Es ist deshalb notwendig, zwischen Entschuldigung, Verzeihung und Versöhnung zu unterscheiden.

Versöhnung wird oft mit Entschuldigung, Vergebung oder Verzeihung verglichen oder sogar gleichgestellt. Natürlich gibt es zwischen diesen Formen einer Herstellung oder Wiederherstellung eine Verbindung, allerdings sollten die Unterschiede nicht verwischt werden. Sowohl die Entschuldigung wie die Verzeihung und Vergebung sind Sprachhandlungen, die nur im persönlichen Bereich und in einer intimen Aussprache möglich sind. Sie können auch nur aus freiem Entschluss des Verzeihenden geschehen, denn Verzeihen ist (auch schon sprachlich) der Verzicht des Geschädigten und Opfers auf weitere Wiedergutmachung, Entschädigung, Strafe oder Rache, insgesamt also auf weitere Sühneleistungen oder auf Sühneleistungen überhaupt. Sie steht als vollständig freie Handlung unter keinen Bedingungen und ist deshalb auch weder angemessen noch unangemessen. Sie ist der Inbegriff einer autonomen Handlung. Auch bei der Vergebung ist eine Verzichtleistung erkennbar, der Verzicht auf die Rück-Gabe. Verzeihung und Vergebung stehen sprachlich in unmittelbarer Nähe zur Gabe und können von daher synonym verwendet werden. Sie sind der Verzicht auf die Vergeltung und damit reine Geschenke oder Gaben. Dieser Zusammenhang von Gabe und Vergebung spiegelt sich auch in anderen europäischen Sprachen, soweit sie das Wort ‚pardon‘ zur Verzeihung und Vergebung verwenden (fra.: don; pardon, ita.: dono; perdonno, spa.: don; perdón, por.: dom; perdao, eng.: donation; pardon). Es gibt Überschneidungen zwischen Entschuldigung und Verzeihung, die Verzeihung ist aber die intimere und völlig verzichtende Form des Schuldlasses. Die Entschuldigung muss dagegen kein Verzicht sein, sie kann auch eine Gegenleistung oder eine Entschuldigung des Täters erwarten. Entschuldigung, Verzeihung und Vergebung sind aber gleichermaßen Wege zur Versöhnung.

Wie die Schuld und die Verzeihung, so wird die Versöhnung nur durch Sprache manifest. In strikter Trennung ist es eine Sprachhandlung in fünf Akten: Bekenntnis der Schuld (*confessio*), Erzählung der Schuldverstrickung (*narratio*), Bitte um Erhörung (*vocatio/oratio*) Versprechen oder Gelöbnis, künftig anders zu handeln (*professio*), Vergebung (*remissio*). Die Sprachhandlung wird in Dialogen geführt, wobei nach jedem Akt dem Schuldigen schon vergeben werden kann, es muss dabei aber seine Reue (*contritio*) zum Ausdruck gekommen sein.

Handelt es sich um eine Geringfügigkeit, so reicht schon das bloße Bekenntnis zur Vergebung und Verzeihung aus. Auf den Vorfall hin spricht der Schuldige eine Bitte um Entschuldigung aus, die oft schon gar nicht mehr als Bitte, sondern bereits als Feststellung (*remissio*) erscheint, wenn es sich wirklich um eine Lappalie handelt. Trotzdem muss auch hier die Reue sichtbar werden, meist durch eine Geste der Demut. Wird die Vergebung verweigert, so muss der Schuldige einen weiteren Anlauf machen und den Vorfall und seine Schuldverstrickung klären (*narratio*). Es folgt also der zweite Akt. In schweren Fällen reicht dies aber auch nicht aus. Der Darstellung des Schuldigen folgt dann auch noch ein Versprechen oder Gelöbnis (*professio*), solche Handlungen nie mehr zu wiederholen. *Confessio*, *narratio*, *vocatio/oratio* und *professio* bilden die vollständige Abfolge, da sie den Fall oder Vorfall in die Zeitenfolge Gegenwart (Bekenntnis, Bitte), Vergangenheit (Erzählung) und Zukunft (Gelöbnis) einordnen. Damit sind die Mittel erschöpft, die zu einer Vergebung und Verzeihung (*remissio*) führen können. Zu einer Versöhnung ist es damit gleichwohl noch

nicht gekommen. Trotz einer Verzeihung können also die Kontrahenten unversöhnt bleiben. Das ist sogar häufig der Fall. Hier kann von einer Verzeihung ohne Versöhnung gesprochen werden.

Es gibt aber auch eine Versöhnung ohne Verzeihen. In diesen Fällen ist eine Verzeihung nicht oder nicht mehr möglich. In schwersten Fällen reicht sie nicht aus. Es gibt also das Unverzeihliche, weil die Opfer nicht mehr leben oder traumatisiert sind. Wo Verzeihung nicht oder nicht mehr möglich ist, kann es gleichwohl zur Versöhnung kommen. Die Verzeihung ist nicht die Voraussetzung für eine Versöhnung. Versöhnung ist nicht nur ein Prozess, der über Entschuldigung und der Verzeihung hinausgeht, Versöhnung ist auch ein eigener Prozess, der nicht auf das Miteinandersprechen angewiesen ist, wenngleich er sie umfassen und integrieren kann. Versöhnung beginnt also dort, wo verziehen wurde, die Verzeihung aber nicht zur Versöhnung geführt hat, und sie setzt dort an, wo nicht verziehen werden kann. Das betrifft die Fälle, in den die Opfer nicht oder nicht mehr vergeben können, es betrifft aber auch die Fälle, in denen die Täter sich selbst nicht verzeihen können. Ein Fall führt immer auch zu Selbstanklage bei den Tätern, auch wenn sie sich dagegen sträuben oder, wie es zumeist der Fall ist, sich selbstgerecht verhalten. Ein Mensch klagt sich auch immer selbst an, er kann sich nicht selbst vergeben, gleichwohl kann er mit Hilfe von Nahestehenden oder mit professioneller Hilfe durch Seelsorger oder Therapeuten trotz der Selbstanklage mit sich selbst versöhnt werden.

Neben der Vergebung und Verzeihung und über sie hinaus ist Versöhnung ein Prozess der Wiederherstellung einer Einheit durch Sprache. Sprache ist unterwegs zur Versöhnung, wir sprechen und kommunizieren, um uns mit anderen, mit uns selbst und mit der Welt zu versöhnen. Trotz Entzweiung und häufig auch mithilfe von Entzweiung ist Sprache das Medium der Annäherung und Verbindung. Wo das Miteinandersprechen nicht mehr möglich ist, gibt es andere Sprachen der Versöhnung. Sie werden auf religiösen, kulturellen, politischen oder auch ökonomischen Wegen besprochen. Dabei wird ein Weg der Gemeinsamkeit gefunden, der die causa nicht verschweigt, sondern sie sogar zum Mahnmal erhebt. Auf diesem Wege gehen alle Gründungsgeschichten, Mythologien und auch Religionen, an deren Anfang ein Verbrechen oder ein Versäumnis steht. Diese Geschichten wiederholen eine nicht wieder gutzumachende Schuld, die durch Erzählung und Ritus gleichwohl vergolten wird oder vergolten werden kann. Während also bei einer Verzeihung auf Vergeltung grundsätzlich verzichtet wird, ist die Versöhnung das Ergebnis von Sühneleistungen vor allem im religiösen, kulturellen und ökonomischen Bereich oder anders gesagt mit den Sprachen des Opfers, des Gedenkens, der Kunst, aber auch des Geldes und des Marktes.

ETHIK UND PSYCHOTHERAPIE

NICO LIEBE

Im Folgenden möchte ich ausgehend von einer etwas ausführlicheren, abstrakten Darstellung meiner beruflichen Praxis und Tätigkeit als psychologischer Mitarbeiter einer psychosomatischen Abteilung einer Klinik für medizinische Rehabilitation typische ethische Frage- und Problemstellungen in diesem Berufsfeld beleuchten. Daran schließt sich eine Übersicht über grundlegende Strategien des Umgangs mit diesen Herausforderungen sowie ein Ausblick, welche Erwartungen an Hilfestellungen durch die Ethik sich für mich ergeben.

1. Wie sieht meine Tätigkeit aus?

Die Klinik, in der ich tätig bin, verfügt über insgesamt 220 Betten, von denen ca. 120 für die Patienten der Abteilung Psychosomatik zugeteilt sind, deren durchschnittliche Verweildauer im Rahmen einer Medizinischen Rehabilitationsmaßnahme ca. 5 Wochen beträgt. Kostenträger für diese Aufenthalte sind die Deutschen Rentenversicherungsträger und Krankenkassen. Die häufigste (Haupt-)Diagnose der Patienten (auf Grundlage der ICD-10 der WHO) unserer Abteilung sind depressive Störungen (ca. 50 %), gefolgt von Angststörungen und Anpassungsstörungen. Die Patienten erhalten durchschnittlich einmal wöchentlich ein 45-minütiges Einzelgespräch (unterschiedlicher psychotherapeutischer Schulen bzw. Richtungen) sowie etwa zwei- bis dreimal eine Gruppentherapie (mit verschiedenen Indikationen und Konzepten) als psychotherapeutische Anwendungen. Diese werden zudem durch u.a. physio- und ergotherapeutische Anwendungen sowie auch z. B. Sozialberatung ergänzt.

Als allgemeines Ziel wird eine (langfristige) Linderung (und bestenfalls natürlich Heilung) der Symptome bzw. des Leidensdruckes – in der Regel zur Erhaltung oder Wiederherstellung der Arbeitsfähigkeit – angestrebt. Dafür werden zunächst die Symptome, Problemfelder und Einschränkungen erhoben und schließlich ein individuelles Störungs- bzw. Erklärungsmodell entwickelt, welches die Beschwerden bzw. deren Vorhandensein vor dem Hintergrund ihrer (möglichen bzw. wahrscheinlichen) Ursachen (im Sinne auslösender und aufrechterhaltender innerer und äußerer Faktoren und Bedingungen sowie deren Wechselwirkungen) psychologisch einordnet und verstehbar macht. Daraus wiederum lässt sich ein individuelles Veränderungsmodell mit geeigneten therapeutischen Interventionen ableiten. Hierbei bilden vor allem die Anregung von Selbstreflexion und die Vermittlung und/oder Erarbeitung geeigneter (Bewältigungs-)Strategien mit dem Ziel einer Verbesserung der Selbststeuerung und somit gewissermaßen einer Förderung der „Selbstentfaltung“ typische Schwerpunkte, wobei die einzelnen Erklärungsgrundlagen und therapeutischen Methoden schulenabhängig variieren und sich dadurch z. T. durchaus widersprechen, aber auch oft sinnvoll ergänzen können.

Für eine Ethik als Bewertung des (eigenen) Handelns, inwieweit dieses als „richtig“ bzw. „gut“ verstanden werden kann, ist diese Einschätzung nur über die damit verbundenen Ziele bzw. Absichten und (erwarteten sowie tatsächlichen) Folgen sinnvoll möglich. Das führt unweigerlich zu der berechtigten und außerordentlich komplizierten Frage: Wie wirkt Psychotherapie? Dazu gibt es im Rahmen der sogenannten Psychotherapieforschung eine ganze Reihe verschiedener Überlegungen und Erklärungsansätze, sowie eine Vielzahl entsprechender empirischer Untersuchungen, die bei aller Entwicklung und Differenzierung einige grundlegende methodische Schwierigkeiten im Zugang ihres Untersuchungsgegenstandes nicht überwinden können (hier dominiert vor allem das Problem der Objektivierbarkeit eines derartig subjektiv geprägten Geschehens). Beispielhaft unterscheiden Grawe et al. (1994) fünf Wirkfaktoren von Psychotherapie: 1. Therapeutische Beziehung, 2. Ressourcenaktivierung, 3. Problemaktualisierung, 4. Motivationale Klärung sowie 5. Problembewältigung. Als mittlerweile recht gesichert gilt dabei, dass gemäß der bisherigen Psychotherapieforschung die therapeutische Beziehung (das „Arbeitsbündnis“ zwischen Therapeut und Patient) über alle Schulen und Richtungen hinweg als zentraler (wenn nicht gar wichtigster) Wirkfaktor aufgefasst werden kann (z. B. Joyce et al. 2007, Meyer et al. 2002). Hier erlebt der Patient ein Verstandenwerden und Vertrauenkönnen. Eine Betonung dieser Aspekte (auch vor dem Hintergrund der Erfahrungen zweier Weltkriege) findet sich bei den sogenannten humanistischen Strömungen (z. B. bei Rogers, Perls, Frankl, Berne, Kohut). Dieser Wirkfaktor ist dabei aber gleichzeitig nicht unabhängig von einer gewissen fachlichen Kompetenz bzw. auch deren Zuschreibung und Wahrnehmung durch den Patienten. Professionelle Methoden und Modelle sind also darüber

hinaus wichtig und notwendig – so sind beispielsweise einfühlsame Laien in entsprechenden Studien wenig(er) erfolgreich – aber isoliert betrachtet nicht der maßgebliche Faktor. Allerdings sind einige grundsätzliche (psychologische) Strategien zur erfolgreichen Beziehungsgestaltung wiederum in einem fachlich-professionellen Rahmen durchaus vermittel- und trainierbar. Als wichtige Parameter einer tragfähigen therapeutischen Beziehung lassen sich (z. T. sicherlich trivial anmutend) u.a. Freundlichkeit, Neutralität, Akzeptanz, Wertschätzung, Empathie, Authentizität und Offenheit konstatieren. Vor diesem Hintergrund findet sich ein systemimmanenter Ansatz, d.h. die Welt und den Patienten aus Sicht des Patienten zu verstehen und diese zu bearbeiten, als häufigste (implizite) Hauptstrategie im psychotherapeutischen Handeln. Damit in Verbindung dominiert eine Haltung des Nicht-(Ab)Wertens bzw. Nicht-Moralisierens als therapeutische Strategie, um überhaupt einen Zugang zum Patienten für den Aufbau einer tragfähigen therapeutischen Beziehung zu bekommen (als Grundlage für Vertrauen und Offenheit des Patienten). Entsprechend sollten mögliche, therapeutisch indizierte „Konfrontationen“ und ggf. auch „Provokationen“ nicht zu Beginn erfolgen, um eine Reaktanz des Patienten (auch „Widerstände“, „Abwehr“) zu vermeiden bzw. abbauen zu können. Diese implizite Wertschätzung und Annahme des Patienten, durch ein Nicht-Verurteilen ist zweitens aber auch Ausdruck eines (humanistischen) psychologischen Menschenbildes, nach welchem die Persönlichkeit, Werte und Moral sowie das Erleben und Verhalten des Einzelnen von biologisch-genetischen und soziokulturellen also biografischen und mentalen Bedingungen und Besonderheiten abhängig sind. Drittens verbirgt sich dahinter letztlich auch die strategische Grundlage für ein tatsächliches Verstehen der Person vor dem Hintergrund psychologischen Fachwissens und damit auch ein Zugang zu Veränderung. Statt einseitiger (expliziter) ethisch-moralischer (Be-)Wertungen steht gewissermaßen eine gemeinsame Reflexion der Erlebnisweisen und Problemfelder sowie möglicher bedeutsamer Diskrepanzen durch Fragen und Perspektivwechsel im Mittelpunkt. Im Unterschied zur ursprünglichen „sokratischen Methode“, weiß der Therapeut in vielen Fällen die „Antwort“ vorher auch nicht, sondern ist auf den Patienten als „Experten“ seiner selbst angewiesen. Es geht dabei um ein Bewusstmachen von Bedürfnissen, Gedanken, Gefühlen, Erinnerungen, biografischen Zusammenhängen und deren Wechselwirkung. Die vermeintlichen Erkenntnisse sind nicht selten mit Unsicherheit behaftet: es sind Interpretationen, Hypothesen und Konstruktionen. Der Therapeut leitet im Idealfall den Patienten an, er begleitet ihn und Entscheidungen bzgl. der Therapie werden nach Möglichkeit gemeinsam („auf Augenhöhe“) getroffen.

2. Wo tauchen in meiner Arbeit ethische Fragestellungen auf?

In Abhängigkeit des Zustandes des Patienten, z. B. im Rahmen einer suizidalen Krise mit vorübergehend eingeschränkten (Handlungs-)Perspektiven, ist aber ggf. auch ein direktiveres Eingreifen erforderlich. Aber welche und wessen Interessen sind dabei relevant? Die Frage nach der Gewichtung von Selbstbestimmung des Patienten (Recht auf Sterben) und Verantwortung des Therapeuten (sowohl rein rechtlich, als auch persönlich-menschlich) steht im Raum. Auch darf nicht übersehen werden, dass die beschriebene Zurückhaltung ethisch-moralischer Bewertungen durchaus selbst bereits eine spezifische ethische Position darstellt, die hinsichtlich ihrer potentiellen ethischen Implikationen reflektiert werden muss (wie auch psychologisches und psychotherapeutisches „Wissen“ überhaupt). Eine weitere typische Problematik ergibt sich vor dem Hintergrund des Umgangs mit konkreten Fragen des Patienten zu Lebensentscheidungen, wie z. B. Soll ich meinen Mann verlassen? Soll ich das Fremdgehen gestehen? Meinen Arbeitsplatz wechseln? Die Rente beantragen? u.s.w. Das Ideal einer Neutralität des Therapeuten ist psychologisch nicht möglich: Die Werte des Therapeuten als Menschen beeinflussen die Therapie, sei es in Form subliminaler Reaktionen (Mimik, Stimme), oder auch welche Fragen wann und wie gestellt werden. Darüber hinaus ergeben sich unter Umständen zu große Differenzen zu eigenen Werten, Konflikte mit kulturellen und gesellschaftlichen Normen oder mit dem Gesetz, wobei hier zudem ein mögliches Spannungsgefüge vor dem Hintergrund von Vertrauen und gesetzlicher Schweigepflicht entstehen kann. Auch ist eine Aufklärung (Was ist und wie funktioniert Psychotherapie bzw. die geplante Intervention?) naturgemäß nicht bei allen Interventionsformen möglich bzw. günstig (z. B. Validierung und positive Verstärkung des Selbstwertes in Kommunikation, paradoxe Interventionen). Hinzu kommt, dass es sich bei psychotherapeutischen Interventionen größtenteils um indirekte Methoden in einem komplexen Interaktionsgefüge handelt und Reaktionen des Patienten bzw. Wirkungen nicht direkt steuerbar, konkrete Konsequenzen also z. T. schwer abschätzbar sind. Auch ist eine ständige, explizite Reflexion nicht möglich, sondern z. T. erfolgt auch eine intuitive Auswahl der Interventionen (Inwieweit weiß der Therapeut, was er da gerade und warum tut?). In all diesen Zusammenhängen findet sich auch die größte Herausforderung der psychotherapeutischen Konstellation wieder, nämlich das Machtgefälle zwischen dem Therapeuten als Fachmann bzw. Experte und dem Patienten als

(abhängigen) Hilfesuchenden, der aufgrund seiner Problematik und Beschwerden sich in einer Instabilität, in einer Krise befindet und sich in seiner Selbstbestimmung eingeschränkt erlebt. Hinzu kommt oft eine gewisse Abhängigkeit aufgrund der fehlenden Erfahrung des Patienten mit Psychotherapeuten und Psychotherapie im Allgemeinen. Andererseits besteht die Gefahr einer Beeinflussung des Therapeuten bzw. der Therapie durch persönliche Nähe und Vertrautheit mit dem Patienten sowie durch Geschenke oder evtl. materielle Vorteile.

In vielen Therapieverläufen wird der Patient im Rahmen der Auseinandersetzung mit seinen Problemen, der Bewusstmachung und Interpretation seines Verhaltens und Erlebens zudem recht eindringlich mit sehr unangenehmen Gefühlen (vor allem Angst, Scham, Schuld, Trauer, „Enttäuschung“) konfrontiert. Zwar geschieht das im Normalvorfall in Absprache mit dem Patienten und seiner Zustimmung (und ist entsprechend von dessen Verständnis und Vorstellung abhängig), aber auch hier nimmt der Therapeut letztendlich sehr bestimmt und (ethisch) schwer bestimmbar Einfluss. Was verträgt der Patient? Was schadet diesem? Was hilft ihm und was ist dafür (wirklich) notwendig?

Vor dem Hintergrund möglicher rechtlicher Verbindlichkeiten wird auch die Frage nach der Validität der Diagnose des Fachmannes in einem seiner Natur nach schwer bestimmbareren Untersuchungsfeld relevant. Wie lässt sich eine Fehldiagnose des Fachmanns von einem möglichen (pathologischen) Widerstand bzw. von einer Abwehr des Patienten unterscheiden? Welche Konsequenzen möglicher Stigmatisierung drohen in psychodiagnostischen Graubereichen (z. B. hinsichtlich Lebens- und Berufsunfähigkeitsversicherung). Wie explizit werden welche private Details im Bericht für Kostenträger und Arzt dargestellt? Was dient im Rahmen der Therapie überhaupt mit welchem Gewicht als Referenz? Die individuelle Persönlichkeit in ihrer privaten Umwelt oder eine gesellschaftliche oder medizinische Norm? Wie gehe ich mit Konflikten zwischen den (gesundheitlichen, evtl. auch finanziellen) Interessen des Patienten und denen der anderen „Beteiligten“ um (persönliche, wirtschaftliche, politische Interessen des Therapeuten, der Klinik, des Kostenträgers, der Gesellschaft)? Inwieweit lässt sich eine Therapie als Unterstützung zur Anpassung für ein Funktionieren in einer (mitunter selbst „kranken“) (Leistungs-)Gesellschaft verantworten ohne in die Gefahr einer (unbewussten) Instrumentalisierung für eine fragwürdige „Reparaturmedizin“ zu laufen?

3. Wie gehe ich in der Praxis mit ethischen Problemen um?

Auf die Probleme gibt es in der Regel zwar kaum pauschale, allgemeine Antworten aber doch verschiedene hilfreiche bzw. unterstützende Strukturen und Strategien:

3.1. Formal-rechtliche Rahmenbedingungen

Dazu gehören gesetzliche Grundlagen und eine verbindliche Berufsethik (z. B. Psychotherapeutengesetz, Aufklärungs-, Dokumentations- und Schweigepflicht). In schwierigen Fällen ist dabei ggf. auch eine Beratung durch die Psychotherapeutenkammer oder einen Anwalt indiziert.

3.2. Fachliche Rahmenbedingungen und Standards der Psychotherapie

Hierzu zählen vor allem fundierte Aus- und Fortbildungen, Selbsterfahrung, Supervisionen (Reflexion des Therapieverlaufs zwischen Therapeut und Supervisor) sowie ggf. der Austausch in einem Klinikteam (mit anderen Abteilungen etc.) zur Erweiterung und Relativierung der Sichtweisen. Dazu zählt auch die Strategie einer authentisch-empathischen Annahme sowie eines ebensolchen Verstehens des Patienten in seinen subjektiven Sichtweisen und vor dem Hintergrund psychologischen Fachwissens, ohne eine ethisch-moralische Wertung durch den Therapeuten (in seiner neutralen Haltung).

3.3. Individuelle Strategien

Reflexion und Hinterfragen eigener ethisch-moralischer Sichtweisen, möglicher Konflikte und Verstrickungen, Bewusstmachung eigener Reaktionen, Gedanken, Gefühle und Bewertungen mit entsprechenden Handlungsimpulsen und tatsächlichen Reaktionen (Übertragung-Gegenübertragung; Selbsterfahrung).

4. Welche Hilfestellung erwarte ich von der Ethik?

Die Ethik – vorrangig als eine Grundlagendisziplin verstanden – kann und sollte in diesem Zusammenhang als eine Orientierungshilfe sowohl theoretisch-analysierend (abstrakt), als auch deskriptiv-erfahrungsbasiert (konkret)



maßgebliche Beiträge für die praktische psychotherapeutische Arbeit leisten. Diese können z. T. in Formen konkreter Regeln und unterstützender Rahmenbedingungen (bei häufigen bzw. typischen konkreten Problemsituationen) münden. Darüber hinaus aber auch in einer Sammlung und differenzierten Diskussion möglicher und typischer allgemeinerer ethischer Konstellationen (also typische ethische Problemfelder) zur Anregung und Erweiterung der Reflexion des eigenen (therapeutischen) Handelns bestehen. Aus diesen Koordinaten kann zwar in der Regel noch keine direkte allgemeine oder konkrete ethische Handlung abgeleitet, die ethische Kompetenz der Psychotherapie und ihrer Therapeuten im Sinne eines dialektischen Prozesses aber durchaus gefördert werden.



GIBT ES SCHULDGEFÜHL OHNE SCHULD? ZU EINER SCHWIERIGEN UNTERSCHIEDUNG IN ETHIK UND SEELSORGE

URS CHRISTIAN MUNDT

1. Einleitung und Fragestellung

Um das Gespräch zwischen Seelsorge und Ethik voranzutreiben – dass dies nötig ist, setze ich auf Michael Roths Beitrag verweisend voraus –, kann man nach Themen suchen, die sich sowohl aus ethischer als auch aus poimenischer Perspektive beleuchten lassen. Vielversprechender sind hier jedoch solche Fragen, die diesen Dialog geradezu erzwingen, weil sie sich ohne die wechselweise Integration der Perspektive des je anderen Faches schlichtweg nicht beantworten lassen. Eine solche Frage stellt sich, wenn man zwischen Schuld und Schuldgefühl zu unterscheiden versucht. Es geht um das Phänomen, dass Menschen, die sich allem Anschein nach nichts haben zuschulden kommen lassen, von hartnäckigen Schuldgefühlen geplagt werden. Da diese offenbar jeder Grundlage entbehren, ist man versucht mit Michael Meyer-Blanck zu sagen: „Es gibt Schuldgefühle ohne Schuld“¹. Folgt man den aktuellen Seelsorgelehren, so kann hier nur helfen, wer zwischen Schuld und Schuldgefühl unterscheidet. Für Klaus Winkler ist der Realitätsbezug das Differenzkriterium: „Während sich Schuld [...] auf eine reale Verfehlung (wie immer die im einzelnen und vom einzelnen beurteilt werden mag) bezieht, ist Schuldgefühl [...] unbezogen oder an offensichtlich völlig inadäquaten, d.h. von anderen nicht nachvollziehbaren ‚Versäumnissen‘ und ‚Versagemomenten‘ festgemacht.“² Es gehe darum, wie Winkler weiter ausführt, neurotische Schuldgefühle von echter Schuld zu unterscheiden. Dem Seelsorger stehe „eine ‚differentialdiagnostische‘ Aufgabe ins Haus. Er muß unterscheiden lernen, wann eher eine realbezogene Schuld vor Gott und an den Menschen zur Debatte steht und wann eher an Schuldgefühle zu denken ist, die sich auf unbewusste Phantasien beziehen.“³ Auch Michael Herbst erklärt, dass Schuldgefühle nur dann angemessen seien, wenn ihnen „reale Schuld“⁴ zugrunde liegt. Das Eingeständnis echter Schuld sei nur möglich, wenn „ein Mensch zwischen realer Verschuldung und eingebildeter Schuld, also zwischen Schuld und Schuldphantasie unterscheiden kann“⁵.

Die Stichproben aus der praktisch-theologischen Literatur legen eine weitverbreitete seelsorgerliche Strategie im Umgang mit Schuldgefühlen offen, die sich auf drei Grundsätze reduzieren lässt: 1. Schuldgefühle sind nur angemessen, wo ihnen „reale“ Schuld zugrunde liegt. 2. Hiervon zu unterscheiden sind Schuldgefühle, die sich nur in der „Phantasie“ abspielen. 3. Am ehesten wird man solcher Schuldgefühle Herr, wenn man sie psychologisiert und pathologisiert – etwa als „neurotisch“ – und therapeutisch bearbeitet, um erst danach in den Seelsorgemodus überzugehen. Alle oben zitierten Autoren räumen auf die ein oder andere Weise ein, dass diese Art, Schuldgefühle von echter Schuld abzugrenzen, einer pragmatischen Hermeneutik folgt, die einem theologischen Schuldbegriff nicht gerecht wird. Hieraus erwächst nicht automatisch ein theologischer Schaden, sind doch pragmatische Kriterien dort unerlässlich, wo es nicht um abstrakte und reine Begriffsbestimmungen geht, sondern um die Praxis. Diese ist, anders gesagt, nicht deshalb schon fragwürdig, weil sie sich nicht an systematisch-theologische Sprachregelungen hält und dogmatische Termini in äquivokaler Weise gebraucht. Dennoch – und dies ist meine These – legen die drei genannten Grundsätze Missverständnisse nahe, vor denen der Seelsorger gewappnet sein muss, wenn er den Seelsorgesuchenden nicht tiefer in den Zirkel der Gesetzlichkeit hineintreiben will. Dabei resultieren diese Missverständnisse keineswegs, wie mir scheint, aus theologischer Halbbildung, sondern aus einer unvollständigen Rezeption der psychoanalytischen Theorie. Daher soll im Folgenden der poimenische Spezialfall „neurotischer“ „unrealistischer“ Schuldgefühle psychoanalytisch und theologisch erhellet werden.⁶

1 M. Meyer-Blanck, Reden von der Güte und ihrer Störung im Wandel der Zeiten: Sündenpredigt (ÖSP 8), hg. v. dems. u.a., München 2012, 236-249, 244.

2 K. Winkler, Seelsorge, Berlin 1997, 345.

3 Ebd., 346. So im Anschluss an Winkler auch Jürgen Ziemer, Seelsorgelehre. Eine Einführung in Studium und Praxis, Göttingen 2015, 283. Ähnlich Christoph Morgenthaler, Seelsorge (Lehrbuch Praktische Theologie, Band 3), Gütersloh 2012, 108f.

4 M. Herbst, Beziehungsweise. Grundlagen und Praxisfelder evangelischer Seelsorge, Neukirchen-Vluyn 2012, 357.

5 Ebd., 358.

6 Diese Untersuchung kann, wohlgemerkt, nicht mehr als ein Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Sünde und Schuld sein. Wie anspruchsvoll dieses Unterfangen ist, zeigt sehr klar Sparrn, Unbegreifliche Sünde. Wie, wem und was kann der dogmatische Begriff der Sünde zu verstehen geben?:

2. Die psychoanalytische Sicht auf die Dinge

2.1. Metapsychologische Voraussetzungen⁷

Um das Phänomen überwertiger Schuldgefühle zu klären fragt die Psychoanalyse zunächst metapsychologisch nach der Bedingung der Möglichkeit psychischen Schuldempfindens. Diese Bedingung ist nach Freud mit dem triadischen Aufbau des psychischen Apparats gegeben, den er in seinem Strukturmodell als das Zusammenspiel der Instanzen von Ich, Es und Über-Ich erklärt. Schuldgefühl ist danach das unbewusste oder bewusste Gefühl im Ich, den Forderungen des Über-Ichs nicht nachzukommen. Dieses steht in einem prinzipiellen Konflikt mit dem Es, dem „Ort“ im psychischen Apparat, dem die Triebe Aggression und Libido entspringen. Gemäß ihrem Wesen wehren sich diese psychischen Energien gegen ihre Einhegung durch das Über-Ich. Dessen Forderungen sind deshalb nie zur Gänze erfüllbar. Die intersystemische Beziehung des Ich gegenüber dem Über-Ich ist also wesentlich als „Schuld“ definiert. Materialiter besteht das Über-Ich aus den internalisierten moralischen Forderungen der Eltern und, durch diese vermittelt, der Kultur.

2.2. Das Beispiel der narzißtischen Persönlichkeitsstörung

Durch eine ungünstige biographische Konstellation kann das Über-Ich so mächtig werden, dass es die Ich-Entwicklung hemmt.⁸ Dieses kann dann zwischen Trieben und Über-Ich-Forderungen nicht mehr vermitteln. Das nach Freud ohnehin nur relativ autonome Ich gerät so dauerhaft unter die Kontrolle der Verbote und der Ideale des Über-Ichs. Die Folge sind dauerhafte Schuldgefühle. Zudem ist der Mensch nicht fähig, sich spielerisch in der Welt auszuprobieren und sich seinen Neigungen zu entfalten. Noch lebenshemmender wirken sich die übersteigerten elterlichen Forderungen aus, wenn sie einer Haltung aus Hass, Neid, Missgunst, Kälte und Distanz entspringen. Die entsprechende elterliche Schuld introjiziert das Kind, weil es annehmen muss, dass es nicht liebenswert ist. Dies führt dazu, dass Aggression die Selbstbeziehung und, in der Folge, auch die Beziehung zu den Mitmenschen bestimmt.⁹ Die resultierende narzisstische Persönlichkeitsorganisation weist dabei eine eigentümliche Triebdynamik auf. Der narzisstisch Verwundete zieht seine libidinöse Energie von den äußeren Objekten ab und konzentriert sie ganz auf sein grandioses prinzipiell unerreichbares Ichideal, welches das Über-Ich noch mächtiger werden lässt.¹⁰ Dieses wird zum Maßstab, der die aggressive Selbstanklage legitimiert und damit zur Wurzel des Übels. Jedoch wirkt die Illusion der Möglichkeit seiner Verwirklichung entlastend. Der Betroffene kann sich so eine Welt imaginieren, in der ganz anders ist, nämlich menschlich vollkommen integer und beruflich erfolgreich. So korreliert das Schuldgefühl mit einem arroganten Selbstverständnis, nach dem es doch für den eigenen Adel spricht, dass er sich und den Mitmenschen gegenüber so anspruchsvoll ist. Der auf diese Weise strukturierte Mensch, der einst Opfer seiner Eltern war, wird seinerseits zum Täter, der für seine Mitmenschen nur Hass, Neid und Missgunst übrighat, entweder weil sie seinen Ansprüchen nicht gerecht werden, oder weil sie ihn nach dem Maßstab seines Ideals in mancher Hinsicht übertrumpfen, beispielsweise in der Fähigkeit zu lieben – was das Schuldgefühl abermals verstärkt.

Diese idealtypische Darstellung der narzisstischen Persönlichkeitsorganisation zeigt, dass ein Schuldgefühl auch

Marburger Jahrbuch Theologie XX (Sünde), 107-143. Ferner blende ich das Problem „ekklesiogener“ Schuldgefühle aus. Vgl. hierzu Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, 147-150. 279f.

7 Eine allgemeinverständliche Einführung in die Grundbegriffe der Psychoanalyse bietet: Heinz Müller-Pozzi, Psychoanalytisches Denken. Eine Einführung, Bern 1991.

8 Das Gegenteil liegt vor, wenn der ödipale Konflikt nur unvollkommen durchgemacht wurde und das Über-Ich nur schwach ausgebildet ist. Der Betroffene kann dann auch angesichts manifester Schuld kein Schuldgefühl entwickeln.

9 Die objektbeziehungstheoretische Psychoanalyse (Melanie Klein, Otto Kernberg u.a.), eine tiefgreifende Weiterentwicklung der Freudschen Psychoanalyse, erklärt dieser aggressive Aufladung des Über-Ichs mit der heute weithin akzeptierten Annahme, dass die Entwicklung des Über-Ichs bereits in der präödpalen Phase beginnt. So konnte sie im Falle des aggressiven strafenden Über-Ichs seine Verwurzelung im Es denken. Zur Kontroverse um die hier nötigen Differenzierungen im Über-Ich-Begriff vgl. Mathias Hirsch, Schuld und Schuldgefühl, Göttingen ^{62014, 76-85}.

10 Nach Freuds abschließender Konzeption des Über-Ichs enthält dieses nicht nur Verbote, sondern auch Ideale, einschließlich des Ich-Ideals. Vgl. Élisabeth Roudinesco; Michel Plon, Wb. der Psychoanalyse, Wien 2004, 1054-1057 (Art. Über-Ich). Das durch Ideale dominierte Über-Ich ist mächtiger als eines, das eher Verbote enthält. Während das Ich gegenüber diesen eine gewisse Autonomie wahren kann, muss es im Banne jener zutiefst schuldig werden. Das durch die westliche liberale und individualistische Kultur bestimmte Über-Ich wird auf Kosten von Verboten und Normen von illusionären Idealen wie Authentizität und Intimität beherrscht. Diese Ideale befördern narzißtische Weisen des Selbst- und Welterlebens, darunter Gefühle andauernder Unzufriedenheit, Leere und Minderwertigkeit. Zur sozial- und kulturgeschichtlichen Erhellung dieses Zusammenhangs vgl. Richard Sennett, Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität, Frankfurt 1986, bes. Kap. 14.

ohne eine benennbare schuldhafte Tat wohlbegründet sein kann. Ob solche Taten vorliegen oder nicht, ist zweitrangig, weil die narzißtische Charakterpathologie als strukturelle Störung, also nicht als ein bestimmtes Verhalten, sondern als ein formloses inneres Geschehen definiert ist.¹¹ Sie kann sich Proteus-haft in jedes Gewand kleiden, auch in das sozialer Angepasstheit. Damit ist nicht etwa nur das oberflächliche Nicht-Verstoßen gegen Recht und Sitte gemeint. In vielen Fällen umgreift diese Anpassung auch die ungeschriebenen sozialen Normen der Freundlichkeit, der Empathie und der Großzügigkeit. Jemand, der sie erfüllt, kann sich auf einer tieferen Ebene den Mitmenschen dennoch völlig versagen. Wird man nicht urteilen müssen, dass die Schuldgefühle eines solchen Menschen, der in allem nur sich selbst sucht, angemessen sind? Die zugrunde liegende narzisstische Triebökonomie wird den Betroffenen freilich selten bewusst sein, genauso wenig wie den Menschen, die er enttäuscht. An seiner Schuld ändert das nichts.

2.3. Weitere psychoanalytische Erkenntnisse

Dagegen könnte man einwenden, dass den narzisstisch verwundeten Menschen keine Schuld trifft, entweder weil er sich der Aggression gegenüber den Mitmenschen nicht bewusst ist, oder weil er für die psychosozialen Umstände nicht verantwortlich gemacht werden kann, die seine Seele beschädigt haben. Dagegen ist zweierlei zu sagen. Zum ersten: Will man behaupten, dem Menschen könne persönliche Schuld nur für solche Taten angelastet werden, die er in vollem Bewusstsein seiner Motivationen ausführt und deshalb nicht als Ausdruck seiner – naturgemäß weitgehend un- bzw. vorbewussten – Einbindung in soziokulturelle und psychosoziale Strukturen betrachtet werden können, kann man den Schuldbegriff abschaffen. Denn solche Taten gibt es nicht.¹² Zweitens beweist die psychoanalytische Theorie gerade darin ihre Stärke, dass sie zu erklären vermag, wieso im Falle der seelischen „Krankheit“ zwischen Schicksal und Schuld letztlich nicht unterschieden werden kann. Sie erkennt, dass ein Kind, welches in chaotischen familiären und gesellschaftlichen Verhältnissen aufwächst, gar keine Wahl hat: Es muss sich, um zu überleben, mit den Verhältnissen arrangieren und wird dadurch notwendig Teil des Schuldzusammenhangs, in den es ungefragt hineingeboren wurde. Der Psychoanalytiker Otto Kernberg hat erkannt, wie schädlich eine Therapie sein kann, die den Schuldaspekt zugunsten des Schicksalsaspekts ignoriert.¹³ Am Beispiel schwer traumatisierter Gewaltopfer macht er deutlich, dass man an ihrer chaotischen Triebökonomie und damit an ihrem Elend nichts ändert, wenn man sie in ihrer Opferrolle bestärkt. Auf diese Weise wird die Identifikation mit dem Angreifer nur befördert. Die Therapie muss deutlich machen, inwiefern die Täter-Opfer-Dialektik dazu führt, dass das Opfer – spätestens in neuen Kontexten – durch Reinszenierung der traumatischen Beziehung selbst zum Täter wird, zum Beispiel dadurch, dass es, angefüllt mit Hass und Aggression, seine Opferstatus als moralisches Kapital gegen Menschen, die ihm nichts getan haben, ausspielt, oder dadurch, dass es sich in Situationen hineinmanövriert, in denen es erneut buchstäblich zum Opfer wird.¹⁴ Solchem masochistisch-triumphalen Verhalten symptomatologisch nahestehend ist die oft gemachte psychoanalytische Beobachtung, dass Patienten, die unter Schuldgefühlen leiden, sich äußerlich ins Unrecht setzen, um sich von ihrem inneren Schuldkonflikt durch dessen Externalisierung zu entlasten. Dieses sogenannte „acting out“ ist mehr oder weniger Teil eines jeden Schuldgefühls.¹⁵

Die psychoanalytische Erfahrung bestätigt, dass es überwertige Schuldgefühle gibt, welche die Betroffenen nur schwer artikulieren und begründen können. Bei genauerer Betrachtung des dahinterstehenden Triebhaushalts, der entsprechenden Objektbeziehungen¹⁶ und der moralischen Bilanzierungsstrategien muss man jedoch sagen, dass diese Schuldgefühle mit tragischer Notwendigkeit mit echter Schuld korrelieren. Das eine gibt es nicht ohne das

11 Vgl. Otto Kernberg, *Borderline-Störungen und pathologischer Narzißmus*, Frankfurt 61991, 261ff.

12 Die Möglichkeit der Zurechnung von Schuld und das Theorem der Willensfreiheit, d.h. die Behauptung, dass völlig indeterminiertes Handeln möglich ist, schließen einander gerade aus, wie die strafrechtliche Diskussion um den Schuldbegriff zeigt. Vgl. Michael Roth, *Willensfreiheit?*, Rheinbach 2011, 108-112.

13 Zum Folgenden vgl. O. Kernberg, *Persönlichkeitsentwicklung und Trauma: Hb. der Borderlinestörungen*, hg. v. Birger Dulz u.a. Stuttgart 22011, 697-700.

14 Diese unvermeidliche „Schuld des Opfers“ analysiert eindringlich Hirsch, aaO., 290-335.

15 Vgl. Sigmund Freud, *Das Ich und das Es: GW XIII*, Frankfurt 51967, 282 und Hirsch, aaO., 87-92.

16 Wenn die Psychoanalyse nach der Gestalt des Systems der Objektbeziehungen eines Menschen fragt, meint sie – ausgehend von dem Grundsatz, dass jede seiner Bezugnahmen wesentlich von der Tätigkeit der „Phantasie“ bestimmt wird – die individuelle Gestaltung des Verhältnisses zur Welt, zum Selbst und zu den Mitmenschen und wie diese Beziehungen ineinander integriert sind.

andere. Der Unterschied zwischen dem „realistischen“ und dem „neurotischen“ Schuldgefühl besteht nur in der Lokalisation des gemeinsamen Bezugspunktes. Im ersten Fall lässt er sich in der äußeren Realität verorten, im zweiten dagegen nur innerpsychisch. Schuld und Schuldgefühl stehen in einem schwer auflösbaren gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis, wobei es in der Natur der Sache liegt, dass die Kausalitätsrichtung nicht bestimmbar ist. Schuldgefühle treten immer gemeinsam mit echter Verschuldung auf, sei es, weil sie auf fremdaggressive Triebrengungen hinweisen, oder sei es, weil jemand überheblich-demütig eine moralisch sichere Position einnehmen will. Anders gesagt: Obwohl der Betroffene unter seinem Schuldgefühl leidet, ist dieses immer nur die Kehrseite einer schuldhaften Selbstabkapselung, durch die er sich zu schützen gelernt hat. Er leidet damit nicht nur unter seiner „Krankheit“, sondern profitiert in „kranker“ Weise auch davon. Freud redet in diesem Zusammenhang vom „primären Krankheitsgewinn“¹⁷. Der Patient hat, so widersinnig es klingt, ein ureigenes Interesse am Fortbestand seines Leidens.

3. Konsequenzen für Theologie und Seelsorge

Das Fazit lautet also: Es gibt keine Schuldgefühle ohne Schuld, weil diese immer die je individuelle Verstrickung in konkrete verstehbare Schuldzusammenhänge anzeigen. Dieser Schluss ist nach vier Seiten hin abzugrenzen. Zum Ersten: Indem die Psychoanalyse mit subjektivitätstheoretischer Tiefenschärfe das notwendige Schuldigwerden des Menschen in schicksalhaften Schuldzusammenhängen erklärt, beschreibt sie, wenn man so will, ein „quasi-hamartologisches Syndrom“¹⁸. Trotz der offensichtlichen Analogien zur Erbsündenlehre, wissen diese Analysen natürlich nichts von der Sünde im strengen Sinne.¹⁹ Die geschilderten Schuldverhältnisse lassen sich allein in der Erste-Person-Perspektive vom Standpunkt des Glaubens als Sünde interpretieren.²⁰ Zweitens ist der Satz, dass es keine Schuldgefühle ohne Schuld gibt, nicht mit der Erkenntnis zu verwechseln, dass keiner von uns den großen historischen und sozialen Schuldzusammenhängen zu entrinnen vermag, in die er geboren wird. Nur am Rande können sich Seelsorge und Ethik für die soziologische Perspektive interessieren. In dieser kann immer nur die große massa damnata – welche die „Gesellschaft“ zu allen Zeiten war – in den Blick kommen. Drittens ist der Satz vom Begriff der „Existenzschuld“ zu unterscheiden, mit welchem die Daseinsanalytischen Therapeuten im Anschluss an Heidegger „die unvermeidliche Schuldhaftigkeit des eigenen Daseins“²¹ bezeichnen. Schließlich ist zu betonen, dass dieser Satz nicht einfach das Wort Dietrich Bonhoeffers wiederholen soll, wonach der aus Liebe Handelnde notwendig schuldig werden muss.²² Er ist weder aus solchen anthropologischen und ethischen Abstrakta abgeleitet, noch soll er sie bestätigen. Nicht dies ist der Zielpunkt seelsorgerlicher Bemühung, sondern der konkrete Einzelne.²³

Was meint der Satz nun positiv? Als Beitrag zur poimenischen und ethischen Reflexion bringt er eine psychoanalytische Einsicht ins Spiel, der sich derjenige nicht verschließen kann, der psychopathologische Theorie theologisch in Dienst nimmt. Da sich keiner von uns der allgegenwärtigen Therapiekultur entziehen kann, neigen wir schnell dazu,

17 Vgl. J. Laplanche; J.-B. Pontalis, *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Frankfurt 101991, 274-276 (Art. Krankheitsgewinn, primärer und sekundärer). Der primäre Krankheitsgewinn ist die Ursache dafür, dass Charakterpathologien wie die des Narzissmus kaum bis gar nicht therapierbar sind. Den Zusammenhang zwischen der Perseveranz neurotischer Strukturen und der Beobachtung, dass der Neurotiker sein Leiden in paradoxer Weise „genießt“, erklärt Jacques Lacan mit dem Begriff des „Sinthoms“. Vgl. Dylan Evans, *Wb. der Lacanschen Psychoanalyse*, Wien 2002, 113-115, 273-275 (Art. Genießen; Sinthom).

18 Gestrich, *Homo peccator und homo patiens. Das Verhältnis von Sünde und Leiden als Problem der theologischen Anthropologie und der Gotteslehre*: ZThK 72 (1975), 240-268, 255.

19 So ist Paul Tillich nur unter Vorbehalt zuzustimmen, wenn er – mit Seitenblick auf den in seinen Augen pelagianischen amerikanischen Protestantismus – fordert, dass sich die Theologie von der „Psychologie des Unbewußten“ wieder die „Wahrheit von der Lehre von der menschlichen Verlorenheit, wie sie Augustin und die Reformatoren vorgetragen haben“ sagen lassen müsse. Vgl. P. Tillich, *Der Einfluss der Psychotherapie auf die Theologie: Offenbarung und Unglaube. Schriften zur Theologie II [GW VIII]*, 325-335, hier: 325-327.

20 Vgl. Michael Roth, *Gewissen und Sünde. Überlegungen zur Selbstreflexion*, BThZ 27 (2010), 205-223, bes. 218.

21 Alice Holzhey-Kunz, *Daseinsanalyse: dies. u. Alfred Längle, Existenzanalyse und Daseinsanalyse*, Wien 2008, 183-343, 259. Der hohe philosophisch-anthropologische Anspruch der Daseinsanalyse steht m.E. dem Bemühen neurotische Schuldgefühle im Einzelfall zu verstehen eher im Wege. Im Sinne einer philosophischen Kompensation der (im Unterschied zu neurotischen Schuldgefühlen) weitgehenden psychologischen Nichtverstehbarkeit psychotischen Schuldwahns mag die Daseinsanalyse hilfreich sein. Vgl. hierzu Wolf von Siebenthal, *Schuldgefühl und Schuld*, Zürich 1956.

22 Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Ethik (DBW 6)*, München 1992, 232-234, 275-289.

23 Vgl. Gestrich, aaO., 259.

negative Gefühle und schuldhaftes Tun zu psychologisieren und zu relativieren. Die allgemeine „therapeutische Ideologie“ lässt uns glauben, dass mit den Heilmitteln der Introspektion und der Kommunikation jeder Identitätskonflikt und jede Beziehungsstörung ins Lot gebracht werden kann.²⁴ Gegen den oberflächlichen Optimismus und den existenziellen Unernst dieser Ideologie hält die Psychoanalyse die Einsicht wach, dass dem nicht so ist.²⁵ Der von ihr erhellte Zusammenhang von Schuldgefühl und Schuld verbietet es dem Seelsorger, Schuldgefühle als irrational abzutun oder den Betroffenen im Sinne eines verbreiteten psychotherapeutischen Krankheitsbegriffs²⁶ zu viktimisieren und vorschnell von aller Schuld freizusprechen.²⁷ Im Bewusstsein der verborgenen psychischen Mechanismen, die schwer erklärbaren Schuldgefühlen zugrunde liegen, sollte sich der Seelsorger zusammen mit dem Seelsorgesuchenden darum bemühen, diese Mechanismen und die sich hier verbergende Schuld aufzudecken. Die psychischen Probleme können freilich so komplex sein, dass es im Sinne einer „Arbeitsteilung“²⁸ nötig ist, die zu leistende Aufdeckung und Klärung an den Psychotherapeuten zu delegieren. Dies ist jedoch schon aufgrund der monatelangen Wartezeiten für einen Therapieplatz kurzfristig häufig keine Option. Zudem dürfte es angesichts des verbreiteten positivistischen Krankheitsbegriffes in der psychotherapeutischen Zunft oft fraglich sein, ob der Therapeut nach dem verborgenen Sinn von Schuldgefühlen zu fragen fähig ist, geschweige denn, ob er die existenzielle Dimension des psychischen Konflikts zu sehen bereit ist. Der Leidende kämpft ja um nicht weniger als seine soziale und psychische Existenz und damit um Leben und Tod. Diese Schärfe kann dem Konflikt letztlich nur durch das begrenzende Wort des Gesetzes und das befreiende Wort des Evangeliums genommen werden.

Zwar mag wer sich mit Schuldgefühlen herumquält, aus Sicht von verhaltenstherapeutisch orientierten Psychotherapeuten ein vermeidbares Problem haben. Aus theologischer Sicht jedoch steht der von seinem schlechten Gewissen Angefochtene Mächten gegenüber, denen kein Mensch aus dem Weg gehen kann, nämlich Sünde, Tod und Teufel. Sein Problem besteht nicht darin, sich Schuld nur einzubilden, sondern in dem Irrglauben, sich selbst von ihr befreien zu müssen. Indem er gerade nicht auf den vertraut, der die Schuld vergeben kann, identifiziert sich der Verzweifelte immer mehr mit ihr und verliert in der Selbstbeurteilung jedes Maß. Nach Luther flüstert der Teufel dem Menschen ein, er müsse „die Sünd alsdann betrachten, und [er] tue wohl und recht und nützlich daran, dass er damit umgehe“²⁹. Der Teufel „macht die Sünd so viel und groß“³⁰, indem er „aus einer Sünde hundert macht und aus einem guten Werk zehn Sünden“³¹. Doch wird die Sünde so tatsächlich immer größer, weil der verzweifelte Mensch nicht auf Gott vertraut. Hier hilft es „auch nichts [...], wenn alle Welt einen solchen Menschen tröstet und [ihm] beisteht“³². Er befindet sich in einem Teufelskreis aus Hochmut und Selbstverurteilung, der ihn immer tiefer „hinunter in die Hölle“³³ führt. In einer solchen Situation besteht nach Luther der einzige Ausweg darin, „gegen das Gewissen Gott anzurufen“³⁴. Der

24 Vgl. Eva Illouz, *Die Errettung der modernen Seele*, Frankfurt 2013, eine hervorragende kultursoziologische Analyse, die für Theologen umso brauchbarer ist, als Illouz die Rolle der prophetischen Kulturkritikerin ablehnt und sich aller Polemik und politischer Positionierung bewusst enthält.

25 Vgl. Anm. 17.

26 Die hieran geübte Kritik des klinischen Psychologen Hobart Mowrer ist immer noch aktuell. Gegen die Psychoanalyse behauptete er, dass psychische „Krankheit“ und Schuld zutiefst zusammenhängen. Auch wenn diese Kritik nicht eigentlich die psychoanalytische Theorie, sondern ihre im Amerika der 50er Jahre erfolgreiche Verfallsform trifft, ist seine These immer noch bedenkenswert, dass das psychotherapeutische Paradigma ungeeignet ist, um den Schuldcharakter der Neurose in seiner Tiefe zu verstehen und dem Neurotiker echte Entlastung zu schaffen. Hier habe die religiöse Rede von der Sünde im Vergleich zur psychologischen Theorie wesentlich größere erschließende Kraft. Nur die Erkenntnis und das Bekenntnis von Schuld und Sünde könnten neue Perspektiven eröffnen und Veränderung bewirken. Vgl. O. H. Mowrer, „Sin,” the Lesser of Two Evils: *American Psychologist*, Nr. 15 (5/1960), 301-304.

27 Diesbezüglich hohes seelsorgerliches Problembewusstsein zeigen: Udo Rauchfleisch, *Pastoralpsychologische Überlegungen zur Bewältigung von Schuld*: Hb. der Pastoralpsychologie, hg. v. Isidor Baumgartner, Regensburg 1990, 349-365; Gert Hartmann, *Lebensdeutung. Theologie für die Seelsorge*, Göttingen 1993, 95-134. Beide Arbeiten sind zur Vertiefung des Themas, nicht zuletzt wegen der anschaulichen Fallbeispiele, sehr zu empfehlen.

28 Winkler, aaO., 347.

29 WA 2, 687, 25-27 (Sermon von der Bereitung zum Sterben, 1519). Alle Zitate aus der WA sind orthographisch geglättet bzw. eigene Übersetzungen aus dem Lateinischen.

30 Ebd., Z. 21f.

31 WA 27, 96, 29f. (Predigt am Gründonnerstag, 9. April 1528).

32 WA 17 (2), 106, 8 (Fastenpostille 1525, Predigt zum 4. Sonntag nach Epiphania).

33 Ebd., Z. 9.

34 WA 5, 93, 37 (Operationes in Psalmos, 1519-21; hier zu Ps 3,8).



Angefochtene soll nicht seinem „Gewissen und Gefühl mehr glauben als dem Wort, das vom Herrn verkündigt wird“³⁵. Wir sollen so mit unserem Gewissen streiten, dass wir sagen können: „Du lügst, Christus hat recht, nicht du.“³⁶

Dies sind erbauliche Worte, die so zustimmungsfähig sind, dass sie den Seelsorger leicht vergessen machen, dass der allzu schnelle Zuspruch der Vergebung und das Bekennen der Sünden nicht helfen, wenn der Teufel nicht zuvor im Detail gesucht wird, nämlich da, wo sich echte Schuld verbirgt, und sei es, dass sie sich nur auf das Trachten des Herzens erstreckt. Diese Schuld ist die *particula veri* des eigentlich gottlosen und zutiefst nutzlosen angefochtenen Gewissens. Nur als erkannte und bekannte wird sie den *circulus vitiosus* der Anfechtung nicht aufs Neue in Gang bringen können. Nur so, indem Schuldgefühle nicht vorschnell psychologisierend relativiert und abgetan werden, lässt sich das destruktive Potential der Schuld auslöschen. Anders kann das Evangelium seine befreiende Wirkung nicht entfalten. Wer in seinem Lichte konkret erkennt, inwiefern seine Schuldgefühle Teil einer dämonischen psychischen Ökonomie sind, die ohne echte Schuld in sich zusammenbrechen würde, darf endlich auch sehen, wieso diese Gefühle übertrieben und zerstörerisch sind. Und auch wenn diese Ökonomie niemals zur Gänze umorganisiert werden kann, so bekommt das hier entstehende Leiden an sich selbst im Glauben eine neue Qualität. Der Glaube verwandelt es immer wieder neu in eine göttliche Traurigkeit, die eine Reue bewirkt, die niemand gereut (2 Kor 7,10). Diese seelsorgerlich ermöglichte Reue ist umfungen von Freude und Hoffnung, sodass wir leben können „als die Traurigen, aber allezeit fröhlich; als die Armen, aber die doch viele reich machen; als die nichts innehaben, und doch alles haben“ (2 Kor 6,10).

35 WA 27, 223, 9-11 (Predigt am 28. Juni 1528).

36 Ebd., Z. 12.



ETHIK UND NOTFALLSEELSORGE¹

UWE RIESKE

(Landespfarramt für Notfallseelsorge der Ev. Kirche im Rheinland)

1. Notfallseelsorge in Deutschland²

Mitarbeitende der Notfallseelsorge werden durch die christlichen Kirchen in Deutschland für ihren Dienst beauftragt und von den Leitstellen von Feuerwehr, Rettungsdienst oder Polizei in ihre Einsätze gerufen. Sie sind entweder Pfarrerinnen oder Pfarrer der christlichen Kirchen oder eigens für diesen Dienst ausgebildete ehrenamtlich Mitarbeitende. Sie arbeiten nach den Standards der weltweit anerkannten Krisenintervention, die sich inzwischen international vor allem durch die US-amerikanische „International Incident Stress Foundation (ICISF)“³ und ihre weltweit anerkannten Methoden etabliert hat. Während diese ihre Maßnahmen zunächst vorwiegend für Einsatzkräfte entwickelt hat, ist es im deutschen Sprachraum das Ziel der „Psychosozialen Notfallversorgung“ (PSNV),⁴ durch eine schnelle Intervention und emotional stützende Begleitung von Augenzeugen, Opferangehörigen, Überlebenden und Vermissten unmittelbar nach Unglücksfällen und Katastrophen einer möglichen seelischen Traumatisierung durch belastende Ereignisse und Verlusterfahrungen vorzubeugen. Diese Akutinterventionen liegen vor weiteren längerfristigen psychologischen, seelsorgerlichen, traumatherapeutischen oder anderen Hilfen – und lassen sich von unterschiedlichen Akteuren anwenden.

Mitarbeitende der Notfallseelsorge folgen dieser behördlich und politisch ermöglichten Chance, „psychosoziale Akuthilfen“ für Menschen infolge plötzlicher Verlusterfahrungen anzubieten. Sie arbeiten dabei auf der Basis eines christlichen Verständnisses von Seelsorge, das davon ausgeht, dass Gottes Zuwendung allen Menschen gilt und die ihnen von Gott zugesprochene Menschenwürde unverlierbar ist, egal, was sie getan haben oder was mit ihnen geschieht. Das christliche Menschenbild geht unter dem Zeichen des Kreuzes davon aus, dass Gott insbesondere in Grenzerfahrungen und angesichts von Not, Leid und Sterben Menschen seine Nähe zusagt und in diesen Situationen an ihrer Seite ist.

So interpretiert sind Mitarbeitende der Notfallseelsorge stellvertretend als Gottes Werkzeuge auf dem Plan, um zu bezeugen, dass Seine Lebensmacht an der Grenze des Todes in allen Schrecken nicht endet, auch dann nicht, wenn Lebensbeziehungen enden und lebensstützende Gewissheiten ins Wanken geraten oder gar zerbrechen.

Notfallseelsorgerinnen und Notfallseelsorger werden von Rettungskräften (meist Notärzten oder Notärztinnen) an die Einsatzorte gerufen, um bei akuten Trauer- und Belastungsreaktionen Betroffene zu begleiten, zu stabilisieren, Rituale wie Verabschiedungen anzubieten und erste Hilfen zu vermitteln, bis andere Unterstützung (Familie, Freunde, Nachbarn, Religiöse Gemeinschaft, medizinisch-psychologische Hilfe etc.) vorhanden ist.

Das Angebot der Notfallseelsorge gilt allen Betroffenen – gleich welcher Herkunft, Religion oder Weltanschauung. Es ist orientiert an den Bedürfnissen von Betroffenen und versucht, diese in ihren eigenen Bewältigungsformen und Verarbeitungsstrategien zu unterstützen. Notfallseelsorge arbeitet nicht-direktiv und nicht missionarisch, respektiert Glaubensformen und Weltanschauungen von Betroffenen.

1 Ausgearbeitetes Vortragsmanuskript zum Workshop „Ethik und Seelsorge“ an der Universität Mainz am 17./18. Juni 2016.

2 Der folgende Text zum Arbeitsfeld der Notfallseelsorge nimmt Passagen auf aus dem Artikel „Notfallseelsorge“ im Handbuch der Seelsorge, Grundlagen und Profile, Hg. Wilfried Engemann, 3. Völlig Neubearb. und erw. Aufl. 2016, 591-606. Zum Thema überdies Joachim Müller-Lange, Uwe Rieske, Jutta Unruh (Hg.), Handbuch Notfallseelsorge, 3. vollst. überarbeitete Auflage 2013; Stephan B. Roberts, Willard W.C. Ashley (ed.), Disaster Spiritual Care, Practical Clergy Responses to Community, Regional and National Tragedy, Woodstock / Vermont 3. Aufl. 2008.

3 Vgl. dazu George S. Everly and Jeffrey T. Mitchell, Integrative Crisis Intervention and Disaster Mental Health, Ellicott City 2008.

4 Psychosoziale Notfallversorgung: Qualitätsstandards und Leitlinien, Teil I und II, hg. vom Bundesamt für Bevölkerungsschutz und Katastrophenhilfe, Bonn 2012.

Einsatzindikationen der Notfallseelsorge

Diese sind nach der Selbstverabredung in den „Hamburger Thesen“ 2007:⁵

- Tod im häuslichen Bereich
- Überbringen von Todesnachrichten
- Tod und schwere Verletzungen von Kindern
- Unfälle
- Brände
- Suizid
- Gewaltverbrechen

1.1. Beim Tod im häuslichen Bereich, der statistisch häufigsten Einsatzindikation der Notfallseelsorge, sind zu- meist Hinterbliebene zu begleiten, die nach einer „erfolglosen Reanimation“ der Mitarbeitenden des Rettungsdienstes ihnen nahestehende Angehörige verlieren. Die Aufgabe der Mitarbeitenden der Notfallseelsorge ist es, akute Trauerreaktionen zu begleiten, Bedürfnisse der Angehörigen aufzunehmen, eine erste Orientierung über die nächsten Schritte zu ermöglichen und eine Verabschiedung von dem oder der Verstorbenen anzubieten. Sofern Notärztinnen oder Notärzte eine „unklare Todesursache“ auf dem Totenschein vermerken, werden Polizeibeamte mit der Ermittlung der Todesumstände und möglichen Ursachen befasst; das bedeutet, dass der Sterbeort polizeilich gesichert wird und ein Bestatter von Amts wegen bestellt wird. Er wird den oder die Verstorbene in die Gerichtsmedizin bringen, wo im Auftrag der Staatsanwaltschaft eine Obduktion bzw. Feststellung der Todesursache erfolgt.

Die Aufgabe der Notfallseelsorge ist es, in diesen Einsätzen neben der Begleitung der Angehörigen mit der Polizei abzustimmen, ob die Möglichkeit für eine Verabschiedung vom Verstorbenen am Sterbeort besteht und welches Zeitfenster hierfür gegeben ist; bei der Vorbereitung einer Verabschiedung ist auf die Wünsche der Betroffenen nach Möglichkeit einzugehen – zudem sollten sie über die Bedingungen der Inaugenscheinnahme so genau wie möglich informiert und entsprechend vorbereitet werden: Wie sieht der bzw. die verstorbene Angehörige aus? Wo liegt er oder sie? Sind Körperpartien abgedeckt? Wie ist der Raum beschaffen, in dem die Begegnung stattfindet? Liegen noch Kanülen und andere Utensilien des Rettungsdienstes am Boden? Über diese Umstände sind Angehörige vor der Verabschiedung zu informieren.

Eine Aussegnung am Sterbeort ist eine wertvolle Station des „Begreifens“, die für den einsetzenden und nachfolgenden Trauerprozess eine hilfreiche Erleichterung darstellen kann. Sie ist ein Angebot an Hinterbliebene, das einem eigens liturgisch gestalteten Ritual folgen kann.

1.2. Das Überbringen von Todesnachrichten erfolgt in Kooperation mit der Polizei, die den staatlichen Auftrag wahrnimmt, Hinterbliebene „ersten Grades“ offiziell und „mit belastbaren Informationen“ auf angemessene Weise vom Tod eines verstorbenen Angehörigen zu informieren. In vielen Polizeibehörden gehört die Kooperation mit der Notfallseelsorge zum Standard bei der Überbringung einer Todesnachricht. Während Polizeibeamte den „amtlichen Teil“ der Todesmitteilung übernehmen – und sich oft, wenn diese mitgeteilt ist, verabschieden – obliegt der Notfallseelsorge die Begleitung in der einsetzenden Trauerreaktion. Etwa Eltern, die mit der Todesnachricht eines Kindes konfrontiert werden oder Betroffene, die vom Tod ihres Lebenspartners erfahren, haben oft unmittelbar bei der Überbringung der Todesnachricht, aber auch lange danach das Bedürfnis, so exakt wie möglich über die Umstände des Todes, die letzten Lebensminuten, die letzten Begegnungen informiert zu werden. Bei der Überbringung der Todesnachricht ist zunächst die Frage drängend, wo der oder die Verunglückte jetzt ist und wann man ihn sehen kann.

Nicht selten ist die Zeitdauer, bis Angehörigen eine Inaugenscheinnahme ihres Verstorbenen ermöglicht werden kann, für diese eine besonders belastende Zeit der Ungewissheit und der empfundenen Ohnmacht. Oft gelingt es, nach der Freigabe durch die Staatsanwaltschaft, eine Begegnung mit dem oder der Verstorbenen in der Gerichtsmedizin zu arrangieren, bei der es u. U. nochmals zu einer Begleitung durch Mitarbeitende der Notfallseelsorge kommen kann.

⁵ Vgl. Müller-Lange, Rieske, Unruh (Hg.), Handbuch Notfallseelsorge, 3. Aufl. 2013, 25-27.

1.3. Beim Tod und bei schweren Verletzungen von Kindern sind besonders intensive Belastungsreaktionen zu erwarten, nicht allein bei betroffenen Eltern, sondern auch im näheren und weiteren Umfeld und auch bei betroffenen Einsatzkräften. Hier ist es die erste und vorrangige Aufgabe der Notfallseelsorge, Trauerreaktionen mit auszuhalten, für Transparenz im Blick auf das Handeln der anderen Einsatzkräfte zu sorgen („Wann darf ich endlich zu meinem Kind?“) und nach Möglichkeit diesen die Anliegen und Bedürfnisse der Eltern und anderen Betroffenen nahe zu bringen.

Zudem ist bei Todesfällen von Kindern und Jugendlichen das Umfeld mit in den Blick zu nehmen: Brauchen der Kindergarten oder die Schule ihrerseits Begleitung und Hilfestellung? Wer gibt welche Information an Freunde, Mitschülerinnen und an das weitere Umfeld des verstorbenen Kindes? Besondere Standards wurden inzwischen für Institutionen entwickelt, die Kinder erziehen oder ausbilden. Insbesondere das Feld der Schulischen Krisenintervention hat sich in den letzten Jahren mit eigenen Standards entwickelt.

1.4. Bei Verkehrsunfällen und Bränden sowie in anderen außerhäuslichen Einsatzlagen werden die Mitarbeitenden der Notfallseelsorge von der Einsatzleitung (EL) der Feuerwehr oder der Polizei in ihr Tätigkeitsfeld eingewiesen. Die EL entscheidet, an welchen Orten Betreuung erforderlich und möglich ist – meist auf der Basis von regionalen Katastrophenschutzplänen und Vorgaben für eine „Besondere Aufbau-Organisation (BAO)“ für große Lagen. Für die Mitarbeitenden der Notfallseelsorge gilt es, einen eigenen Überblick über die Einsatzlage zu gewinnen und zu erfahren, welche Betroffenen wo zu begleiten sind. Je nach Größe des Einsatzortes empfiehlt es sich, Einsatzabschnitte zu bilden und in einer eigenen PSNV-Struktur zu arbeiten, wie sie insbesondere in Großschadenslagen unabdingbar ist. Es braucht Schutzräume, in denen Gespräche möglich sind und Grundbedürfnisse nach Sicherheit, Essen und Trinken erfüllt werden. Sofern an der Einsatzstelle mit eintreffenden Angehörigen zu rechnen ist, gilt es eine entsprechende Sammelstelle einzurichten, an der der Zugang zu Informationen zu gewährleisten ist. Zudem ist das nähere und weitere Umfeld von Betroffenen bzw. der betroffenen Region einzubeziehen. Auch dies kann nur in Abstimmung mit der EL erfolgen, die die Gesamtlage zu verantworten und auch Gefahrenlagen einzuschätzen hat.

1.5. Die Einsätze infolge von Suizid sind häufig von einer besonderen Ambivalenz von Trauer, Schuld, Aggressionen und Selbstvorwürfen geprägt: „Hätte sich dieser Tod verhindern lassen?“ – „Warum habe ich nicht gemerkt, wie schlecht es meiner Frau ging?“ – „Wie soll ich nun mit unseren Kindern allein weiterleben?“ Die Aufgabe der notfallseelsorgerlichen Begleitung ist es, Raum für diese Fragen anzubieten und dazu zu ermutigen, auch widerstreitende Gefühle zuzulassen. Insbesondere in diesen Begegnungen ist der Vertrauensschutz, den jede notfallseelsorgerliche Begleitung gewährleistet, ein besonders hohes Gut. Zudem ist es sinnvoll, bereits in der Akutphase auf mögliche weiterführende Hilfen, etwa auf Selbsthilfegruppen zu verweisen.

1.6. Bei Einsätzen infolge von Gewaltverbrechen ist die Abstimmung mit ermittelnden Polizeibeamten unerlässlich; während bei Gewaltandrohung oder -anwendung die Einsatzleitung bei der Polizei liegt, die auch das Gefährdungspotential einschätzt und entsprechende Maßnahmen der Gefahrenabwehr trifft, kann bei großen Lagen zudem ein polizeilicher Einsatzabschnitt „Taktische Betreuung“ mit dem Ziel gebildet werden, verwertbare Aussagen von Augenzeugen und Betroffenen zu gewinnen, bis diese regionalen PSNV-Kräften übergeben werden.

Hingegen steht das Betreuungsangebot der Notfallseelsorge unter dem Primat der seelsorgerlichen Schweigepflicht. Bei und nach Gewalttaten ist mit einer besonderen Gemengelage von emotional intensiv belastenden Aspekten zu rechnen: Waren oder sind der oder die Täter im Geschehensumfeld bekannt? Gab es vor, bei oder nach der Tat Täterkontakte oder ggf. sogar Bedrohungen? Wie lange dauerten diese an? Gibt es Betroffene, die um ihr Leben fürchteten, vielleicht sogar über einen längeren Zeitraum? Konnten Betroffene einer Gefährdungslage entkommen und leiden unter den Eindrücken? Welches Bild bietet der Tatort und wurden Betroffene mit stark belastenden Eindrücken konfrontiert?

Insbesondere bei und nach Gewaltlagen ist auf Belastungen bei den eingesetzten Einsatzkräften, auch der Feuerwehr und des Rettungsdienstes, zu achten.

2. Ethik und Notfallseelsorge

Das Handlungsfeld der Notfallseelsorge stellt an die Mitarbeitenden hohe ethische Anforderungen im Blick auf ihre Verantwortung gegenüber den Menschen, auf die sie in Einsätzen treffen; ihre Haltung und ihr Handeln sind in besonderer Weise ethisch geprägt und gefordert. Für die im Folgenden beispielhaft genannten ethischen Implikationen im Handlungsfeld Notfallseelsorge werden zwei Thesen vorangestellt:

2.1. Notfallseelsorge geht aus vom Primat der Menschenwürde, die aus der Gottesebenbildlichkeit abgeleitet ist: Ein Mensch hat und behält seine Würde, ganz gleich, was mit ihm geschieht, egal, was er getan hat.⁶

2.2. Notfallseelsorge arbeitet in der reformatorischen Perspektive, dass der Mensch vor Gott immer „simul iustus et peccator – zugleich gerecht und Sünder“ bleibt: Menschen sind vor Gottes Angesicht immer fehlbar und laden in selbstbezogenem Handeln Schuld auf sich. Darum sind sie bleibend und immer neu auf die sich ihnen zuwendende Gnade Gottes verwiesen, die sich allein in der Haltung des vertrauenden Glaubens und annehmend erschließt. In diesem Angewiesensein auf die vergebende Gnade Gottes sind Menschen einander solidarisch und verwiesen auf den Gott, der sich ihnen in Kreuz und Auferstehung zuwendet.

Aus diesen zwei skizzierten Thesen ergeben sich für das Arbeitsfeld der Notfallseelsorge spezifische Orientierungen und Folgerungen:

2.3. Mitarbeitende der Notfallseelsorge betreuen / begleiten Menschen unabhängig davon, ob und welche juristische, moralische oder ethische **Schuld** ihnen zugewiesen oder auf sie projiziert wird.

Sie begleiten auch jene Menschen, die ihre **Täter**anteile womöglich stärker ausgelebt haben als andere. Notfallseelsorge impliziert dabei die lutherische Erkenntnis, dass alle Menschen vor Gott „simul iusti et peccatores“ sind und bleiben – und darin solidarisch einander auf ihrem Weg zu begleiten haben. Sie geht zudem davon aus, dass die Gottesebenbildlichkeit eines jeden Menschen auch bei jenen andauert, die anderen das Leben genommen haben. Auch für Menschen, die einen Schuldvorwurf gegen sich selbst erheben oder sich mit einem solchen von außen konfrontiert sehen, werden schützende Gesprächsräume eröffnet, in denen ausgesprochen und ausgehalten wird, was in diesem Gespräch zum Thema wird.⁷ Notfallseelsorgliche Begleitung öffnet.

Etwa nach dem Absturz des Airbus A320-211 der Fluglinie Germanwings am 24. März 2015 im Gebiet der Gemeinde Prads-Haute-Bléone im südfranzösischen Département Alpes-de-Haute-Provence, bei dem alle 150 Insassen ums Leben kamen, erfolgte die notfallseelsorgerliche Begleitung unabhängig von der Frage nach der Absturzursache. Diese Begleitung galt ebenso der betroffenen Fluglinie wie dem Umfeld einer Person, die bereits wenige Tage nach dem Absturz für das Unglück verantwortlich gemacht wurde.

Die Herausforderung, Angehörige von Tätern oder diese selbst zu begleiten, ist insofern eine eigens in den Blick zu nehmende seelsorgliche Aufgabe, weil sich die menschliche Zuwendung und die vieler Hilfeanbieter den Opfern und Opferangehörigen zuwendet, während das öffentliche Interesse und Medien häufig Schuldzuweisungen an „Täter“ oder „Verantwortliche“ projektiv stützen. Nach großen Katastrophen wendet sich auch das Interesse von Medien auf die Täter und ihre Motive, um auf drängende Fragen nach dem „Warum“ und Unsicherheiten im Sicherheitsgefühl Antworten zu finden.

⁶ Vgl. dazu Martin Nettesheim, Die Garantie der Menschenwürde zwischen metaphysischer Überhöhung und bloßem Abwägungstopos, in: Archiv des öffentlichen Rechts, Band 130 (2005) S. 71–113, hier S. 93: „Die Würde ist danach Ausdruck seiner einzigartigen und besonderen Befähigung, sich zur Person zu entwickeln und als Person zu sein. Die Bestimmung, Personalität zu haben, kommt jedem menschlichen Lebewesen zu. Nicht die entwickelte Persönlichkeit oder der Inhalt der Persönlichkeit, sondern der Umstand, daß der Mensch „seiner seinsmäßigen Anlage nach ‚Person‘“ ist, verschafft ihm seine Würde. Dies gilt für jeden geborenen Menschen, sei er nun Kind, Behindert, Verbrecher oder Sterbender.“

⁷ Vgl. dazu Thomas Zippert, Notfallseelsorge als kirchliche Aufgabe, in: Müller-Lange, Rieske, Unruh (Hg.), Handbuch Notfallseelsorge, 3. Aufl. 2013, 46-50, zur Meditation der Vaterunser-Bitten „Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern“ und „Führe uns nicht in Versuchung“. Zum Umgang mit einem vorwurfsfreien Schutzraum, in dem Annahme und Zuwendung möglich werden und Impulsen zur Verurteilung und Bewertung widerstanden wird – unabhängig von der vermeintlichen oder tatsächlichen Verantwortung des Gesprächspartners für ein lebensbeendendes Geschehen und unabhängig davon, inwieweit eine Verantwortung vom Gesprächspartner oder der Gesprächspartnerin übernommen oder eingeräumt wird. Schuldprojektionen in Trauerbegleitung und Seelsorge überdies Chris Paul, Schuld – Macht – Sinn, Arbeitsbuch für die Begleitung von Schuldfällen im Trauerprozess, 3. Aufl. Gütersloh 2015.

2.4. Eine eigene und besondere Herausforderung kann die Schweigepflicht stellen:⁸ Es kann in Einsätzen der Notfallseelsorge zu einem Konflikt von absoluten Werten und Rechtsgütern kommen. Die seelsorgliche Schweigepflicht ist unverbrüchlich einzuhalten über alle Inhalte und Umstände, die aus einem Einsatz der Notfallseelsorge erwachsen – auch dann, wenn Einsatzkräfte aufgrund des Verdachtes von Kindeswohlgefährdung gefordert sind, Kinder aus ihrem Umfeld zu entfernen und in anderen Betreuungsformen unterzubringen, sind Mitarbeitende der Notfallseelsorge nicht berechtigt, gegenüber Ärzten oder Ermittlungsbeamten Auskunft über ihre Eindrücke oder Gesprächsinhalte zu geben. Sofern sie eine von dieser Pflicht abweichende Gewissensentscheidung treffen, kann diese möglicherweise kirchliche Sanktionen zur Folge haben.

2.5. Mitarbeitende der Notfallseelsorge treten für die Rechte von Menschen ein, die ihr Leben verloren haben. Auch wenn nach einem Unglück die Körperteile eines verstorbenen Menschen nicht mehr miteinander verbunden sind, gilt das Postulat der über den Tod hinaus unverlierbaren Menschenwürde fort: Daraus kann die an der Seite und mit Angehörigen formulierte Forderung erwachsen, dass nach Unglücksfällen alle auffindbaren Körperteile identifiziert, zugeordnet und namentlich beigesetzt werden; wenn Angehörige dies wünschen, hat die Beisetzung in einem eigenen Grab zu erfolgen und nicht in einem Gemeinschaftsgrab – auch nicht in gemeinsamer Kremierung.

2.6. Mitarbeitende der Notfallseelsorge treten dafür ein, dass die Gegenstände, die verstorbenen Menschen zugeordnet werden können (Kleidung, persönlicher Besitz, Schmuck etc.) nach Abschluss der Ermittlungen den Hinterbliebenen möglichst vollständig und würdevoll zu übergeben sind. Dies gilt auch dann, wenn Verunreinigungen oder Beschädigungen an diesen Kleidungsstücken oder Gegenständen festzustellen sind. Bei der Übergabe dieser „Asservate“ ist notfallseelsorgliche Begleitung sinnvoll und eine Nachfrage unabdingbar, in welcher Weise und wo die Hinterbliebenen diese Asservate erhalten wollen.

2.7. Besondere Herausforderungen stellt der Umgang mit Informationen, die Betroffene von Unglücksfällen und insbesondere von Gewalttaten oft besonders dringend anfragen: Überlebende von Terrorataten und Angehörige von Opfern haben sehr häufig den Wunsch, Informationen zum Tathergang oder zum Ablauf eines Unglücks zu erhalten; Überlebende von Terrorataten erinnern sich nicht selten nur an Bruchstücke des Geschehens, etwa, weil es psychotraumatologisch zu Dissoziationen gekommen ist⁹ oder sie weil sie im Geschehen selbst ganz mit Flucht und Eigensicherung befasst waren und / oder selbst verletzt wurden. Angehörige von Opfern haben meist das Geschehen nicht selbst erlebt und ihnen stellen sich drängende Fragen zum Tathergang. Die Frage, ob der Verstorbene, von ihnen geliebte Mensch vor seinem Tod leiden musste, ob er oder sie noch Gelegenheit hatte, etwas zu äußern und an welcher Stelle er unter welchen Umständen verstorben ist, kann Angehörige sehr intensiv beschäftigen.

Diesem Bedürfnis und Interesse nach Informationen über den Ablauf des Geschehens steht oft die den Ermittlungsbehörden auferlegte Pflicht zur Vertraulichkeit entgegen, so dass es keinen Zugang zu Ermittlungsakten oder Untersuchungsberichten gibt. In diesem Fall kann es zur seelsorglichen Aufgabe werden, im vertraulichen Gespräch mit Ermittlungsbeamten oder in der Vermittlung mit anderen Betroffenen, Einsatzkräften oder Verantwortlichen nach Wegen zu suchen, wie sich diese von den Betroffenen intensiv gewünschten Informationen gewinnen lassen.

Meist stellen Angehörige diese Fragen nicht in der Akutsituation unmittelbar nach dem Ereignis, sondern erst einige Zeit, vielleicht auch erst Wochen und Monate danach. Gleichwohl können sie sich mit starker Intensität aufdrängen und das innere Erleben mit möglichen Antworten auf diese Fragen stark beschäftigen, so dass Lebensqualität und Lebensvollzug stark beeinträchtigt werden.

Summa: Die Haltung der Mitarbeitenden der Notfallseelsorge braucht eine hohe ethische Orientierung, die sich am Primat der unverlierbaren Menschenwürde orientiert und sich Betroffenen von Leid- und Kreuzerfahrungen an die Seite stellt; diese Haltung der Zuwendung ist eine der solidarischen Präsenz mit hoher ethischer Qualität- unabhängig davon, ob Seelsorger/-innen ehrenamtlich oder hauptamtlich Mitarbeitende sind.

⁸ Vgl. dazu Klaus Bernsmann, Notfallseelsorge durch ‚Geistliche‘ aus strafrechtlicher Sicht, in: Christof Breitsameter (Hg.), Notfallseelsorge, ein Handbuch, Münster 2012, 175-187.

⁹ Vgl. dazu Kerstin Lammer, Seelsorge nach traumatischen Erlebnissen, Kalter Schweiß auf dem Rücken, in: Deutsches Pfarrerberblatt 4 / 2009.



THEOLOGISCHE ETHIK ALS WAHRNEHMUNGSSCHULE FÜR DAS LEBEN. ÜBERLEGUNGEN ZU EINER SEELSORGERLICHEN ETHIK

MICHAEL ROTH

Vor über 100 Jahren, nämlich im Jahr 1912, schrieb der Harold Arthur Prichard, dass für die meisten Ethiker eine Zeit kommt, wo sie ein Gefühl der Unzufriedenheit mit dem Unternehmen Ethik verspüren, weil ihnen das Ziel der Sache unklar wird¹. Ich weiß nicht, ob Prichard Recht hat, dass dieses Gefühl der Unzufriedenheit tatsächlich auf die meisten Ethiker zutrifft, aber offenkundig trifft es auf ihn zu und wahrscheinlich auf einige andere auch – auf jeden Fall aber auf mich. Meine Unzufriedenheit bezieht sich nicht auf die Ethik schlechthin, sondern auf einen bestimmten Typ der Ethik, der besonders im deutschsprachigen protestantischen Bereich anzutreffen ist. Dieser Typus von Ethik versteht die Ethik als Begründung kategorisch geltender Normen und Werte. Die Unzufriedenheit mit diesem Typus von Ethik hat ihren Grund darin, dass mir schlicht nicht klar ist, wie eine solche Ethik die Gefahr bannen kann, sich aus den Lebensgeschichten der Menschen herauszulösen und für die tatsächliche Lebensgestaltung des und der Einzelnen uninteressant zu werden und nur noch als bloße Spielerei zu gelten. Ich plädiere daher in diesem Essay dafür, die Aufgabe der Ethik grundsätzlich anders, nämlich als Wahrnehmungsschule des Lebens zu sehen. Das Verständnis der Theologischen Ethik als Wahrnehmungsschule für das Leben macht es der Ethik zur Aufgabe, Geschichten und Situationen, in die wir Menschen verstrickt sind, zu erfassen, also: das Leben selbst, in das wir unentwirrbar verwoben sind, wahrzunehmen. Eine solche Ethik besitzt eine unaufhebbar seelsorgerliche Dimension – sie ist eine seelsorgerliche Ethik. Dies möchte ich in vier Punkten zeigen.

1. Lebensferne Ethik? Eine Problemanzeige

In gewisser Hinsicht ist es um Moral und Ethik ja gar nicht so schlecht bestellt: Zwar sind Klagen über den Wertelativismus und den Verfall des allgemeinen Normenbewusstseins allgegenwärtig, aber was immer man über den Verlust der Moral sagt, für die moralische Kommunikation gilt dies keineswegs². Nach wie vor bilden wir uns moralische Urteile, diskutieren mit anderen über moralische Fragen, geizen nicht mit moralischen Vorwürfen und sind nicht zuletzt auch häufig Gegenstand der moralischen Billigung bzw. Missbilligung – und besteht letztere auch nur in einer wohl platzierten hochgezogenen Augenbraue. Zu bedenken ist vor allem, dass auch die Klage über den moralischen Verfall ihren Ort nicht außerhalb, sondern innerhalb der moralischen Kommunikation besitzt. Wer den Werteverfall beklagt, erweist sich als jemand, der in den Regelgebrauch der moralischen Kommunikation bestens eingewöhnt ist³.

Wie die moralische Kommunikation, so kann sich auch das Unternehmen Ethik – als wissenschaftlich disziplinierter Teil der moralischen Kommunikation – nicht über eine Geringschätzung beklagen. Ulrich Körtner spricht gar von einem „Ethik-Boom“ in den letzten Jahren⁴, David McNaughton beobachtet eine steigende Nachfrage nach Moralexperthen – bspw. für Regierungskommissionen, Ethikausschüsse in Krankenhäusern oder Weiterbildungsmaßnahmen in beliebigen Berufsfeldern⁵.

Nun scheinen allerdings die allgemeine Hochschätzung der Ethik und die Anerkennung der von ihr etablierten Normen nicht dazu zu führen, dass sie von dem Einzelnen als bedeutsam für seine persönlichen Fragen und seine persönlich drängenden Probleme angesehen werden. So spricht Ulrich Steinvorth von einem Zugleich von theoretischer Anerkennung und praktischer Handlungsunwirksamkeit⁶. Der Mensch der Gegenwart erkennt zwar die von der

1 Harold Arthur Prichard, *Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?*, *Mind* XXI (1912), S. 21-37. Deutsche Übersetzung von Günther Grewendorf: *Beruhet Moralphilosophie auf einem Irrtum?*, in: Günther Grewendorf/Georg Meggle (Hg.), *Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*, Frankfurt am Main 1974, S. 61-83.

2 Michael Roth, *Was ist ein Moralist? Überlegungen zum moralischen Bullshit und seiner Vermeidung*, in: Michael Roth/Jochen Schmidt (Hg.), *Gesundheit – humanwissenschaftliche, historische und theologische Aspekte (Theologie – Kultur – Hermeneutik; 10)*, Leipzig 2008, S. 195-224.

3 Michael Roth, *Moral, Gewissen und Sünde. Überlegungen zur Selbstreflexion*, *Berliner Theologische Zeitschrift* 27 (2010), S. 205-223.

4 Ulrich H. J. Körtner, *Zur Einführung: Das Ethische im Konflikt der Interpretationen*, in: ders. (Hg.), *Christliche Ethik – evangelische Ethik? Das Ethische im Konflikt der Interpretationen*, Neukirchen Vluyn 2004, S. 1-11, S. 1f.

5 Vgl. David McNaughton, *Moralisches Sehen. Eine Einführung in die Ethik*. Aus dem Englischen übersetzt von Lars Schewe, Frankfurt am Main 2003, S. 238.

6 Vgl. Ulrich Steinvorth, *Ist Moralität Gewalt gegen sich selbst?*, in: Brigitte Boothe/Philipp Stoellger (Hg.), *Moral als Gift oder Gabe? Zur*



Ethik bereit gestellten Werte und Normen an, zollt ihnen auch Respekt, sieht jedoch nicht, wie sie ihn hinsichtlich seiner alltäglichen Probleme und Herausforderungen, seinen konkreten Ängsten und Sorgen, seinen lebenspraktischen Fragen eine Hilfe sein können. Es wundert daher auch nicht, dass man bei Fragen der Lebenshilfe nicht den Ethiker aufsucht, sondern den Psychologen konsultiert. Man könnte die Lage der Gegenwart daher folgendermaßen beschreiben: Der Mensch der Gegenwart schätzt Werte und Normen, er würde sie auch selbst gerne befolgen, wenn es da nicht die alltäglichen Probleme und Herausforderungen gäbe, denen er sich nun mal zu stellen hat, weil sie sein vorrangiges Interesse beanspruchen – mit anderen Worten: wenn im Raum der Verwirklichung der alltäglichen Anforderungen genügend Raum bliebe für die Verwirklichung von Werten und das Befolgen von Normen⁷.

Ich möchte auf zwei theologisch-kirchliche Praxisfelder verweisen, in denen die genannte Spannung virulent wird. Das eine ist die Religionspädagogik⁸. Religionslehrer- und lehrerinnen berichten davon, dass die Schülerinnen und Schüler im Religionsunterricht als „kleine Heilige“ auftreten, die nicht nur um Werte und Normen zu wissen scheinen, sondern diese auch mit großer Selbstverständlichkeit in Fallbeispielen zur Abwendung bringen können, in ihrer eigenen Lebensgestaltung davon allerdings gar keinen Gebrauch zu machen scheinen. So weisen Ulrich Hemel und Jutta Siemann darauf hin, dass Schüler, die in der Pause zuvor noch an einer wüsten Schlägerei teilgenommen haben, im Religionsunterricht den völligen Gewaltverzicht als hohen moralischen Wert vertreten können – und dann jedoch in der anschließenden Pause die Schlägerei fortsetzen⁹. Offenkundig können Normen gut auf Fallbeispiele, weniger gut aber auf das eigene Leben angewendet werden. In unserem Leben scheint es um etwas anderes zu gehen als um das Verwirklichen von Werten und das Befolgen von Normen.

Das zweite Praxisfeld ist das für unseren Zusammenhang entscheidende: die Seelsorge¹⁰. Die Frage nach dem Verhältnis von Ethik und Seelsorge gehört mittlerweile zu den klassischen Fragestellungen der Seelsorgelehre. Wenn ein Systematischer Theologe wie Eilert Herms mit dem Anspruch auftritt, die „ethische Struktur der Seelsorge“ zu ermitteln¹¹, tauchen bei den meisten Fachleuten der Seelsorge erhebliche Zweifel an diesem Begehren auf. So betont etwa Jürgen Ziemer, dass die entscheidende Aufgabe der Seelsorge die Wahrnehmung der Signifikanz der Situation des Einzelnen sei. Daher könne eine Orientierung an Normen und Werten – so Ziemer vorsichtig – nicht „der Regelfall“ sein¹². Deutlicher noch wird Dietrich Stollberg, wenn er eine „ethisch motivierte Seelsorge“ grundsätzlich ablehnt¹³. Sowohl bei Stollberg als auch bei Ziemer ist eine Ethik im Blick, die ihre Aufgabe in der Begründung ethischer Normen und Werte sieht und von der nicht deutlich wird, inwiefern sie hilfreich sein könnte bei der Frage des Einzelnen nach seinem Leben und seiner Not in bestimmten Lebenslagen. Wenn Hans Martin Müller daher kritisiert, dass die Seelsorge „die ethischen Fragestellungen weitgehend ausgeklammert“ hat¹⁴, so ist doch zu fragen, ob dies vielleicht weniger an der dem Leben zugewandten Seelsorge liegt als vielmehr an einer lebensfernen Ethik. Wenn

Ambivalenz von Moral und Religion, Würzburg 2004, S. 104-126, S. 107. Nach Steinvorth verdankt sich die weit verbreitete Anerkennung der Moral sogar „ihrer relativen Handlungsunwirksamkeit“. Ihre Entlastung von der Aufgabe, tatsächlich unsere Handlungen zu koordinieren, „verschafft ihr eine Narrenfreiheit, kraft derer sie moralische Forderungen stellt, die nie erfüllt werden können“ (a. a. O., S. 122).

7 Vgl. hierzu Michael Roth, Ist Moral lehrbar? Überlegungen zur ethischen Kompetenz, in: B. Harbeck-Pingel/M. Roth (Hg.), Emotionen und Verhalten in theologischer und philosophischer Perspektive (Theologie – Kultur – Hermeneutik; 13), Leipzig 2012, S. 187-200.

8 Michael Roth, Das Religionsstunden-Ich. Der Religionsunterricht als Herausforderung für die Theologische Ethik, Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 60 (2008), S. 154-163.

9 Ulrich Hemel, Das Religionsstunden-Ich. Handicap oder Chance für den Religionsunterricht?, in: rabs Religionspädagogik an berufsbildenden Schulen Heft 2/1991, S. 67-72, 67; Jutta Siemann, Friedenserziehung durch Training, Braunschweiger Beiträge für Theorie und Praxis von RU und KU, H 106, 3/2003.

10 Vgl. Michael Roth, Die Seelsorge als Dimension der Ethik. Überlegungen zur seelsorgerlichen Struktur der Ethik, Pastoraltheologie 92 (2003), S. 319-333; ders., Die moralische Signifikanz von Situationen und Lebenslagen. Seelsorge als Herausforderung für die Ethik, Deutsches Pfarrernetz 116 (2016), S. 203-207.

11 Eilert Herms, Die ethische Struktur der Seelsorge, Praktische Theologie 80 (1991), S. 40-61.

12 Jürgen Ziemer, Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis, Göttingen 2000, 118f. Ebenso: Friedrich Wintzer, Seelsorge zwischen Vergewisserung und Wegorientierung, Praktische Theologie 80 (1991), S. 17-26, 21ff.

13 Dietrich Stollberg, Schweigen lernen. Zu Seelsorge und Ethik, in: Christoph Bizer/Joachim Cornelius-Bundschuh / Hans-Martin Gutmann, Theologisches geschenkt. Festschrift für Manfred Josuttis, Bovenden 1996, S. 366-375, S. 367. Ebenso: Klaus Winkler, Seelsorge. 2. verbesserte und erweiterte Aufl. Berlin/New York 2000, S. 295ff.

14 Hans Martin Müller, Das Ethos im seelsorgerlichen Handeln, Praktische Theologie 80 (1991), S. 3-16, S. 3.

dies der Fall ist, dann wäre es sinnvoller, dass der Ethiker seinen Anspruch, die Seelsorge zu orientieren, zunächst bescheiden zurückstellt, erst mal bei der Seelsorge in die Lehre geht und statt nach einer ethischen Seelsorge nach einer seelsorgerlichen Ethik fragt.

2. Von Gründen und Prinzipien

Wenn wir nach der Ursache der Lebensferne der Ethik fragen, wird häufig auf die Überforderung durch Ethik und Moral verwiesen. In dieser Weise argumentiert Susan Wolf in ihrem Aufsatz „Moral Saints“¹⁵. Nach Wolf wäre es gar nicht wünschenswert, moralisch gesehen alles richtig zu machen und ein moralischer Heiliger zu sein. Dies ist nach Wolf deshalb so, weil jeder, der ausschließlich nach moralischer Vollendung strebt, zwangsläufig alle anderen Interessen und Vorlieben aufgeben muss. Wenn die Ethik uns nicht zu einem uninteressanten und eindimensionalen Leben verurteilen will, müsse sie es erlauben – so Wolf –, dass wir uns zumindest teilweise auch an „außermoralischen“ Werten orientieren, wie zum Beispiel an persönlichen Beziehungen, der Kunst oder der Verbindung zur Natur.

Nun macht Martin Seel zu Recht auf das Problem aufmerksam, dass Wolfs Vorschlag dazu führt, dass Werte wie „persönliche Beziehungen“ zu den außermoralischen Werten gezählt werden¹⁶. Meines Erachtens stellt sich das Problem jedoch viel grundsätzlicher: Wolf geht davon aus, dass eine Handlung dann moralisch genannt werden kann, wenn die Intention der Handlung darin besteht, einen moralischen Wert zu verwirklichen bzw. eine moralische Norm zu befolgen. Weil Wolf auch für alltägliche Interessen Platz schaffen will, empfiehlt sie der Ethik, dem Subjekt zu erlauben, auch mal Urlaub von der Moral zu nehmen und auch mal andere Intentionen zu besitzen als die, moralische Werte zu verwirklichen. Es stellt sich aber die grundsätzliche Frage, ob das Verwirklichen moralischer Werte und das Befolgen einer moralischen Norm überhaupt Intention einer Handlung werden kann. Wenn Susan Wolf dafür plädiert, dass die Verwirklichung moralischer Werte nicht der ausschließliche Handlungsgrund für uns sein kann, so ist im Folgenden zu fragen, ob die Verwirklichung von Werten überhaupt ein Handlungsgrund sein kann.

Um dieser Frage nachzugehen, sind die Überlegungen weiterführend, die der Jurist und Philosoph Wilhelm Schapp in seinem – 1953 erschienenen – Buch „In Geschichten verstrickt“ angestellt hat. Das Buch beginnt mit dem Satz: „Wir Menschen sind immer in Geschichten verstrickt. Zu jeder Geschichte gehört ein darin Verstrickter“¹⁷. Für Schapp besteht das Sein des Menschen aus den Geschichten, in die er verstrickt ist. So erfolgt der Zugang zu einem Menschen nach Schapp „nur über Geschichten“¹⁸. Der Mensch lebt im Verstricktsein in konkrete Geschichten, nicht als abstrakter Fall. „Der Mensch und das Menschsein tritt bei dem Fall weit in den Hintergrund. Im Fall versucht man sich von der Geschichte zu lösen, ohne dass aber eine vollkommene Lösung möglich ist“¹⁹.

Schapps Überlegungen sind deshalb aufschlussreich, weil sie verdeutlichen, dass sich unser Handeln nicht als abstrakter Fall einer Norm verstehen lässt, sondern nur von den Geschichten her, die uns konstituieren. In seinem Selbsterleben existiert der Mensch nicht als Fall, sondern in seiner Geschichte und daher beurteilt er sein Handeln auch von der gelebten Geschichte her. Hier erwachsen ihm Herausforderungen und Aufgaben. Wir leben immer in Geschichten mit konkreten Anforderungen, in Geschichten, in denen es um dieses oder jenes geht, in denen diese und jene Dinge und Menschen im Vordergrund stehen. Die Situation und ihre Signifikanz für den Handelnden ist es, die den Handelnden so handeln lässt, wie er eben handelt. Wenn der Handelnde daher Antwort auf die Frage nach dem Grund seines Handelns gibt, lässt er den anderen an der handlungsleitenden Perzeption der Situation teilhaben – seine Gründe bestehen im Verweis auf die Geschichte, in der er steht und auf die sein Handeln eine Reaktion ist.

Wie wäre demgegenüber ein Handeln nach Prinzipien zu verstehen, ein Handeln also, dessen Intention darin besteht, eine Norm zu befolgen oder einen Wert zu realisieren? Die gängige Vorstellung ist dabei doch wohl folgende:

15 Vgl. Susan Wolf, *Moral Saints*, in: Roger Crisp/Michael Slote (Hg.), *Virtue Ethics*, Oxford 1997, S. 79-98.

16 Vgl. Martin Seel, *Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik*, Frankfurt am Main 1995, S. 333f. Seel empfiehlt daher, statt sich an einem Vorbild des Heiligen zu orientieren, gleich bei einer menschenmöglichen Moral einzusetzen und ihren uneingeschränkten Vorzug zu verteidigen. „Der Fall des Heiligen, der alle seine übrigen Wünsche zugunsten moralischer Absichten zurückstellt (oder alle jene in diese integrieren kann), ist ein Grenzfall, sogar ein Notfall, jedoch nicht der Idealfall des Handelns“ (a. a. O., S. 333): Auch Seel sieht daher – wie Wolf – die Lebensferne der Ethik letztlich in einer Überforderung begründet.

17 Wilhelm Schapp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Frankfurt am Main 2004, S. 100.

18 Wilhelm Schapp, *Philosophie der Geschichte*, Frankfurt am Main 1981, S. 16.

19 Schapp, *In Geschichten verstrickt* a. a. O., S. 188f.

Ich habe mir irgendeine Regel als meine Maxime zueigen gemacht. Jetzt treten Umstände ein, für die meine Maxime eine bestimmte Handlung vorsieht. Ich ziehe also einen Schluss aus Maxime plus Aufgabe aus der betreffenden Situation; und mein Ziehen des Schlusses ist mein Herbeiführen einer Handlung, die den Beispielfall der Maxime bildet.

Nun ist diese gängige Vorstellung einer Handlung aus Prinzipien zwar weit verbreitet, aber sie ist, wie Rüdiger Bittner zeigt, mit erheblichen, ja letztlich unüberwindlichen Schwierigkeiten belastet. Zum einen stellt sich die Frage, wie der Schluss eines praktischen Syllogismus eine Handlung sein kann²⁰. Der praktische Syllogismus vermag das Handeln nach einem Prinzip nicht verständlich zu machen; denn der Schlusssatz eines Syllogismus ist ein Aussagesatz oder vielleicht ein Befehl, aber keine Handlung. Zwischen der Handlung und dem Schlusssatz eines Syllogismus bleibt ein Hiat.

Ein zweiter Einwand Bittners ist meines Erachtens noch gravierender: Die Vorstellung, dass der Besitz eines Prinzip der Grund ist, weswegen wir etwas tun, ist schwer vorstellbar. Wir tun Dinge – so Bittner – wegen des Geschehens oder wegen der aktuellen Situation, nicht wegen unseres Meinens und Wollens. „Was wir [...] betrachten oder erwägen, das haben wir typischerweise vor uns, uns gegenüber“²¹. In der Tat, wenn wir einem verletzten Menschen auf der Straße helfen, wie es bspw. der barmherzige Samaritaner tat, dann tun wir es, weil er verletzt ist, doch nicht deshalb, weil wir das Prinzip haben, verletzten Menschen zu helfen. Und auf die Frage „Warum hast du diesem Menschen geholfen?“ antworten wir in der Regel: „Weil er verletzt war“. Es ist doch nicht so, dass wir antworten: „Wir haben das Prinzip, verletzten Menschen zu helfen und als wir diesen Menschen gesehen haben und uns klar war, dass er verletzt ist, haben wir aus unserem Prinzip gefolgert, dass wir ihm helfen müssen.“ Ich halte diese Vorstellung für absurd. Der verletzte Mensch und nicht das Prinzip ist der Grund unseres Handelns, ihn haben wir – wie Bittner sagt – „vor uns“ (s.o.)²².

Ich möchte einmal eine Gegenprobe machen und fragen, was eigentlich passieren würde, wenn wir versuchen würden, nach Prinzipien zu handeln und Normen und Werte zu Handlungsgründen zu machen. In einem höchst instruktiven Aufsatz vertritt Michael Stocker die These, dass wir ethische Werte, wie Freundschaft, Liebe, Mitgefühl mit Sicherheit dann nicht erreichen werden, wenn wir sie zu Handlungsgründen machen²³. Wenn wir sie zu Handlungsgründen machen, verfehlen wir sie – nach Stocker – mit Sicherheit²⁴. Besonders deutlich wird dies meiner Ansicht nach bei der Liebe²⁵: Bei der Liebe ist der geliebte Mensch selbst bzw. sein Wohlergehen und seine Interessen Grund meines Handelns. Ich kann nicht lieben, um zu lieben; die Liebe hat ihren Grund im Dasein des oder der anderen. Derjenige, dem es um die Liebe selbst geht, wird die Liebe nicht erreichen; denn ein Mensch, der einfach nur Liebe schätzt und hierauf zielt, verfehlt den geliebten Menschen mit Sicherheit – und damit die Liebe. Wer liebt, hat den geliebten Menschen vor sich, nicht die Liebe. Wer liebt, handelt also nicht wegen der Liebe, sondern aus Liebe. Liebe ist kein Handlungsgrund, sondern lässt Gründe zu Gründen werden, sie ist daher auch nicht etwas, das direkt intendiert werden kann. Zur Liebe muss man befähigt und befreit werden.

20 Vgl. Rüdiger Bittner, *Aus Gründen handeln*. Berlin/New York 2005, S. 73ff.

21 Bittner, *Aus Gründen handeln*, a. a. O., S. 95.

22 Damit ist auch der Versuch kritisch zu beurteilen, die ethische Urteilsbildung als Vermittlung zwischen Norm und Situation zu begreifen (so Heinz Eduard Tödt, *Versuch einer ethischen Theorie sittlicher Urteilsfindung*, in: ders., *Perspektiven theologischer Ethik*, München 1988, 21-48; Dietz Lange, *Ethik in evangelischer Perspektive. Grundfragen christlicher Lebenspraxis*, Göttingen 1992, S. 508 ff); denn dabei wird immer noch das Befolgen von Normen als der eigentliche Grund des Handelns aufgefasst. Zur Frage steht bei der so verstandenen ethischen Urteilsbildung lediglich, welche Norm in der jeweiligen Situation Anwendung finden kann.

23 Vgl. Michael Stocker, *Die Schizophrenie moderner ethischer Theorien*, in: Klaus Peter Rippe/Peter Schaber (Hg.), *Tugendethik*, Stuttgart 1998, S. 19-41.

24 Stocker, *Die Schizophrenie moderner ethischer Theorien*, a. a. O., S. 28.

25 Vgl. *Lex semper accusat. Lutherische Moralkritik*, in: H. Chr. Knuth (Hg.), *Angeklagt und anerkannt. Luthers Rechtfertigungslehre in der Verantwortung* (Veröffentlichungen der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzburg; 6), Erlangen 2009, S. 109-132.

3. Ethische Wahrnehmung und narrative Begründung

Im Blick auf unsere Ausgangsfrage nach der Bedeutung der ethischen Urteilsbildung wird man zunächst negativ festhalten müssen, dass die Bedeutung nicht darin bestehen kann, Normen als Gründe für unser Handeln bereit zu stellen. Unsere Geschichten lassen uns andere Aufgaben zuwachsen als das Verwirklichen von Normen oder Werten. Wir handeln nicht, um diese oder jene Normen zu verwirklichen. Wenn wir versuchen würden, dies zu tun, würden wir uns zwingen, uns selbst und unsere Mitmenschen als abstrakten Fall einer Norm zu betrachten und unseren Mitmenschen damit zur Norm zu degradieren. Und wir würden uns dazu verurteilen, uns aus unseren konkreten Geschichten und der mit anderen gemeinsamen Lebenswelt herauszulösen. Die Ethik, die uns Normen als Handlungsgründe vorschreibt, würde uns abkoppeln von dem, worauf sich unsere Gründe tatsächlich beziehen: auf die Geschichten, in die wir verstrickt sind.

Von hier aus wächst der Ethik die Aufgabe des Erfassens von Situationen und Geschichten zu²⁶. Wenn unsere Überlegungen korrekt sind, dass „Handeln“ zu verstehen ist als Reaktion auf bestimmte Züge der Wirklichkeit und dass daher Menschen bei ihren Gründen einen narrativen Verweis auf die Situation liefern und uns so an seiner handlungsleitenden Perzeption der Situation teilhaben lassen, dann kann die Aufgabe der Ethik in erster Linie nur darin bestehen, einen Beitrag zu leisten zu dem rechten Erfassen von Situationen und Geschichten. Um es an einem Beispiel zu verdeutlichen: Wenn bei jemandem, der einem verletzten Menschen hilft, der Grund die Notlage des verletzten Menschen ist, dann kann die ethische Begründung für dieses Handelns nicht darin bestehen, jenseits dieser Situation nach Begründungen zu suchen, sondern die Begründung besteht darin, diese Situation in ihrer Erlebnisqualität vor Augen zu führen, so dass sie kognitiv und affektiv erfasst werden kann. Die moralische Signifikanz – so betont Johannes Fischer m. E. doch zu Recht – kann sich nur in der Situation zeigen²⁷.

Wenn daher aus den konkreten Situationen allererst die Antwort auf die Frage erwächst, was zu tun ist, dann hat die Ethik diesen lebenspraktischen Gründen reflektierend nachzugehen. Sie versucht dann, Facetten von Situationen aufzuzeigen, neue Horizonte zu eröffnen, das Verstehen unserer Geschichten um bisher unbedachte Aspekte zu bereichern. Werte werden in Situationen entdeckt, von hier aus als gewonnene Perspektive an andere Situationen herangetragen und lassen uns dort neue Züge entdecken²⁸. Natürlich – aus dem Sein folgt kein Sollen. Und daher besitzt auch eine Narration einer Situation keinen zwingenden Charakter. Aber sie kann wirken. Daher ist die Ethik bemüht, dem Gegenüber bestimmte Anschauungsweisen einer Situation nahelegen und damit Möglichkeiten und Chancen des Handelns entdecken zu lassen, so dass das, was zu tun nötig ist, in den Blick kommt. Damit artikuliert die Ethik Fragen, bei denen das Subjekt mit seinen eigenen Fragen, Sensibilitäten, Wünschen und Ängsten ganz elementar involviert ist.

4. Theologische Ethik als Wahrnehmungsschule

Die vorgetragenen Überlegungen gehen keineswegs davon aus, dass sich Konflikte, die sich aus divergierenden ethischen, Einstellungen ergeben, mittels einer weltanschaulich neutralen, rein vernünftigen Narration lösen lassen. Eine solche Vorstellung wäre einem veralteten Vernunftkonzept verpflichtet. Wir sprechen heute nicht mehr von „der“ Vernunft als einem großen Subjekt, das sich als Garant unserer vernünftigen Weltorientierung in der Vernunft und der Geschichte durchsetzt, sondern von unterschiedlichen Rationalitäten²⁹. Der Vernunftbegriff wird nicht mehr substantiell, sondern dispositional verwendet, Vernunft ist eine Funktion von etwas. „Vernunft“ ist immer „Vernunft von...“³⁰. Die Vernunft hat viele Gesichter – auch in der Ethik. Ethisches Wahrnehmen und ethisches Denken geschieht daher nicht voraussetzungslos, nennt man diese Voraussetzung nun „Weltanschauung“, „biographische Perspektive“ oder – wie Wilhelm Schapp – „Vorgeschichten“³¹, die für das Verstehen unserer Geschichten maßgeblich sind. Daher ist

26 Michael Roth, Narrative Ethik. Überlegungen zu einer lebensnahen Disziplin, in: Ulrich Volp/Friedrich Wilhelm Horn/Ruben Zimmermann (Hg.), Metapher – Narratio – Mimesis - Doxologie. Begründungsformen frühchristlicher und antiker Ethik (WUNT), Tübingen 2016, S. 123-139.

27 Vgl. Johannes Fischer, Verstehen statt Begründen. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht, Stuttgart 2012, S. 28.

28 Michael Roth, Angebliche Fundamente. Die bei Politikern beliebte Rede von „Werten“ führt in die Irre, zeitzeichen 12/2014, S. 13-15.

29 Vgl. Herbert Schnädelbach, Vernunft, Stuttgart 2007, S. 120ff

30 Vgl. Michael Roth, Vernunft des Glaubens – Vernunft des Glaubenden. Überlegungen zur Gefahr einer unangefochtenen Theologie für den angefochtenen Glauben, in: F. Schweitzer (Hg.), Kommunikation über Grenzen (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie Bd. 31), Gütersloh 2009, S. 657-675.

31 Schapp, In Geschichten verstrickt, a. a. O., S. 88.

Eilert Herms und Wilfried Härle selbstverständlich zuzustimmen, wenn sie unermüdlich auf die weltanschauliche Abhängigkeit und Perspektivität der Ethik, wie überhaupt aller Formen des Erkennens, des Wahrnehmens und Urteilens verweisen. Ihnen ist allerdings entschieden zu widersprechen, wenn sie aus der weltanschaulichen Voraussetzungshaftigkeit des Erkennens, Wahrnehmens und Urteilens folgern, dass Menschen aus ihrer jeweiligen Weltanschauung ihr konkretes Erkennen, Wahrnehmen und Urteilen ableiten³². Unsere bisherigen Überlegungen machen deutlich, dass wir bei unserem Erkennen, Wahrnehmen und Urteilen die jeweilige Situation vor Augen haben, nicht unsere Perspektive, die zwar unser Wahrnehmen, Denken und Urteilen bestimmt, die wir aber nicht vor uns, sondern eher in unserem Rücken haben. Wir schließen nicht aus unserer Perspektive, wie wir die Dinge sehen (dies tun in der Regel nur Ideologen), sondern unsere jeweilige Perspektive lässt uns die Dinge so und so sehen. Die Dinge, nicht die Perspektive haben wir vor uns. Unsere Perspektive ist daher kein Handlungsgrund, sondern eine Weise, die Welt anzuschauen, in der wir – auf Grund unserer Perspektive – bestimmte Züge der Wirklichkeit wahrnehmen und von ihnen angesprochen sind (und von anderen nicht). Unsere Perspektive ist kein Grund (dies verkennen Herms und Härle), sondern lässt Gründe zu Gründen werden.

Auch die theologische Ethik ist natürlich perspektivisch. Sie ist es deshalb, weil der christliche Glaube, dem sie verpflichtet ist, eine bestimmte Weise ist, die Welt anzuschauen. Der Glaube ist also nicht etwas, aus dem heraus Wahrnehmungen und Urteilen gefolgert werden können im Sinne von „aus dem Glaubensinhalt A folgt Y für diese Situation Z“. Dies Verständnis würde nicht nur unseren Überlegungen zu dem Grundsein von Gründen widersprechen, sondern auch den Glauben zu einem Für-wahr-halten verkehren und dem Glaubenswissen den Status von empirischem Wissen zusprechen. Der Glaube – so zeigt Ludwig Wittgenstein – ist ein bestimmter „Lebensvollzug“, eine bestimmte Art zu leben³³. Glaube ist nicht ein bestimmtes Für-wahr-Halten von Aussagen über die Welt, sondern eine bestimmte Wahrnehmung der Welt. Daher kann sich die Theologische Ethik nicht gestalten als Ableitung von Aussagen über die Welt, sondern ihre Aufgabe ist es, die Wahrnehmung der Welt in Form disziplinierten Nachdenkens darzulegen. Sie macht so auf Züge der Wirklichkeit aufmerksam, die sich im Glauben zeigen, so dass – wie beim barmherzigen Samaritaner – die konkrete Not des anderen als Möglichkeit zur Gestaltung kognitiv und affektiv erfasst werden kann.

Wohlgemerkt: Gegenstand der Theologischen Ethik ist das menschliche Leben, nicht bloß unser Handeln. Ich kann das Handeln gar nicht angemessen in den Blick bekommen, wenn ich nicht bedenke, dass es eingebettet ist in unsere Hoffnungen und Sehnsüchte, aber auch unsere Ängste, unsere uns lähmenden Sorgen und unsere Verslossenheit und Selbstbezogenheit, die uns den anderen in seiner konkreten Not nicht erkennen lässt. Insofern sie diese aufdeckt und sichtbar macht, ist die Theologische Ethik seelsorgerliche Ethik. Das war sie übrigens bereits bei Martin Luther. Die meisten ethischen Schriften Luthers sind aus dem seelsorgerlichen Gespräch erwachsen. Im Normalfall wenden sich andere bei Problemen an Luther mit der Bitte um Rat und Zuspruch in einer konkreten Situation, die es in rechter Weise zu erfassen gilt. Dieses hermeneutische Anliegen zeigt sich im Grunde auch bei der Zwei-Regimenten-Lehre: Man wird Luthers Theorie dann am ehesten erfassen, wenn man sich klar macht, dass es sich bei ihr um eine hermeneutische Kategorie handelt, es geht ihr um die Anleitung zur Wahrnehmung unterschiedlicher – zur rechten Zeit am rechten Ort zu unterscheidender – Aufgaben³⁴.

32 Auf die weltanschauliche Voraussetzungshaftigkeit unseres Erkennens und Urteilens und damit jeder ethischen Urteilsbildung verweisen mit Nachdruck: Wilfried Härle, Die weltanschaulichen Voraussetzungen jeder normativen Ethik, in: ders./Reiner Preul (Hg.), *Woran orientiert sich Ethik?*, Marburg 2001, S. 15-38; Eilert Herms, *Theologie und Politik. Die Zwei-Reiche-Lehre Luthers als theologisches Programm einer Politik des weltanschaulichen Pluralismus*, in: ders., *Gesellschaft gestalten. Beiträge zu einer evangelischen Sozialethik*, Tübingen 1991, S. 95-124. Vgl. kritisch zu Herms' und Härles Verständnis der weltanschaulichen Voraussetzungshaftigkeit jeder ethischen Urteilsbildung: Johannes Fischer, *Ist für jede ethische Urteilsbildung die Orientierung an einer Weltanschauung unvermeidbar? Zum ethischen Ansatz von Eilert Herms*, in: ders., *Sittlichkeit und Rationalität. Zur Kritik der desengagierten Vernunft*, Stuttgart 2010, S. 208-222; Michael Roth, *Rezension zu Eilert Herms, Phänomene des Glaubens. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, Tübingen 2006, ThLZ 133 (2008), Sp. 858-862.

33 Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Vorlesungen über den religiösen Glauben*, in: ders., *Vorlesungen und Gespräche über die Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben. Zusammengestellt und herausgegeben aus Notizen von Yorick Smythies, Rush Rees und James Taylor von Cyril Barrett*. Deutsche Übersetzung von Ralf Funke, Frankfurt am Main 2005, S. 75-98.

34 Vgl. Michael Roth, *Die fundamentalethische Bedeutung der Unterscheidung von Schöpfung und Erlösung. Bemerkungen zur Zwei-Regimenten-Lehre*, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 46 (2004), S. 184-206; ders., *Art. Zwei-Reiche-Lehre*, *Evangelisches Staatslexikon*. Neuausgabe, Stuttgart 2006, Sp. 2789-2796.



Ich darf mit einer Werbung für das vorgetragene Verständnis der Theologischen Ethik schließen: In der Situation des weltanschaulichen Pluralismus' sind am gemeinsamen Gestaltungsprozess der Gesellschaft Subjekte mit ganz unterschiedlichen Weltanschauungen und Lebensorientierungen beteiligt³⁵. Diesen Dissens kann auch das hier vorgetragene Verständnis der Theologischen Ethik nicht aus der Welt schaffen. Unterschiedliche Menschen stehen natürlich immer auch in unterschiedlichen Orientierungszusammenhängen praktischer Lebensführung und haben daher unterschiedliche Weisen, die Welt anzuschauen. Mit dieser Differenz kann die Theologische Ethik dann produktiv umgehen, wenn sie ihre Überzeugungen nicht mit einem Verweis auf christliche Glaubensaussagen und korrekten Ableitungen aus denselben begründet, sondern durch einen Verweis auf die Züge der Wirklichkeit, die sich im Glauben zeigen. Sie beschreibt dann nicht, wie man die Welt sehen müsste, wenn man sich auf bestimmte Glaubensaussagen verpflichtet hat, sondern wie man im Glauben die Welt tatsächlich sieht. Hierüber kann – z. B. in Ethikkommissionen – produktiv gestritten werden, können unterschiedliche Züge der Wirklichkeit einander vorgetragen und divergierende Gründe analysiert werden. Wir schauen dann auf die Gründe der anderen, nicht auf ihre Perspektive. Es besteht die doch nicht ganz unberechtigte Hoffnung, dass jemand sieht, auf was ihn ein anderer – aus welcher Perspektive auch immer – aufmerksam gemacht hat. Als Wahrnehmungsschule des Lebens nimmt die Theologische Ethik – aus innerer Überzeugung – voll und ganz teil am allgemeinen ethischen Diskurs, ohne dabei aufzuhören, durch und durch theologische Ethik zu sein.

35 Michael Roth, Normative Ethik und weltanschaulicher Pluralismus – Bemerkungen zur ethischen Urteilsbildung in der offenen Gesellschaft im Anschluß an G. Ebeling und M. Honecker, Berliner Theologische Zeitschrift 21 (2004), S. 172-191

MACHT, SOLIDARITÄT UND RAUM. EINE ANNÄHERUNG AN DAS VERHÄLTNISS VON KRANKENHAUSSELSORGE UND ETHIK

TIMO G. SCHMIDT

Seelsorge am Krankenbett setzt, sofern dies mit dem Patienten möglich ist, auf das Gespräch. Gespräche sind alltäglich und kein Spezifikum für Krankenhausesorgende. Im Folgenden gehe ich der Frage nach: Wie wird aus einem Gespräch am Krankenbett Seelsorge? Dabei zeigt sich, dass es vor allem zwei Merkmale sind, die ein Gespräch als Seelsorge charakterisieren. Dabei setze ich voraus, dass Gespräche am Krankenbett, wie alltägliche Gespräche in Phasen verlaufen. Durch diese Annahme bietet sich die Möglichkeit, seelsorgerliche Gesprächsphasen im Gegenüber zu alltagsethischen Gesprächsepisoden zu charakterisieren. Wie unterscheidet sich eine Gesprächsphase, die als Seelsorge angesehen werden kann von einer, die als Alltagsethik bezeichnet werden darf? Um eine mögliche Antwort skizzieren zu können, arbeite ich neben den zwei Charakteristika der Krankenhausesorge Merkmale heraus, durch die eine ethische Gesprächsphase bestimmt wird. Die unterschiedlichen Besonderheiten die sowohl für die Krankenhausesorge als auch für die Ethik herausgearbeitet werden, markieren Konstellationen im Gespräch, die als mögliche Eckpunkte gedeutet werden, zwischen denen sich das Gespräch bewegen kann.

1. Gespräch in Phasen, Machtverzicht und Machtlosigkeit

Die beiden Krankenhausesorgenden Sabine Hofäcker und Georg Weber begründen in ihrem Beitrag für die Fachzeitschrift *Angewandte Schmerztherapie und Palliativmedizin* (2014) Krankenhausesorge mit einem Verweis auf Matthäus 25,36: „Ich bin krank gewesen und ihr habt mich besucht.“ Diese Formulierung liefert eine biblische Begründung für die Seelsorge im Krankenhaus, lässt aber offen, wie ein Besuch am Krankenbett zur Seelsorge wird. Hofäcker und Weber folgern: „Ein Auftrag [für die Seelsorgenden] wird erst im Gespräch mit den Patienten definiert.“¹ Demnach kommt es in der konkreten Begegnung zu einer Näherbestimmung dessen, was im seelsorgerlichen Gespräch besprochen wird. Hier wird vorausgesetzt, dass das seelsorgerliche Gespräch am Krankenbett in Phasen verläuft, so wie es Eberhard Hauschildt für das Alltagsgespräch herausarbeitet.

Hauschildt wendet sich in seiner Habilitationsschrift zur Alltagsseelsorge „de[m] ‚wirklichen‘ Wortlaut“² von Gesprächen anlässlich eines pastoralen Geburtstagsbesuches zu. Dabei macht er zwei dominierende Gesprächsformen aus: den Small Talk³ und das darstellende Gespräch⁴. Der Small Talk, so erklärt es Hauschildt, dient dem „Solidaritätsmanagement“⁵ und bahnt einen neuen Kommunikationsweg an.⁶ Es geht zunächst darum, einen Rahmen für die Begegnung abzustecken. Es gilt zu prüfen, ob man dem Gegenüber vertrauen kann und möchte. Ähnlich wie beim pastoralen Geburtstagsbesuch, liefert auch der Krankenhausesorgende als „Eindringling“⁷ stets Informationen über den Grund seines Eindringens und bemüht sich um eine „positive Wertschätzung der Situation.“⁸ Hier wird also ausgelotet, ob und wie das Gespräch fortgeführt wird. Der Small Talk lässt sich als jene konkrete Begegnung zwischen Besuchtem und Seelsorgendem deuten, in der nach Hofäcker und Weber der Auftrag für den Seelsorgenden ‚im Gespräch mit dem Patienten definiert‘ wird.

Die Begegnung am Krankenbett wird gleichzeitig dadurch bestimmt, dass der Seelsorgende seine Themen sowie seine Befindlichkeit zurückstellt. Dies ermöglicht, dass die Themenauswahl und die Bestimmung des Umfangs des darstellenden Gesprächs dem Besuchten zukommen. Das Gespräch am Krankenbett wird demnach zur Seelsorge,

1 Hofäcker, Sabine / Weber, Georg, *Den Menschen im Blick. Von der Freiheit seelsorgerlicher Begleitung*, in: *Angewandte Schmerztherapie und Palliativmedizin* (2014), S. 35-38, S. 35.

2 Hauschildt, Eberhard, *Alltagsseelsorge. Eine sozio-linguistische Analyse des pastoralen Geburtstagsbesuches*, Göttingen 1995, S. 13.

3 Vgl. a.a.O., S. 157ff.

4 Vgl. a.a.O., S. 176ff.

5 A.a.O., S. 175.

6 Vgl. a.a.O., S. 158.

7 A.a.O., S. 159.

8 Ebd.

wenn einer der Gesprächsteilnehmer auf die ihm üblicherweise zukommende Gestaltungsmacht verzichtet und eine Position relativer Machtlosigkeit⁹ einnimmt.

Die freiwillig gewählte Machtlosigkeit geht einher mit einer realen Machtlosigkeit des Seelsorgenden am Krankenbett. Reinhold Gestrinch bezeichnet das Krankenhaus als „Mach-Haus“¹⁰. Denn dort arbeiten alle daran, den Erkrankten wieder gesund zu machen. Nur die Seelsorge kann aus traditionell-medizinischer Sicht nichts machen. Daher erklärt Gestrinch: „Wir sind Gegenspieler gegen den Geist des Machens, indem wir Patienten dort sein lassen, wo sie sind. Indem wir uns dort aufhalten, wo nichts mehr zu machen ist. Indem wir nichts machen.“¹¹ Die Machtlosigkeit gegenüber der Krankheit, die sich dem Seelsorgenden aufzwingt, spiegelt die Machtlosigkeit des Patienten gegenüber seiner Krankheit wider.

Da Krankenhauseseelsorge sich zum einen durch einen freiwilligen Machtverzicht in der Kommunikation auszuzeichnen scheint und zum anderen durch eine reale Machtlosigkeit Krankheiten gegenüber, möchte ich mit dem Berliner Philosophen Byung-Chul Han die „Strukturelemente“¹² der Macht in den Blick nehmen.

2. Kennzeichen der Macht

„Macht“ so Han, „befähigt Ego dazu, im Anderen bei sich selbst zu sein.“¹³ Diesen Gedanken verdeutlicht Han, indem er die Metapher des Raumes aufgreift: „Macht“, so Han, „verschafft Ego Räume, die seine sind, in denen er trotz der Präsenz des Anderen bei sich selbst zu sein vermag.“¹⁴ Der „Macht-Raum“¹⁵ erlaubt „Ego eine durchgängige Kontinuität des Selbst.“¹⁶ Damit sind die ‚Strukturelemente‘ der Macht benannt: „Kontinuität und Subjektivität“.¹⁷ Indem also der Seelsorgende auf seine Macht in der Kommunikation weitestgehend verzichtet, öffnet sich dem Besuchten die Möglichkeit, sich im Seelsorgenden einen „Raum des Selbst“¹⁸ zu schaffen. Er hat die Chance die Kontinuität des Selbst zu erfahren.

Der tröstliche Charakter dieser Erfahrung lässt sich aufzeigen, indem Krankheit mit dem Begriff der „nackte[n] Gewalt“¹⁹ beschrieben wird. Han verweist darauf, dass Macht auf „Vermittlung“²⁰ aus ist, da sie „die Anderen einbeziehen [muss], um sich in deren Seele einzunisten.“²¹ Gewalt, wenn sie „nackt“²² ist, strebt nicht danach, Kommunikationsprozesse fortzuführen, sie ist „jeden kommunikativen Zusammenhangs entkleidet“²³. Gleichzeitig bezweckt die ‚nackte Gewalt‘ eine „vollständige Tilgung der Alterität.“²⁴ Wenn Krankheit als ‚nackte Gewalt‘ gedeutet wird, dann heißt dies, dass sie keine kommunikativen Absichten verfolgt und letztlich den Tod bringt. Selbst wenn eine Krankheit nicht tödlich ist, kann sie als Gewalt erfahren werden, weil sie eine Veränderung des Lebens erzwingt und sich Sinnzuschreibungen letztlich entzieht.

9 Relativ ist diese Machtlosigkeit insofern, als sie frei gewählt ist und es in der Macht des Seelsorgenden steht, das Gespräch jederzeit zu beenden.

10 Gestrinch, Reinhold, Am Krankenbett. Seelsorge in der Klinik, Stuttgart 21988, S.112.

11 A.a.O., S. 114. Vgl. dazu auch: Klessmann, Michael, Macht und Ohnmacht in der Seelsorge und Beratung, WzM 67 (2015), S. 344-357.

12 Han, Byung-Chul, Was ist Macht? Stuttgart, 2005, S. 29.

13 A.a.O., S. 14.

14 Ebd.

15 A.a.O., S. 29.

16 Ebd. (Hervorhebung im Original).

17 Ebd.

18 A.a.O., S. 15 (Hervorhebung im Original).

19 A.a.O., S. 33.

20 A.a.O., S. 131.

21 Ebd. (Hervorhebung im Original).

22 A.a.O., S. 32.

23 Ebd.

24 A.a.O., S. 33 (Hervorhebung im Original).

3. Trost der Machtlosen

Tröstlich könnte das Gespräch mit dem Seelsorgenden dann sein, wenn der Patient, da er der Gewalt der Krankheit ausgeliefert ist, sich einen Raum im Gesprächspartner schaffen kann, indem sein von der Tilgung bedrohtes Selbst die Erfahrung der Kontinuität macht. Seelsorgende im Krankenhaus bieten ihren Gesprächspartnern primär Solidarität²⁵ an. Diese zeigt sich darin, dass sie die negativen Erfahrungen von nackter Gewalt und Krankheit aushalten und die Erzählungen des Gegenübers annehmen. Möglich wird dies durch den bewussten Machtverzicht des Seelsorgenden.

Gleichzeitig erschöpft sich der Charakter von Krankenhauseelsorge nicht in dieser Solidarität der Machtlosen. Denn dieser Grundzug wird ergänzt durch die Anwendung von Gesprächstechniken, durch die der Seelsorgende nach Jürgen Ziemer dem Besuchten hilft „Sinn und Perspektiven zu suchen.“²⁶ Damit gelingt es der Seelsorge „erzählend an der Rekonstruktion der eigenen bedrohten Identität zu arbeiten.“²⁷ Deshalb bezeichnet Ziemer das Seelsorgegespräch als „Raum“²⁸, in dem die Möglichkeit geboten wird, nach Sinn und Bedeutung zu suchen. Meines Erachtens charakterisiert die Unterstützung dieser Sinnsuche durch die Anwendung von Gesprächstechniken eine weitere Facette der Seelsorge, weil der Seelsorgende jetzt aktiv in Geschichten seines Gegenübers eingreift. Während also der Machtverzicht dazu führt, dass Raum angefüllt wird durch das Selbst des Besuchten, dienen die Gesprächstechniken des Seelsorgenden der Strukturierung des Raums.

4. Narrative Ethik

Die Behauptung, dass das Seelsorgegespräch am Krankenbett unterschiedliche Phasen durchläuft gestattet die Vermutung, dass es in diesen Begegnungen zu Gesprächsepisoden kommt, die sich im Horizont der Ethik bewegen.²⁹ Ethik und (Krankenhaus-)Seelsorge liegen, so sieht es Udo Schlaudraff, in einem „natürlichen Konflikt“³⁰. Denn Seelsorge wendet sich an den Einzelnen im Gegensatz zur Ethik, die „verallgemeinert“³¹. Während Seelsorge Empathie und Mitgefühl fordere sowie die Bereitschaft, sich auf andere einzulassen, um ihnen Trost und Vergewisserung zu schenken, habe die Ethik ein Interesse am „wiederholbar Richtigen“³² und sei dem „Prinzip der Universalisierbarkeit“³³ verpflichtet. Ethik, so kann Schlaudraff zusammengefasst werden, frage nach allgemeinen, d. h. von einer konkreten Situation unabhängigen Werten und Normen.³⁴ Eine ethische Gesprächsphase am Krankenbett wäre dann charakterisiert durch die Prüfung, welche Normen bei einer bestimmten Handlung leitend sein sollten und wie eine Handlung

25 Henning Luther spricht davon, dass „seelsorgerliche Begleitung prinzipiell nur in der Einstellung der Solidarität“ zu vollziehen sei. Luther, Henning, Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, S. 243.

26 Ziemer, Jürgen, Schwierige Übergänge, in: Eulenberger, Lutz / Wagner-Rau, Ulrike (Hrsg.), Gott ins Spiel bringen. Handbuch zum Neuen Evangelischen Pastoral, Gütersloh 2007, S. 192-198, S. 193f.

27 A.a.O., S. 195.

28 Ebd.

29 Hier wäre zu differenzieren zwischen Fragen der Medizinethik, in denen über medizinische Maßnahmen geurteilt werden muss (vgl. Frewer, Andreas, Klinische Ethik. Eine Übersicht zu Geschichte und Grundlagen, in: ders. / Bruns, Florian (Hg.), Klinische Ethik, München 2013, S. 17-38, S. 33) und alltagsethischen Fragen. Letztere rücken im Folgenden in den Fokus, weil sich die ethischen Fragestellungen auch im Krankenhaus nicht in medizinethischen Fragen erschöpft. Vgl. dazu die Ergebnisse der FEST-Studie zum Verhältnis von Klinikseelsorge und Ethik, die herausarbeiten konnte, dass Seelsorgende im Krankenhaus mit einem weiteren Begriff von Ethik arbeiten, als durch die Ethikberatung vorgegeben. Vgl. Moss, Thorsten / Kliesch, Fabian / Thiesbonenkamp-Maag, Julia / Ehm, Simone, Ethik in der Klinikseelsorge. Empirie, Theorie, Ausbildung, Göttingen 2016. Moss, Thorsten, Ethik als Herausforderung der Klinikseelsorge. Ergebnisse einer empirischen Studie, WzM67 (2015), S. 605-616. Zur Struktur einer Ethikberatung im Krankenhaus vgl.: MTG Malteser Trägergesellschaft gGmbH (Hg.), Klinisches Ethikkomitee. Ein Beratungsinstrument für wertorientierte Unternehmen im Gesundheitswesen, Köln 2007

30 Schlaudraff, Udo, Krankenhauseelsorge und Ethik, in: Klessmann, Michael (Hg.), Handbuch der Krankenhauseelsorge, Göttingen 2008, S. 209-220, S. 209.

31 Ebd.

32 Ebd.

33 Ebd.

34 Während hier Seelsorge und Ethik einander entgegengesetzt werden, hat 1991 Dietz Lange für die Arbeitsgruppe Seelsorge und Ethik deren Ergebnisse mit den Worten zusammengefasst: „Seelsorge soll [...] zu eigenständigem ethischem Empfinden und Urteilen verhelfen.“ (Lange, Dietz, Evangelische Seelsorge in ethischen Konfliktsituationen, Pastoraltheologie 80 (1991), S. 62-77, S. 63.) Seelsorge wird hier eine die ethische Entscheidung vorbereitende Funktion zugeschrieben.

aussehen müsste, damit sie als regelkonform angesehen werden kann.

Michael Roth weist darauf hin, dass es durch solch ein Ethikverständnis zu einer Diskrepanz zwischen den als richtig behaupteten Normen und der konkreten Erfahrung kommt. „Gerade weil unser Alltag uns andere Aufgaben zuwachsen zu lassen scheint als das Verwirklichen von Werten oder Normen, entsteht der Eindruck der Lebensferne ethischer Argumentation.“³⁵ Daher setzt Roth auf eine narrative Ethik, deren Auftrag er darin sieht, „unsere Wahrnehmung von dem, um was es eigentlich geht, in reflektierter Form durch[zu]buchstabieren“³⁶. Damit wird der Fokus von dem, ‚was sein sollte‘ auf das, ‚was ist‘ gelenkt. In der Ethik geht es dann, wie Johannes Fischer formuliert, um „Verstehen statt Begründen“³⁷. Nicht der abstrakt erdachte Grund, der ausschließlich den Gesetzen der Logik folgt, prägt unser Handeln im Alltag, sondern unsere „sittliche Orientierung“³⁸. Es wird hier also ein Perspektivwechsel vorgenommen, vom theoretischen Begründen zum Verstehen des realen Erlebens und Handelns.

Daher wendet sich die Ethik den Geschichten zu, die Menschen erzählen.³⁹ Denn in der „narrativen Vergegenwärtigung“⁴⁰ ermöglicht der Erzähler seinem Zuhörer teilzuhaben an der Situation, die ein bestimmtes Verhalten des Erzählers evoziert hat. Roth weist daraufhin, dass sich die „moralische Signifikanz in der jeweiligen Situation zeigt[e]“.⁴¹ In einer Situation sind es demnach bestimmte Reize, durch die man sich angesprochen fühlt und auf die dann reagiert wird. Die Erzählungen über diese Situation bringen „diejenigen Tatsachen“⁴² zur Darstellung, die „für unsere Emotionen und unsere Wertungen relevant sind.“⁴³ Die Erzählung bzw. die „Beschreibung von relevanten Tatsachen“⁴⁴ wird in der Hoffnung vorgetragen, „dass sie auch auf andere wirken.“⁴⁵

5. Ethik und Macht

Der Grund für eine ethische Gesprächsphase könnte demnach in einer Verunsicherung liegen, die den Erzählenden bewegt. Um diesen Gedanken zu entfalten greife ich auf die Überlegungen zur Macht von Han zurück. Durch die Schilderung jener Tatsachen, die eine besondere Wirkung auf den Handelnden ausgeübt haben und die Darstellung der Reaktion verortet sich der Erzähler. Es kommt also in der Erzählung zu einer „Ortung“⁴⁶, indem die Situation und die Reaktion erzählerisch eingeholt werden. Martin Heidegger erklärt in *Unterwegs zur Sprache*: „Ursprünglich bedeutet der Name ‚Ort‘ die Spitze des Speers. In ihr läuft alles zusammen. Der Ort versammelt zu sich ins Höchste und Äußerste.“⁴⁷ Han macht hier die ‚Strukturelemente‘ der Macht aus, wenn er erklärt: „Alle Kräfte laufen in der Spitze zusammen, bilden ein Kontinuum. Der Grundzug des Ortes ist der Zug zu sich.“⁴⁸ Die Ortung, die in einer darstellenden Erzählepisoden vorgenommen wird, lässt sich daher als „Geschehen der Macht“⁴⁹ deuten. Denn, die ‚Strukturelemente‘ der Macht ‚Kontinuität‘ und ‚Subjektivität‘ finden sich auch in der ‚Ortung‘.

35 Roth, Michael, Narrative Ethik. Überlegungen zu einer lebensnahen Disziplin, in: Volp, Ulrich / Horn, Friedrich Wilhelm / Zimmermann, Ruben (Hg.), *Metapher – Narration – Mimesis – Doxologie. Begründungsformen frühchristlicher und antiker Ethik* (WUNT), Tübingen 2016, S. 123-139, S. 124.

36 Roth, Narrative Ethik, S. 139.

37 So der Titel seines Buches: Fischer, Johannes, *Verstehen statt Begründen. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht*, Stuttgart 2012.

38 Fischer, Johannes, *Moralische und sittliche Orientierung. Eine metaethische Skizze*, ThLZ 130 (2005), Sp. 471-488, Sp. 481.

39 Dabei wird hier mit Wilhelm Schapp angenommen, dass „[w]ir Menschen [...] immer in Geschichten verstrickt sind“ (S. 1 der folgenden Literaturangabe) und daher eine Annäherung daran, wie wir leben, über Geschichten läuft. Vgl dazu: Schapp, Wilhelm, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Frankfurt am Main ⁴²⁰⁰⁴.

40 Roth, Michael, *Die moralische Signifikanz von Situationen und Lebenslagen. Seelsorge als Herausforderung für die Ethik*, Deutsches Pfarrerblatt 116 (2016), S. 203-206, S. 205.

41 Ebd.

42 Ebd.

43 Ebd.

44 Ebd.

45 Ebd.

46 Schmitt, Carl, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin 1950, S. 19.

47 Heidegger, Martin, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, S. 37.

48 Han, *Was ist Macht?*, S. 119.

49 A.a.O., S. 120.

Die Macht, wie Han betont, tendiert dazu, „zu verfestigen“⁵⁰ und „zu stabilisieren.“⁵¹ In einer ungewohnten Situation mag die Reaktion „intuitiv[...]“⁵² und „spontan“⁵³ gewesen sein, wie Fischer behauptet. Da es aber eine ungewohnte Situation war, auf die nicht mit einer routinierten Handlung reagiert werden konnte, scheint sich die ‚Ortung‘ und angestrebte Stabilität nicht einzustellen. Während die gewohnte Situation eine gewohnte Reaktion hervorruft, durch die eine Ortung stattfindet, scheint bei einer ungewohnten Situation den Handelnden die Ahnung zu befallen, dass hier auch anders hätte reagiert werden können.

Der Bericht über eine Situation und die entsprechende Reaktion versucht diese Verunsicherung dadurch zu überwinden, dass der Andere von der Richtigkeit der Handlung überzeugt wird. Durch das Überzeugen erfährt das Selbst Kontinuität im Anderen und wird stabilisiert.

Ähnlich wie in der Krankenhauseelsorge könnte es daher in einer ethischen Gesprächsphase um Solidarität gehen, die dadurch beruhigt, dass sie dem Ego die Erfahrung von Kontinuität im Anderen gewährt. Hier deutet sich an, dass es unterschiedliche Formen der Solidarität gibt, die sich möglicherweise nur graduell unterscheiden. Während die Solidarität in der Ethik ein zustimmendes Urteil vom Gesprächspartner fordert, begnügt sich die Solidarität der Machtlosen in der Krankenhauseelsorge mit dem „Kompliment ungeteilter Aufmerksamkeit“⁵⁴.

6. Neue Orte

Ethik erschöpft sich jedoch nicht in dem Gesagten. Roth erklärt: „Eine ethisch-moralische Urteilsbildung besteht in dem Bemühen, Facetten von Situationen aufzuzeigen, neue Horizonte zu eröffnen, das Verstehen von Geschichten um bisher unbedachte Aspekte zu bereichern.“⁵⁵ Demnach geht es in ethischen Gesprächsphasen nicht nur darum, ‚zu stabilisieren‘ und ‚zu verfestigen‘, sondern auch, den Blick zu weiten. Die Macht hat jedoch das Ich im Blick und setzt, so Han, auf das Ich „Zugunsten des Andern.“⁵⁶ Um eine Perspektivänderung vornehmen zu können, muss daher die Macht „von etwas berührt sein [...], das nicht sie selbst ist.“⁵⁷ Ethik erzählt demnach auch Geschichten, die gerade destabilisieren, weil hier andere Perspektiven als jene der Macht zur Sprache kommen. Der äußerste Punkt, den diese Geschichten erreichen können ist nach Han ein „freundliche[r] Ort“⁵⁸, der „das Vereinzelte oder das Danebenliegende nicht ausschließlich auf die Kontinuität des Einen hin wahrnimmt, dass er es auch in seinem So-sein leuchten lässt.“⁵⁹ Dieser Weg führt Han „zu einer Ethik und Ästhetik des Niemand, einer intentions-, ja wunschlosen Freundlichkeit.“⁶⁰ Mit Blick auf die christliche Tradition ließe sich fragen, ob es nicht Geschichten gäbe von einem Gottes-Ort, an dem das Ich in einem Raum aufgeht, der es frei macht für den Blick von sich auf den anderen.

7. Krankenhauseelsorge und Ethik

Die Überlegungen zum Anders-Ort und zum Gottes-Ort, an denen das Ich nicht zum Niemand wird, können nur angedeutet werden. Es gilt im Folgenden, die herausgearbeiteten Charakteristika von Krankenhauseelsorge und Ethik noch einmal zu benennen, um so jene Eckpunkte zu markieren, zwischen denen sich Gesprächsphasen mit seelsorglicher und ethischer Prägung ausspannen.

Ein Gespräch am Krankenbett wird zur Seelsorge, wenn einer der Gesprächspartner auf seine Gestaltungsmacht verzichtet und sich so zum Raum für das Selbst des anderen macht, so dass dieser in der Kontinuität seines Selbst Stabilität erfahren kann. Dieser Grundzug von Krankenhauseelsorge, der als Solidarität der Machtlosen bezeichnet wurde, wird ergänzt durch bestimmte Techniken, die helfen, die Geschichten des Ichs zu strukturieren. Zur Ethik

50 A.a.O., S. 127.

51 Ebd.

52 Fischer, *Moralische und sittliche Orientierung*, Sp. 478.

53 Fischer, Johannes, *Ethische Dimensionen der Spitalseelsorge*, WzM 58 (2006), S. 207-224, S. 216 (Hervorhebung im Original).

54 Austen, Jane, *Verstand und Gefühl*. Aus dem Englischen übersetzt von Ursula und Christian Grawe, Stuttgart 2013, S. 43.

55 Roth, *Die moralische Signifikanz von Situationen und Lebenslagen*, S. 205.

56 Han, *Was ist Macht?*, S. 136.

57 A.a.O., S. 141 (Hervorhebungen im Original).

58 Ebd. (Hervorhebung im Original).

59 Ebd. (Hervorhebung im Original).

60 A.a.O., S. 143 (Hervorhebung im Original).



neigt eine Gesprächsphase, wenn durch die Schilderung einer Situation und der dazugehörigen Reaktion eine Bestätigung erwünscht wird. Dies geschieht, wenn die Erzählung darauf abzielt, den anderen zu überzeugen, dass man selbst richtig gehandelt hat. Hier könnte von einer Solidarität im Urteilen gesprochen werden. Eine ethische Gesprächsphase liegt auch dann vor, wenn Geschichten erzählt werden, die destabilisieren – insofern, als sie den Blick vom Ego auf den anderen wenden. Hier könnte abschließend noch gefragt werden, ob die Haltung des Seel-sorgenden, der sich selbst zurücknimmt, um dem anderen einen Raum zu bieten für sein Selbst, nicht eine Beispiel-geschichte für einen Freundlich-Ort darstellt.



„SPIRITUAL CARE“ ODER SEELSORGE – AUCH EINE FRAGE DER ETHIK

MICHAEL UTSCH

Eine schwere Erkrankung betrifft den ganzen Menschen, nicht nur ein Körperteil. Die Rolle der Seelsorge, die früher für Trost, geistliche Unterstützung und Begleitung zuständig war, hat sich mit dem Aufkommen professioneller spiritueller Begleitung verändert. Denn in der Medizin hat sich in den letzten Jahren im Rahmen der Palliativversorgung ein bemerkenswerter Wandel vollzogen. Für diejenigen Menschen, denen kurativ nicht mehr zu helfen ist, sollen durch spezielle palliative Maßnahmen die letzten Lebensmonate und -wochen so angenehm wie möglich gestaltet werden. Standen früher allein das körperliche und psychische Wohlbefinden im Zentrum, beschäftigt sich die Palliativversorgung zunehmend auch mit existenziellen und religiösen Themen. Viele wissenschaftliche Studien haben nämlich unmissverständlich gezeigt, dass die Zufriedenheit von Schwerkranken und Sterbenden insbesondere von der Berücksichtigung und Erfüllung ihrer spirituellen Bedürfnisse abhängt.¹

Deshalb werden an der Münchener medizinischen Fakultät angehende Ärzte in spiritueller Begleitung ausgebildet. Dort gab es von 2010 bis 2015 den bundesweit ersten Lehrstuhl für „Spiritual Care“, den sich ein jesuitischer Psychiater und ein evangelischer Krankenhauseelsorger geteilt haben. Eine neue Zeitschrift für Spiritualität in den Gesundheitsberufen „Spiritual Care“ dient als Publikationsforum der im Jahr 2011 gegründeten Internationalen Fachgesellschaft für Gesundheit und Spiritualität.² Die Fachgesellschaft und die Zeitschrift eint das Bemühen, einen „Konsensprozess“ zum Verständnis von Spiritualität im Gesundheitswesen auf den Weg zu bringen und Möglichkeiten der Umsetzung in der täglichen Patientenversorgung zu suchen.

Ausgehend von der Palliativmedizin wird die spirituelle Begleitung von Patienten auch in anderen medizinischen Fachgebieten zunehmend ernst genommen. In der Psychotherapie ist nach Jahrzehnten der Religionskritik ein neues, ernsthaftes Interesse an existenziellen und religiösen Fragen unübersehbar – ein regelrechter „spiritual turn“ hat eingesetzt.³ Verstanden als Sorge für die spirituellen Bedürfnisse Kranker und ihrer Angehörigen sehen manche Protagonisten „Spiritual Care“ neben der somatischen, sozialen und psychologischen Behandlung des Patienten zu einer vierten Säule des Gesundheitssystems heranwachsen.

Was bedeutet es für die Seelsorge, wenn sich Gesundheitsfachkräfte – also Ärzte, Pflegekräfte, Psychotherapeuten und Sozialarbeiter – in spiritueller Begleitung fortbilden? Die Krankenbetreuung und Sterbebegleitung war über viele Jahrhunderte eine zentrale kirchliche Aufgabe. Wenn nun nicht nur die körperliche und psychologische Betreuung durch medizinische Fachleute geleistet wird, sondern diese auch die spirituelle Begleitung übernehmen, muss dann „Spiritual Care“ als weitere Folge des unaufhaltsamen Säkularisierungstrends in den westlichen Gesellschaften verstanden werden? Das Konzept „Spiritual Care“ ist jedenfalls breiter aufgestellt als die klassische Krankenhauseelsorge. Dort werden Patienten durch Vertreter einer einzelnen Religionsgemeinschaft begleitet, deren religiöser Hintergrund transparent ist. Zum Selbstverständnis von „Spiritual Care“ gehört ein interdisziplinärer Ansatz.⁴ Pflegenden, Sozialarbeitern und Ärzten sind gemeinsam in die spirituelle Begleitung von Patienten eingebunden. „Spiritual Care“ versucht, religionsübergreifend auf die spirituellen Bedürfnisse einzugehen, ohne sich auf ein bestimmtes Bekenntnis festzulegen. Bedeutet das nun ein Aus für die Krankenhauseelsorge – professionelles Spiritual Care anstelle konfessioneller Seelsorge?⁵ Ohne Zweifel fordern in Spiritual Care ausgebildete Mitarbeiter des Gesundheitswesens in besonderer Weise heraus, weil sie damit in eine Domäne vorrücken, die früher den Kirchen vorbehalten war.⁶

1 Harold A. Koenig, *Spiritualität in den Gesundheitsberufen. Ein praxisorientierter Leitfadentext*, Stuttgart 2012.

2 <https://www.degruyter.com/view/j/spircare> (Abruf 02.09.2016).

3 Michael Utsch, *Spiritualität: Bewältigungshilfe oder ideologischer Fanatismus? Umgang mit religiös-spirituellen Ressourcen und Bedürfnissen in der Psychotherapie*, *Psychotherapeutenjournal* 1/2016, 6-11 online verfügbar unter [http://www.psychotherapeutenjournal.de/ptk/web.nsf/gfx/2DFA34D2680FBF42C1257F7800590226/\\$file/ptj_2016-1_Artikel_Utsch_Teil-I-und-II.pdf](http://www.psychotherapeutenjournal.de/ptk/web.nsf/gfx/2DFA34D2680FBF42C1257F7800590226/$file/ptj_2016-1_Artikel_Utsch_Teil-I-und-II.pdf) (Abruf 02.09.2016).

4 Eckhart Frick, *Wie arbeitet Spiritual Care? Zwölf Thesen für den interdisziplinären Diskurs*. *Spiritual Care* 01/2012, 68–73.

5 Doris Nauer, *Spiritual Care und/statt Seelsorge?* *Geist und Leben* 03/2016, 291-301.

6 Stefan Gärtner, *Krankenhauseelsorge vor der Herausforderung Spiritual Care*, *Praktische Theologie* 01/2016, 50-58.

1. Heilungsangebote der Kirchen

Lange bevor die Medizin sich der spirituellen Dimension des Krankseins zugewandt hat, wurden von den Kirchen die heilenden Wirkungen von Gottesdiensten, Sakramenten und kirchlicher Gemeinschaft praktiziert. In Großbritannien gibt es seit über 100 Jahren eine Heilungsbewegung in den Kirchen, die den Heilungsauftrag Jesu ernst nimmt (vgl. z. B. Mt 10,1.8). In der anglikanischen Tradition existiert seit jeher ein intensiver Dialog zwischen Medizinern und Theologen. Im anglo-katholischen Bereich entstanden Geschwisterschaften des Heilungsdienstes, seit 1915 etwa die „Guild of St Raphael“ (www.guild-of-st-raphael.org.uk). In den USA wurde 1932 der „Order of Saint Luke“ gegründet (www.orderofstluke.org). Auch er verfolgt das Ziel, Gesundheitsfachkräfte und Krankenhauseelsorger zu einer ordensähnlichen Fürbitt- und Arbeitsgemeinschaft zusammenzuschließen. Es ging ihm um die Wiederbelebung des urchristlichen Heilungsauftrags der Kirche, den sie durch Fürbitte für die Kranken und die biblische Handauflegung in enger Zusammenarbeit mit Psychiatern, Ärzten und Psychologen pflegten. Noch heute ist die Vereinigung in den USA mit über 7.500 Mitgliedern aktiv.

Der starke gesellschaftliche Trend zu Gesundheitsoptimierung und Wellness hat die Kirchen weiterhin beschäftigt und angeregt, eigene Initiativen auf den Weg zu bringen. Die Anglikanische Kirche von England beauftragte eine Kommission von Experten aus Theologie, Kirche, Gemeinden und Medizin, eine Dokumentation zum Heilungsauftrag und -dienst der Kirchen zu erstellen, die im Jahr 2000 unter dem Titel „A time to heal“ veröffentlicht wurde. Neben theologischen Grundlagen der Heilung werden dort zahlreiche Möglichkeiten und Praktiken kirchlicher Heilungsdienste dargestellt. Diese umfassende ökumenische Studie hat auch in Deutschland Auswirkungen gezeigt.⁷

2. Integrationsansätze von Medizin und Seelsorge

Allerdings verläuft die Zusammenarbeit von ärztlicher und pastoraler Betreuung häufig nicht so reibungslos, wie es aus Patientensicht wünschenswert wäre. Zu unterschiedliche Menschenbilder, Gesundheitsideale, Behandlungsmethoden, fachliche Rivalitäten und Ausbildungstraditionen stoßen hier aufeinander.⁸ Zahlreiche Initiativen haben versucht, Brücken zwischen Medizin und Theologie zu bauen und die Krankenversorgung in interdisziplinärer Kollegialität zu optimieren.

In Deutschland hat hier die Berliner Landeskirche Pionierarbeit geleistet, indem sie die Zusammenarbeit zwischen Medizin und Seelsorge förderte und unterstützte. Im Jahr 1925 rief Carl Gunther Schweitzer, damals Direktor im Zentralausschuss für Innere Mission der Deutschen Evangelischen Kirche und zugleich Leiter der „Apologetischen Centrale“ in Berlin-Spandau – Vorgänger-Institut der EZW – mit einigen anderen Theologen und Medizinern die Arbeitsgemeinschaft „Arzt und Seelsorger“ ins Leben. Schon damals waren sich die Initiatoren darüber einig, dass „beide, Mediziner und Theologen, infolge langer Gewöhnung vielfach nur noch die eigene, aber nicht auch die Sprache des anderen verstehen. So wird es auf beiden Seiten der Geduld und der Einführung bedürfen, ehe wir uns miteinander verständigen“.⁹ Bis 1932, als die Berliner Arbeitsgemeinschaft ein Opfer ihrer Zeit wurde, fanden gut besuchte Begegnungstagungen statt. 25 Hefte einer gleichnamigen Schriftenreihe belegen die regen Aktivitäten an Vorträgen, Diskussionsveranstaltungen und Tagungen dieser Initiative.

Nach dem Krieg wurde die Berliner Arbeitsgemeinschaft von Medizinern und Theologen bis 1961 weitergeführt. Allerdings stellte der Berliner Pfarrer Ernst Jahn im Rückblick gravierende Unterschiede in der Herausforderung für die Seelsorgearbeit zwischen der Vor- und der Nachkriegszeit fest: „Die Leitgedanken der einstigen Gemeinschaft entstanden in der apologetischen Zentrale, und sie waren deshalb auch apologetisch bestimmt. Es ging in erster Linie um die Abwehr einer materialistischen Auffassung der Menschenseele und um die Hinkehr zu einem christlichen Menschenbild.“¹⁰ Nach dem Krieg sei jedoch mit dem Aufkommen der Dialektischen Theologie ein neuer Ausgangspunkt geschaffen worden. Die Dialektische Theologie versuche nicht das christliche Menschenbild apologetisch zu

7 Evangelisches Missionswerk (Hg.), *Von der heilenden Kraft des Glaubens*, Hamburg 2005; Deutsches Institut für ärztliche Mission DIFÄM (Hg.), *Die heilende Dimension des Glaubens*, Tübingen 2007; DIFÄM (Hg.), *Gesundheit, Heilung und Spiritualität*. Tübingen 2008; Reinhard Köller, Georg Schiffler (Hg.), *Christliche Heilkunde – Zugänge*, Aumühle 2011.

8 Birgit Heller, Andreas Heller, *Spiritualität und Spiritual Care. Orientierungen und Impulse*, Bern 2014.

9 40 Jahre Berliner Arbeitsgemeinschaft Arzt und Seelsorger. Berliner Hefte zur Förderung der evangelischen Krankenseelsorge, Heft 18/1965, 20.

10 Ebd., 24.

verteidigen, sondern sie gehe von der Voraussetzung aus, dass jede menschliche Existenz Gott unterstehe.

Zudem habe sich das weltanschauliche Klima der Seelenforschung verändert. Jahn weist hier neben anderem auf die „Medizin der Person“ von Paul Tournier hin, der in seinem Modell Raum für – zeitgenössisch ausgedrückt – die spirituelle Dimension lassen würde. In der Tat fand der Schweizer Arzt Paul Tournier in der Technik der Psychoanalyse eine Unterstützung für den christlichen Glauben, die mit ihren Methoden der Glaubensumsetzung nützlich sein könne. Aufgrund seiner großen ärztlichen und seelsorgerischen Erfahrung kam er zu der Einsicht, dass es im geistlichen Leben viele Ereignisse gebe, „die Menschen Gott zuschreiben, während sie doch durch die Funktionen des Unbewussten bestimmt werden“.¹¹ Mithilfe der Psychoanalyse sei es möglich, die persönlichen psychologischen Motive aufzudecken, die einen Menschen in Wirklichkeit beherrschten und „das völlige Gegenteil eines Rufes des Geistes sind“.¹² Tournier zählt zu den Schweizer Pionieren einer Integration von Psychotherapie und Seelsorge. In reger Vortragstätigkeit und durch viele Bücher begründete er eine personale Ganzheitsmedizin, die den persönlichen Glauben des Patienten und des Arztes mit einbezieht. Sein Ansatz wird bis heute durch internationale Jahrestagungen und eine wissenschaftliche Zeitschrift fortgeführt.¹³

Aus heutiger Sicht sind derartige Ansätze einer christlich-ganzheitlichen Heilkunde wie die „Medizin der Person“ eines Paul Tournier eine Randerscheinung geblieben. Viel stärker als auf die christliche Lehre vom Menschen beziehen sich gegenwärtig populäre Gesundheitsansätze entweder auf esoterische (Stichwort Geistheilung) oder auf buddhistische Leitbilder (Stichwort Achtsamkeit). Die doppelte apologetische Herausforderung, durch die der Steglitzer Pfarrer Ernst Jahn die Arbeit der von Schweizer gegründeten Arbeitsgemeinschaft „Arzt und Seelsorger“ charakterisierte, hat sich also bis heute nicht verändert. Alle „spirituellen“ Gesundheitsangebote eint die Sorge um die Seele in einer technikdominierten „Apparatemedizin“. Dabei sollte aber nicht übersehen werden, dass sich etwa buddhistische, esoterische, humanistische und christliche Sterbebegleitung deutlich voneinander unterscheiden. Ein Blick auf die Grundlagen verdeutlicht die Unterschiede.

Die apologetische Perspektive ist auch deshalb wichtig, weil die Beantwortung existenzieller Grundsatzfragen, die ja in jedem Gespräch zwischen Medizin und Theologie berührt werden, eine weltanschauliche Position voraussetzt. Für einen gelingenden Dialog ist die Reflexion und Offenlegung des eigenen Standpunkts unabdingbar. Wird dieser Schritt kritischer Reflexion übergangen, kann eine medizinische Behandlungsmaßnahme durch ein weltanschauliches System vereinnahmt werden.

3. Die Bedeutung des Menschenbildes

Um den Dialog zwischen Spiritual Care- und Seelsorge-Angeboten zu verbessern und patientenorientiert zusammenzuarbeiten, ist die Reflexion und Transparenz der anthropologischen Voraussetzungen der eigenen Profession nützlich. Manche „ganzheitlichen“ oder „integralen“ Therapeuten und Ärzte plädieren dafür, das biopsychosoziale Modell um die religiös-spirituelle Dimension zu erweitern. Das dürfte Seelsorger zunächst erfreuen, weil damit ihre Domäne ins Spiel gebracht wird. Für die Diagnostik ist das möglicherweise weiterführend, in der Behandlungspraxis und Berufsethik ergeben sich daraus aber erhebliche Probleme.¹⁴ Die Herausforderung beim dem Integrationsversuch von Spiritual Care in dem von Wissenschaftlichkeit und Ökonomie dominierten Gesundheitssystem besteht darin, Spiritualität als „Geheimnis des Lebens“ nicht unzulässig zu reduzieren und zu verzwecken.¹⁵

Wie können Missverständnisse und Konflikte zwischen Vertretern eines Systems vermieden werden, die als geistliche Begleiter auf der Grundlage eines religiös-spirituellen Weltbildes oder als Professionelle des Gesundheitswesens auf wissenschaftlicher Basis arbeiten? Die Reflexion und Transparenz der eigenen Weltbild-Annahmen bietet hier einen Schlüssel zum Verständnis fremder Überzeugungen. Angesichts einer zunehmend multikulturellen Gesellschaft und einer Pluralität von Weltanschauungen ist das Wissen um die eigene weltanschauliche „Brille“, die eigene Standortbestimmung wichtig. Besonders ist zu berücksichtigen, dass auch das Gesundheitssystem kulturelle Werte

11 Paul Tournier, *Technik und Glaube*, Basel 1945, 57.

12 Ebd., 56.

13 Vgl. www.medecinedelapersonne.org bzw. www.ijpcm.org.

14 Isabelle Noth, Claudia Kohli Reichenbach (Hg.), *Palliative und Spiritual Care. Aktuelle Perspektiven in Medizin und Theologie*, Zürich 2014.

15 Erhard Weiher, *Das Geheimnis des Lebens berühren. Spiritualität bei Krankheit, Sterben Tod*, Stuttgart 04/2014.

transportiert und von bestimmten anthropologischen Voraussetzungen abhängt.

In der Erarbeitung einer eigenen Weltanschauung sieht der Psychologe Benesch das wichtigste Merkmal menschlicher Geistestätigkeit. Dies sei heute nötiger als zu früheren Zeiten, weil „das selbstverständliche Vertrauen in die geistige Geborgenheit eines allgemein anerkannten Weltanschauungssystems verloren“ gegangen sei.¹⁶ Dabei unterscheidet Benesch fünf Dimensionen einer Weltanschauung:

Weltbild:	Wie erklärt man sich die Welt, und was passiert nach dem Tod?
Menschenbild:	Was sind Besonderheiten, was die Grenzen des Menschen?
Sinnggebung:	Was macht den Alltag bedeutungsvoll?
Wertekanon:	Welche Ideale werden verfolgt?
Moral/Ethik:	Welche Regeln und Normen sind verpflichtend?

Wie Menschen sind, darüber haben früher zahlreiche Philosophen spekuliert. Heute liegen einige Anthropologien aus ärztlicher Sicht vor, die aufgrund empirischer Befunde erarbeitet wurden und die religiös-spirituelle Dimension der mit berücksichtigen.¹⁷ Diese Modelle versuchen differenziert, Kernmerkmale des Menschen zu bestimmen, ohne die individuelle Vielfalt zu reduzieren und die Transzendenzbezogenheit des Menschen auszuklammern. Was der Mensch ist oder werden kann, hängt unter anderem von den subjektiven Voraussetzungen und der persönlichen Sinnorientierung ab. Sieht sich eine Person mit einer religiösen Prämisse als Ebenbild und Partner Gottes an, dessen Aufgabe etwa darin besteht, die Erde zu bebauen und zu bewahren? Oder werden aus naturalistischer Sicht die Umwelteinflüsse betont, Sozialisation und Gene analysiert und Menschsein unter der säkularen Prämisse der Selbsterhaltung und -verwirklichung verstanden? Diese überzeichnete Gegenüberstellung soll verdeutlichen, wie unterschiedliche Menschenbilder die Entwürfe und die Motivation der menschlichen Person prägen.

Ohne die Festschreibung von Entwicklungszielen und -grenzen kann ein Medizinsystem nicht richtig funktionieren. Besonders die heiklen Fragen nach berufsethischen Grenzen und Pflichten des einzelnen in einem multiprofessionellen Team kann ohne den Rückgriff auf anthropologische Vorentscheidungen nicht beantwortet werden. Weil dem Menschenbild in jedem Beruf eine zentrale Bedeutung zukommt, sollte es reflektiert und transparent gemacht werden.

Besonders die Seelsorge ist vor Vereinnahmungen nicht gefeit, etwa der unkritischen Übernahme psychologischer Menschenbilder. Der apogetischen Herausforderung hat sich die gesamte kirchliche Seelsorgeausbildung zu stellen, will sie sowohl fachlich auf der Höhe der Zeit sein als auch ihr christliches Profil nicht vergessen. 1969 fanden die ersten Kurse klinischer Seelsorge-Ausbildung (KSA) in der Württembergischen Landeskirche statt, die sich stark an den Grundlagen der Gesprächspsychotherapie orientierte. 1971 nahm das Seelsorgeinstitut in Bielefeld-Bethel unter der Leitung von Dietrich Stolberg seine Arbeit auf. Im gleichen Jahr startete in Hannover das Pastoralklinikum unter der Leitung von Hans-Christoph Piper und in Frankfurt das „Seminar für therapeutische Seelsorge“ unter der Leitung von Werner Becher. 1972 schließlich wurde die Deutsche Gesellschaft für Pastoralpsychologie (DGfP) gegründet. Im Rückblick auf diese anspruchsvollen psychologischen Weiterbildungen wird aber mittlerweile selbstkritisch eingeräumt, dass die evangelische Seelsorge- und Beratungsarbeit im Zuge ihrer Professionalisierung ihre eigene Kernkompetenz der Spiritualität vernachlässigt habe.¹⁸

4. Gegenwärtige Herausforderungen

Die Gesundheitsversorgung steht vor großen Veränderungen, in der Eigeninitiative und Vernetzung gefragt sind. Bei einem umfassenden Gesundheitsbegriff, der die spirituellen Bedürfnisse einschließt, sind auch Kirche und Diakonie mit ihren Kompetenzen und Ressourcen gefragt. Um das Gespräch zwischen Medizin und Theologie fortzusetzen, sind vor allem drei Schritte nötig:

¹⁶ Helmut Benesch, *Wozu Weltanschauung. Eine psychologische Bestandsaufnahme*, Frankfurt 1990, 12.

¹⁷ Matthias Beck, *Seele und Krankheit, Psychosomatische Medizin und theologische Anthropologie*. Paderborn 2000; Eckhard Frick, *Psychosomatische Anthropologie*, Stuttgart 2009; Gerd Rudolf, *Wie Menschen sind. Eine Anthropologie aus psychotherapeutischer Sicht*, Stuttgart 2015.

¹⁸ Vgl. Michael Klessmann, *Spiritualität: Eine neue Ressource für die evangelische Beratung? Fokus Beratung*, 2004, 17-25.



1. Klärung der anthropologischen Voraussetzungen und der Berufsethik: Auf welcher anthropologischen Basis arbeiten Vertreter des Spiritual Care-Ansatzes bzw. der Seelsorge?
2. Eine Verständigung über das Spiritualitäts-Konzept: Was verstehen Vertreter des Spiritual Care-Konzepts unter Spiritualität? Unterscheidet sich professionelles Spiritual Care von pastoraler geistlicher Begleitung? Inwieweit setzt eine spirituelle Begleitung des Patienten eine weltanschauliche/religiöse Übereinstimmung mit dem Behandelnden voraus?
3. Das Suchen nach Formen der Zusammenarbeit: Was bedeutet es für die Krankenhausseelsorge, dass sich das medizinische System zunehmend dem Thema Spiritualität öffnet? Welche Voraussetzungen sind bei einer Kooperation zu klären und abzustimmen? An welchen konkreten Punkten können sich fachliches und kirchengemeindliches Handeln sinnvoll ergänzen?



DER STREIT UM ETHIK UND SEELSORGE

STEPHAN WEYER-MENKHOFF

1. Der erlebte Widerspruch des Themas

Auf dem Symposium wurde überlegt, ob es nicht angemessen wäre zu sagen, Seelsorge bestimme die Moral, statt dass umgekehrt die Seelsorge moralisch würde. Unvorhersehbar brach an einem für das Thema nebensächlichen Detail aus der Praxis ein Dissens auf, der sich jedoch als thematisch aufzeigen lässt.

In einem Referat wurde beiläufig vom Gedenkgottesdienst im Kölner Dom für die Insassen des Germanwings-Flugzeuges berichtet, das vom Copiloten in die französischen Alpen gesteuert worden war. Es habe von Anfang an und außerhalb jeder Diskussion festgestanden, dass für alle Toten gleicherweise und unterschiedslos je eine Kerze brennen sollte. Der Grund dafür sei die Menschenwürde, die in der Ebenbildlichkeit Gottes liege und daher unverlierbar sei. Dies sei zum Teil auch gegen den Widerstand der Angehörigen durchzusetzen gewesen, weil sich die Kirche nicht zum Agenten einer Partei und ihrer Interessen machen lassen dürfe.

Überraschend nahm ein Teilnehmer des Symposiums diesen Nebengedanken des Referats auf und meldete Widerspruch an. Der Copilot sei Mörder von 149 Menschen und erschiene in seiner Wahrnehmung als böse, als der Menschenwürde verlustig und hätte daher nicht mit den Opfern in einem Zug genannt und in gleicher Weise mit einer Kerze bedacht werden dürfen. Dieser Einspruch erregte breite Ablehnung von allen Seiten, die mit zunehmender Heftigkeit betrieben wurde. Die akademisch freie Luft war aus dem Symposium deutlich entwichen, bis endlich das planmäßig nächste Kurzreferat mit neuem Thema frische Luft brachte und die Ruhe wiederherstellte.

Für einen Moment lang war das Thema Ethik und Seelsorge nicht mehr Gegenstand, sondern Struktur des Symposiums. Das Thema war zum Feld geworden. Das Symposium war nicht mehr Subjekt des Themas, sondern erlebte sich mit dem Thema in einem Zerriss. Das Thema entwickelte eine erstaunlich divergierende Energie, die sich im zunehmenden Zerriss vorgedachter Konjunktionen zeigte. Ethik und Seelsorge, Systematik und Narration, Notwendigkeit und Kontingenz, Universalität und Genese, Ableitung und Kunst, Demonstration und Ritus, Begründung und Wahrnehmung, Kontinuität und Rhythmus, Grund und Abgrund traten auseinander. Der mit dem Auftreten von Differenz einhergehende Verlust von Eindeutigkeit bewirkte die Heftigkeit von Rede und Gegenrede. Dieses thematische Erlebnis verdient, reflektiert zu werden. Dabei geht es nicht um die Aufarbeitung von jeweiligen Verkürzungen und Missverständnissen eines Konfliktes, auch nicht um die positionelle Bewertung der beiden Seiten, sondern um den systematischen Aufweis, welchen Gewinn der thematisch induzierte Verlust von Eindeutigkeit für Ethik und Seelsorge mit sich bringt.

2. Die kopernikanische Wende der Moral

Das Begehren der Eindeutigkeit setzt einen Grundsatz, der eine Notwendigkeit oberhalb von Kontingenz und gegen sinnliche Wahrnehmung feststellt. Zwar sehe ich morgens die Sonne aufgehen, aber ich weiß um die Erdrotation. Während die Wahrnehmung Differenzen der auf- und untergehenden Sonne erzeugt, bringt das Wissen Kontinuität an die Stelle rhythmischer Unterschiedenheit. Ich weiß, dass die Sonne im Verhältnis zur sich drehenden Erde feststeht, auch wenn ich sie nicht sehe. Mein Wissen überführt meine Wahrnehmung der Täuschung. Das auf Grundsätzen in Klarheit und Distinktion errichtete Wissen schützt vor Kontingenz. Wissen oberhalb der Endlichkeit überwindet Widersprüche der Endlichkeit.

Die kopernikanische Wende ist moralisch, ist bedeutsam. Die Moral setzt einen obersten Satz – der allgemeinen Form, des allgemeinen Nutzens, des allgemeinen Wertes –, unter dem die vorfindlichen Differenzen zu verschwinden haben. Neigung, Verschwendung, Entwertung finden sich differenzbildend in kontingenter Endlichkeit und verletzen so die gesetzte Allgemeinheit. Dagegen ist die Minimierung vorfindlicher Differenz moralisch. Die Menschenwürde, neuzeitlich naturrechtlich oder theologisch als Ebenbildlichkeit Gottes begründet, macht die Minimierung von Differenzen und die Maximierung von Gleichheit zur Pflicht.

Aus moralischen Gründen musste die Indifferenzierung der im Flugzeug umgekommenen Menschen am Beginn der Gedenkveranstaltung stehen und den ganzen Verlauf über deutlich bleiben. Kirche (evangelisch und katholisch), Staat (Bundespräsident und -kanzlerin) und Öffentlichkeit (WDR) demonstrierten gemeinsam die geltende Moral. Da

diese Demonstration am Ort des Kölner Doms geschah, ist wohl Gott selbst in der Reihe der öffentlich moralischen Subjekte zu denken. Gott ist moralisch, folglich steht der Moralität Demonstrierende zugleich auf der Seite Gottes. Die Moral ist getauft. Das Prekäre an dieser moralischen Analogisierung von Gott und Mensch ist die Überforderung des moralischen Subjektes. Der Mensch ist nicht Gott; aber Differenzen sollen ja möglichst nicht sein. So wird tunlichst vermieden, vom Sünder und Widerspruch zu reden; Fehler und mangelnde Persönlichkeitsentwicklung, Schwäche und Krankheit bieten sich zur Bestimmung des Abstandes zwischen Gott und Mensch in ihrer moralischen Gleichsinnigkeit an.

Wenn Eindeutigkeit über Uneindeutigkeit siegt, Gleichheit über Unterscheidung, Identität über Differenz, dann geht es ohne Verdrängung nicht ab. Die Moral blendet ihre Genese aus dem Begehren nach Eindeutigkeit zugunsten deren Geltung aus und wird somit des bei sich selbst Verdrängten nicht gewahr, sodass Widerspruch nur bei anderen aufkommen kann. Der Widerspruch gegen die Moral ist aber, eben weil er von außen kommt, sofort als unmoralisch abzuqualifizieren. Widerspruch gegen die Moral reicht erst gar nicht an das Niveau derselben heran. Die eindeutig, oberhalb von Diskussion und Zweifeln gegründete Moral ist einzig und duldet nichts anderes neben ihr. Widerspruch gegen die Moral ist weniger unmoralisch als vielmehr zurückgeblieben, nicht auf der Höhe allgemeinen Bewusstseins. Wer der Moral widerspricht, ist krank oder dumm, benötigt daher Aufklärung und Betreuung, nicht aber Gehör und Antwort.

Widerspruch gegen die Moral ist nicht möglich. Hier liegt der im Symposium erlebte Zerriss. Die Eindeutigkeit der Entdifferenzierung löste unlösbaren Widerspruch aus. Das Gesetz allgemeiner Inklusion schaffte spezifische Exklusionen. Die Energie dieses Widerspruchs stammt aus seiner vorlaufenden Unmöglichkeit und Negation durch Gründung von Eindeutigkeit. Das Begehren der Eindeutigkeit agiert seine Uneindeutigkeit aus. Die systematische Theologie würde hier den Topos der Sünde betreten: Das gut gesetzte wirkt Böses. Im moralischen Konzept ist dieser Topos jedoch anders, nämlich eindeutig besetzt: Böse ist, was nicht gut. Nicht gut ist es, wenn es an Moral fehlt, an Wissen mangelt und Freiheit durch Sinnlichkeit behindert wird. Das endliche Ist der gegebenen Situation ist nicht gut gegenüber dem unendlichen Soll des Allgemeinen. Als Mangel an Gutem verschwindet das Böse zunehmend mit der Realisierung des Guten im Prozess unendlicher Verbesserung. Die Energie des Widerspruchs wird moralisch gleichgerichtet. Aufklärung und Erziehung, Bekehrung und Reich Gottes, Freiheit und Universalität sind die historischen Stichworte des moralischen Fortschrittprojekts.

Während die Moral ihren Widerspruch verdrängt und ihn als äußeren Widerspruch nicht zu Wort kommen lassen kann, nimmt die Seelsorge den vorfindlichen Widerspruch wahr und macht ihn zum Ausgangspunkt. Wahrnehmung kann nicht anders, als Unterschiede zu sehen, besteht geradezu aus Unterscheidungen. Mit der Wahrnehmung ergibt sich ein der Moral widersprechendes ethisches Konzept. Seelsorgerlich lässt sich die maximale Differenz von Mörder und Gemordeten im wahrsten Sinne des Wortes nicht übersehen. Präreflexiv ist mit der Wahrnehmung solcher extremen Differenz der eigene Widerspruch gegeben, der sich in dem Satz ausdrückt: Das ist böse. Wahrnehmung und Äußerung des Widerspruchs werden gegen die rationale und moralische Tendenz der Vereinheitlichung und Verallgemeinerung festgehalten.

Steht der Widerspruch an der Stelle eines Grundsatzes, so bildet sich statt einer Regel ein Feld. Im Feld des Widersprechenden wird nichts aus höherer Einheit abgeleitet oder auf sie zurückgeführt, sondern jedes Element als widersprechend dargestellt. Bei allen nachfolgenden Versuchen des Verstehens, des Suchens nach Einsichtigkeit, des Findens von Erklärungen bleibt das Feld des Widerspruchs tragend. Das Fundierte, das Verstandene, Einsichtige oder Erklärte hebt den fundierenden Widerspruch nicht auf.

Die Gemordeten widersprechen dem Mörder. Dass sie das nur mit ihren toten Leibern tun können, ist böse. Der Mörder wiederum widerspricht mit seiner Mordtat den Gemordeten, was böse ist. Der doppelte Widerspruch des Bösen ist auf beiden Seiten mit einem weiteren Widerspruch durchzogen: Mörder und Gemordete teilen Nähe im Flugzeug, die am Aufschlagsort in den Alpen innig und im Massengrab der nicht identifizierten Körperteile dauernd wird. Der gemeinsame Tod widerspricht den gegenseitigen Widersprüchen, was noch böser ist. Diese komplexe Situation lässt sich nicht auf Eindeutigkeit hin auflösen, sondern nur erzählen oder rituell darstellen.

Demgegenüber ist die Situation so widersprüchlich, dass der in dieser Situation zur Darstellung kommende Gott den Widerspruch stark und unwiderstehlich macht. Der Widerspruch der Situation erhalte himmlische Dimension. Adressat der schreienden Stimme der Opfer wäre der Himmel, wofür die Erzählung von Kain und Abel die Vorlage böte.

Im Unterschied zur ruhigstellenden und parteiübergreifenden Moral nähme der Himmel den Schrei der Opfer auf und hielte ihn fest. Im Neuen Testament bringt sich Paulus im Namen Jesu Christi in diese Position des Widerspruchs, eine Position, die die Gemeinde in Korinth mit Eifer nicht einnehmen wollte. Dabei werden weitere Differenzen eingebracht und komplex ineinander verschoben: Satan und Jesus, heute und Tag des Herrn, Verderben und Seligkeit, Fleisch und Geist (1. Kor 5,3-5). Die Moral stünde hier Paulus entgegen und auf Seiten der korinthischen Enthusiasten mit ihrer grundsätzlichen Entdifferenzierung. Die Wirklichkeitsferne, das Verschweigen von Opfern macht die Moral entgegen der Wahrnehmung enthusiastisch.

Anders als in der Geschichte von Kain und Abel überlebte der Copilot seine Opfer nicht. In der Erzählung hätte er sich damit der Frage Gottes nach seinem Bruder entzogen. Mit seinem Verschwinden von der Erde versagte er sich dem Gegenüber des Himmels. Dass er damit die Ebenbildlichkeit verloren hätte, stellen die Erzählung und der Ritus deutlich dar. In der widersprüchlichen Situation brächten sie den eigenen Widerspruch des Verschwundenen nicht zum Verschwinden. Erzählung und Ritus sind nicht Demonstration eines Satzes; sie stellen vielmehr einen im Satz nicht fassbaren Übergang dar. Der Übergang geht durch einen Abgrund, ist also nicht gegründet, ist weder allgemein noch notwendig, sondern stets riskant, prekär und kontingent. Der Übergang selbst ist widersprüchlich.

Machte in der Erzählung wie im Ritus Gott den Widerspruch in der widersprüchlichen Situation stark, so käme er in dieser Situation unweigerlich selbst in den Widerspruch. Gott würde in der widersprüchlichen Situation zum Widerspruch. Warum nahm Gott Kains Opfer nicht an? Warum ließ Er die Kabinentür so verschlossen bleiben, dass keine Intervention mehr möglich wurde? Warum konnte das Flugzeug so zielgenau fliegen, dass kein Ausweg mehr bestand? Dies sind nicht distanzierende Fragen der Theodizee, sondern Ausdruck dichter Wahrnehmung der widersprechenden Nähe Gottes: „Ist auch ein Unglück in der Stadt, dass der Herr nicht tue?“ (Amos 3,6). Der gemeinsame Tod geriete zum Ausdruck der Widersprüchlichkeit Gottes, seiner Widerständigkeit, ja: der Widerlichkeit Gottes. In der tödlichen Kommunion von Täter und Opfer wäre Gott gegenwärtig wie in der ebenfalls leiblichen Kommunion des Abendmahles, nur jetzt nicht für uns, sondern wider einige, wider viele von uns, wider uns. Der ferne, fremde Gott käme in dieser Situation ganz nah, zu nahe. Gottes Nähe wäre der Tod der Menschen. Eine schwarze Epiphanie, die ausnahmslos niemand überlebte, käme zur Darstellung.

Die erlebte Übermacht der Situation und ihres Widerspruchs stattdessen auf menschliches Versagen, auf mangelnde Betreuung des Copiloten, auf zu verbesserndes Sicherheitsmanagement der Kabinentür schieben zu wollen, wäre demgegenüber ein grotesker und zynischer Versuch der Normalisierung, der Aufhebung von Wahrnehmung zugunsten besseren Wissens. Die Situation öffnet einen gähnenden Abgrund, und die Seelsorge nivelliert ihn nicht mit Gründen, mit Grundsätzen und deren Ableitungen. Sie versteht die Situation auch nicht als fehlerhaftes Ist, das auf ein vorgesehtes Soll hin aufzuheben wäre. Seelsorge ist nicht zukunftsorientiert, geht über die gegebene Situation nicht hinaus.

Für die Seelsorge ist die Situation kein Fall einer Regel, sondern Wirklichkeit einer Erzählung. Ohne Erzählung bliebe die Wirklichkeit unterkomplex dargestellt; sie würde auf Werte und Normen reduziert. Die Erzählung, der Ritus beginnt mit der Wahrnehmung und Darstellung der Situation eines Widerspruchs. Sie schließen mit der Darstellung nicht einer neuen, sondern der spezifisch gewandelt gegebenen Situation: Der Widerspruch ist nicht beseitigt, sondern umgekehrt. Die Inversion des für alle Seiten tödlichen Widerspruchs ist das Spezifikum von narrativer und ritueller Darstellung, die jedes begründete Reglement, jede moralische Verallgemeinerung und jede verbessernde Projektion weit hinter sich lässt.

Die Inversion – ritualtheoretisch Limitation oder Communitas – geschieht im Nukleus, nicht am Rand der Situation. Gott wird gewandelt. Im Gericht der verhängten Bodenlosigkeit unsteter Flüchtigkeit, die ihn seinem Bruder Abel, zu Deutsch „Hauch“, gleichmacht, zitiert Kain das Angesicht Gottes (1. Mose 4,12.14). Kains Gesicht fordert auf, zu sehen, bittet, nicht zu verletzen, und droht, wie sein Bruder als Schrei der Erde in den Himmel zu dringen. Das Gesicht nimmt gefangen. Und was tut Gott? Gott wendet sein Angesicht dem verurteilten Kain zu und spricht: „Nein!“ (1. Mose 4,15). Gott widerspricht seinem eigenen Widerspruch. Das ist die Inversion, den die Erzählung darstellt. Gott schickt den Kain von seinem Angesicht fort, aber Kain trägt das Zeichen, das ihn Gott angesehen hat (1. Mose 4,15 f.). In der unsteten Flucht bildet sich nun eine Gemeinschaft mit dem flüchtigen Bruder im Zeichen des umgekehrten Widerspruchs Gottes als Raum des Lebens. Die widersprüchliche Gemeinschaft von Opfer und Täter wird umgekehrt zur lebendigen, erzählbaren und erinnerungswerten Gemeinschaft der flüchtigen Brüder, die



angehört und angesehen sind vor dem Gott, der darüber selbst in den Widerspruch gerät. Der widersprüchlich aussehende Gott gibt den widersprüchlichen Brüdern ihr Ansehen. Ebenbildlichkeit wird zur kontingenten Gabe und ist nicht unbedingte Voraussetzung. Kains Bitte wird für die Ebenbildlichkeit tragend. Gebet ist niemals Demonstration eines Grundsatzes.

Christus betet am Kreuz. Mit Psalm 22 ruft der Gekreuzigte mitten im Gericht, nun nicht flüchtiger, sondern fixierter Bodenlosigkeit den ihn tödlich verlassenden Gott als seinen Gott an; und was tut Gott? Gott spricht: Nein! Die urchristliche Erzählung dazu lautet: Wir „glauben an den, der unseren Herrn Jesus auferweckt hat von den Toten“ (Röm 4,24). Mit seinem gekreuzigten Leib stellt Christus den widerstehenden Gott dar und wandelt ihn an seinem Leibe zu dem den Widerspruch leidenden und umkehrenden Gott.

Nach diesen Erzählungen wäre Menschenwürde im Unterschied zur neuzeitlichen Fundierung weder als Recht noch als Eigenschaft zu bestimmen, sondern als ein Blick im Widerspruch, als Blickkreuzung. Die Ebenbildlichkeit des Menschen zu Gott läge im Widerspruch und seiner Inversion und wäre darum stets prekär. Nicht Grundsatz, sondern Gabe wäre die Menschenwürde, deren Gebung nie notwendig wird, sondern stets auf dem Spiel steht. Menschenwürde wäre ein Augenblick. Ich habe Würde nicht als Besitz, weder als Recht noch als Eigenschaft, sondern erhalte sie immer nur als Gabe. Der andere, der mein Gesicht ansieht, gibt mir meine Würde. Mein Gesicht zeigt meine Angewiesenheit auf das Ansehen des anderen. Mein mir unsichtbares Gesicht zeigt dem anderen, dass ich nicht selbstbestimmt bin. Menschenwürde schafft nicht Souveränität, sondern zeigt und drückt Abhängigkeit aus. Menschenwürdig ist die Bitte des Gesichtes.

Die widersprüchliche Abhängigkeit des Menschen mit seinem Gesicht nehmen Erzählung und Ritus auf. Sie inszenieren die Frage und Bitte, ob sich der spezifisch Andere des Mörders, also eines der Opfer, findet, das dem Täter im Widerspruch Ansehen schenkte. Dies wäre eine Bitte im Ritus und ein Motiv der Erzählung, aber keine Ableitung moralischer Notwendigkeit. Ob sich ein Opfer findet, das im Schreien zum Himmel um das Ansehen seiner Person bittet, die genau dort ist, wo der andere, der Mörder, auch ist, so dass der Himmel den Blick auch zu ihm wenden muss? Das Kyrieelleison wäre nicht Design, wäre nicht getragen vom Grundsatz der Menschenwürde, sondern tragend. Die Bitte des Opfers, das Kyrieelleison bildete das ungegründete Zwischenstück, die prekäre Brücke über den gähnenden Abgrund, welche die Erzählung und der Ritus bauten. Es wäre die Bitte, die von Erzählung und Ritus in die Situation als bange Frage ein- und laut vorgebracht würde, ob das Kreuz Christi so tief ins Massengrab reichte, ob der Gekreuzigte dort seine Gottverlassenheit mit der des Mörders teilte, ob Christus am Ort dieser gemeinsamen und geteilten Gottverlassenheit Gott herbeirief, so dass Gott vom Himmel den Gekreuzigten in seiner gottverlassenen Gesellschaft anschauen, ihm himmlisches Ansehen gäbe und mit dem Gekreuzigten auch die auferwecken müsste, mit denen er den Ort teilte.

Über das Kippbild des Kruzifixus der Situation des Widerspruchs und der Situation des gewendeten Widerspruchs kommt die Seelsorge nicht hinaus. Dazwischen liegt das Wunder der Erzählung, die nichts herleiten und erklären kann, die Communitas des Ritus, der nichts verursachen und bezwecken kann. Die Bitte des Opfers, das gebeten und bitten würde, das Kyrieelleison brächten Ritus und Erzählung als tragenden Teil zwischenein. Ebenbildlichkeit Gottes wäre nicht Ausgangspunkt, sondern die Inversion des widersprüchlichen Ausgangspunktes, wäre Gabe und nicht Grundsatz. Das Gebet wäre in Erzählung und Ritus Bitte um Gabe und nicht Demonstration von Voraussetzungen.

Glück und Heil, Versöhnung und neuer Leib, Gemeinschaft und Liebe werden in der Seelsorge nicht als Soll-her, sondern in der gegebenen Situation des Widerspruchs dargestellt. Sollte diese Weise seelsorgerlicher Wahrnehmung und Erzählung widersprüchlicher Gegebenheit in der Ethik relevant werden, müsste diese sich in den Widerspruch der Moral, ihrer Entdifferenzierung in Unbedingtheit, Universalität und Allgemeinheit, begeben. Widersprüchlichkeit liegt nicht im Thema Ethik und Seelsorge, sondern ist das Feld, das sich mit diesem Thema ausspannt. Der Widerspruch, die Differenz wird auf allen Ebenen stark gemacht. Das Symposium hat eben dies – mit Gewinn – erlebt.

3. Der mimetische Widerspruch der Seelsorge

Der so reflektierte Gewinn ließe sich systematisch wie folgt für Ethik wie für die Seelsorge thesaurieren. Seelsorge ist die Sorge um die Seele. Mit dieser einfachen Explikation des Kompositums Seelsorge ist bereits Wichtiges ausgeschlossen. Der Seelsorge ist nicht die Sorge um die Verbesserung der Welt aufgetragen. Die Moral, politisch

korrekt auf Allgemeinheit und Gleichheit hin nach Pflicht zu handeln, gilt für die Seelsorge nicht. Die Sorge um die Seele handelt prinzipiell selektiv auf den Aufruf des anderen hin, stets unter eigener Beteiligung und so in situativer Neigung. Seelsorge hat es eben nicht mit der Welt oder Allgemeinheit zu tun, sondern mit dem im Gegenüber notwendig exklusiven Individuum, das zur Sorge seiner Seele Anlass gibt.

Nach Aristoteles ist die Seele die Lebendigkeit des Leibes. Was Seele ist, kann also nicht jenseits des Leibes ausgemacht werden. Die *energeia* des Leibes besteht in seiner Selbstbewegung, die sich in Ernährung und Wachstum, in Wahrnehmung und Denken, in Fortbewegung und Fortpflanzung auswirkt. Dass er wie ein Körper bewegt werden kann, macht noch nicht die Lebendigkeit des Leibes aus. Der Mechanismus, die verobjektivierte, von der Selbstbeweglichkeit abstrahierte Bewegung ist prinzipiell seelenlos. Die Seelsorge behandelt keine Körper, verbessert keine Verhältnisse, bewegt keine politischen oder bürokratischen Mächte, sondern sorgt sich im Gegenüber um die Selbstbewegung des anderen.

So wenig die Selbstbewegung im verobjektivierbaren Mechanismus von Kausalität und Funktionalität besteht, so wenig macht sie Freiheit und Spontanität des Subjektes aus. Selbstbewegung ist nicht Selbstbestimmung. Weil der Leib nicht unabhängig für sich, sondern situiert im Anderen seiner selbst ist, fängt die Selbstbewegung nicht mit sich selbst an, sondern nimmt etwas auf und führt es auf ihre ureigene Weise aus. Selbstbewegung ist mimetisch.

Solche Mimesis wäre sprachlich im Medium auszusagen. Das Aktivum reicht nicht hin. „Ich werde traurig“, wäre zu kurz gegriffen; denn was tue ich, um traurig zu werden? Das Passiv wäre gleichermaßen, nur umgekehrt, zu kurz; denn ich bin doch dabei und beteiligt, wenn ich traurig werde. Medial ausgedrückt hieße der Satz korrekt: „Es geschieht mir, dass ich traurig werde.“

Mimetisch nehme ich etwas anderes als mich auf und stelle es in dieser aufnehmenden Selbstbewegung an mir selbst dar. Die Mimesis stellt etwas anderes als das Selbst dar. In diesem Satz ist die Konjunktion „als“ doppelt zu verstehen. Attributiv zeigt sie den Gegensatz, prädikativ die Deckung von anderem und selbst. Die signifikative Differenz von etwas als etwas ist nicht tautologisch und lässt keine ausschließende Identität zu. Das andere ist ein Anderes des Selbst und ist zugleich das Selbst. In der mimetischen Darstellung des Anderen ist die Bewegung des Leibes ganz bei sich selbst. Die mimetische Selbstbewegung ist der Ort des Anderen bei mir, außer welchem Ort ich selbst keinen anderen Ort des Lebens habe. Die Seele ist dieser einzige Ort meines Lebens, der Ort der Selbstbewegung, die zugleich Darstellung eines Anderen ist. Der Leib ist Ort der Seele, und die Seele ist die Lebendigkeit des Leibes. Die Seele hat daher kein Leid, sondern wird zum Leid. Im Leib wird das Andere zum Selbst. Die Seele als Lebendigkeit des Leibes wird zur Darstellung dieses Anderen. Die neutestamentlichen Heilungsgeschichten, in denen von Besessenheit die Rede ist, könnten hier manches besser verstehen lassen. Die Seele hat kein Leid, sondern wird zum Leid; sie hat keinen Verlust, sondern ist verloren; sie hat keine Krankheit, sondern ist krank; sie hat keine Schuld, sondern wird zur Schuld.

Wenn der beseelte Leib leidet, krank ist, verloren geht, dann ist keine instrumentelle Abhilfe möglich, weil solche objektivierende Maßnahme ebengerade die Seele, die den Anlass zur Sorge gibt, ausklammert. Seelsorge ist keine soziale, medizinische oder diakonische, ja noch nicht einmal therapeutische Maßnahme. Nicht wirksame Maßnahmen, sondern wahrnehmbare Darstellung ist die Weise, für die Seele zu sorgen. Heil und Glück, Friede und Freude werden nicht für oder von dem Seelsorgefall hergestellt, sondern im mimetischen Miteinander dargestellt. Solche Darstellung geschieht, indem in die von einem anderen ausgelöste und dieses Andere im Selbst darstellende Selbstbewegung ein weiteres hinzukommt. Mit diesem weiteren anderen wird die belastende Situation nicht minimiert, sondern umstrukturiert.

Drei Möglichkeiten für diese erweiternde Darstellung eines anderen zu dem bereits selbstdargestellten Anderen bestehen. Zunächst könnte das eingebrachte Andere in der Zerstreung liegen mit der Folge verstärkte Wiederkehr des Verdrängten. Dann könnte es im Kommentar, in der Erklärung des Anderen liegen, um so die Entfremdung zu entfremden, das Leid und die Krankheit zu normalisieren. Dem religiösen Implikat der Seelsorge angemessen ist jedoch erst die dritte Weise, indem das ganz Andere, Gott, eingebracht wird. Das Andere, das die Seele mimetisch darstellt, bekommt mit Gott eine weitere Andersheit, aber nicht im Sinne einer Ablenkung oder Erklärung. Vielmehr wird das die Seele bedrängende Andere als Gott, als unwiderstehliche und höchst gegenwärtige Übermacht identifiziert.

Wie aber kann solche Identifikation geschehen, wie kann es vonstattengehen, Gott in die Situation einzubringen? –



Die evangelische Antwort heißt: sola scriptura, allein durch die Heilige Schrift. Die Bibel erzählt fast auf jeder Seite nicht nur von Gott, sondern von Gott so, dass er sich selbst unterscheidet, dass er sich wandelt, dass er selber leidet. Mit der Heiligen Schrift kommt Gott als Christus zur Sprache. Der Seelsorger muss bibelkundig sein, um situationsgerecht das passende Wort einzubringen, das das in der Selbstbewegung dargestellte Andere als göttliche Übermacht feststellt und zugleich eben diese konkrete Übermacht in göttliche Sympathie, in Mitleiden und Zuwendung Gottes wandelt. Seelsorge verändert nicht den Menschen, sondern wandelt Gott in der Situation, in der die Seele zur Sorge Anlass gibt.

Der Auftrag und die Fähigkeit dazu kommen nicht aus der moralischen Pflicht, unbedingt zu helfen, auch nicht vom Klienten als Komplementär professioneller Dienstleistung. Auftrag und Fähigkeit der Seelsorge gibt allein Christus, womit wir wieder beim evangelischen Bekenntnis wären: solus Christus. Gott in seiner Übermacht zu stellen, ihn als solchen mit sich selbst darzustellen und ihn in eben dieser Darstellung zu wandeln, das ergibt das Bild des Kruzifixus. Die Seelsorge zeigt in der Situation der sorgemachenden Seele mimetisch den Kruzifixus, zeigt die gegebene Situation als die seine und nennt mit einem Wort Heiliger Schrift seinen Namen. Mit solcher Beauftragung und Begabung schließt das Evangelium: „in meinem Namen werden sie Teufel austreiben und in neuen Zungen reden“ (Mk 16,17).



HINWEISE

Inja Inderst M.A.: Die Wiederentdeckung der Seelsorge für die theologische Ethik

LITERATURHINWEISE

BAYER, Oswald: Aus Glauben leben. Über Rechtfertigung und Heiligung. Stuttgart 1984.

CHARBONNIER, Ralph: Behandlungsentscheidungen als Kasus der Krankenhausseelsorge. – In: WzM 59 (2007), S. 520-532.

EBERHARDT, Hermann: Pastorale Ethik. Praktische Seel-Sorge-Theologie II. Bielefeld 1999.

FISCHER, Johannes: Ethische Dimension der Spitalseelsorge. – In: WzM 58 (2006), S. 207-224.

FISCHER, Johannes: Kognitivismus ohne Realismus. Eine philosophisch-theologische Kritik am moralischen Realismus. – In: Moralischer Realismus. Theologische Beiträge zu einer philosophischen Debatte. Hrsg. von Johannes Fischer/ Stefan Grotefeld/ Peter Schaber. Stuttgart 2004, S. 53-86.

FISCHER, Johannes: Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung. Stuttgart 2002.

HAKER, Hille u. a.: Perspektiven der Medizinethik in der Klinikseelsorge. Medizinethik in der Klinikseelsorge 2. Berlin 2009.

HERBST, Michael: beziehungsweise. Grundlagen und Praxisfelder evangelischer Seelsorge. Neukirchen-Vluyn 2012.

HERMS, Eilert: Die ethische Struktur der Seelsorge. – In: PTh 80 (1991), S. 40-62.

HERMS, Eilert: Was heißt „theologische Kompetenz“? – In: Theorie für die Praxis – Beiträge zur Theologie. München 1982, S. 35-50.

KÖRTNER, Ulrich H. J.: Ist die Moral das Ende der Seelsorge oder ist die Seelsorge am Ende Moral? – In: WzM 58 (2006), S. 225-245.

KÖRTNER, Ulrich H. J.: Medizinethische Probleme in der Seelsorge. Ein Workshop. – In: Zukunftsperspektiven für Seelsorge und Beratung. Hrsg. von Christoph Schneider-Harpprecht. Neukirchen-Vluyn 2000, S. 105-113.

KÖRTNER, Ulrich H. J.: Seelsorge und Ethik. Zur ethischen Dimension seelsorgerlichen Handelns. – In: Zukunftsperspektiven für Seelsorge und Beratung. Hrsg. von Christoph Schneider-Harpprecht. Neukirchen-Vluyn 2000, S. 87-104.

KÖRTNER, Ulrich H. J.: Sündenvergebung und Schuldübernahme in der Seelsorge. – In: WzM 58 (2006), S. 259-269.

KLESSMANN, Michael: Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens. Ein Lehrbuch. Neukirchen 04/2012.

KUNZ, Ralph/ NEUGEBAUER, Matthias: Ethische Seelsorge und Orientierungsvielfalt. Die Herausforderungen für die kirchliche Seelsorge durch ethischen Relativismus und Wertpluralismus – Systematische und pastoraltheologische Erwägungen. – In: WzM 58 (2006), S. 246-258.

LANGE, Dietz: Evangelische Seelsorge in ethischen Konfliktsituationen. – In: PTh 80 (1991), S. 62-77.

MOOS, Thorsten u. a.: Ethik in der Klinikseelsorge. Empirie, Theologie, Ausbildung. Göttingen 2016 (=Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 84).

MÖSLI, Pascal u. a.: „Aus alt mach neu“ – Zur zukünftigen Zusammenarbeit zwischen Seelsorge und Ethik im Spitalkontext. Bioethica Forum 3 (2010), S. 21 f.

MÜLLER, Hans Martin: Das Ethos im seelsorgerlichen Handeln. – In: PTh 80 (1991), S. 3-16.

NAUER, Doris: Seelsorge. Sorge um die Seele. Stuttgart 03/2014.

NAUER, Doris: Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium. Stuttgart 2001 (=PThe 55).



- RENDTORFF, Trutz: Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie. Stuttgart/Berlin 1980 (= ThW 13).
- ROSER, Traugott: Ethik in der Krankenhauseelsorge. Neue Herausforderungen der Seelsorgelehre. – In: Grenzen überschreiten. (FS T. Rendtorff). Hrsg. von Roger Busch/Nikolaus Knoepfler. München 2001, S. 77-89.
- ROSER, Traugott/WASNER, Maria: Multiperspektivisch denken und lehren. Die Beteiligung der Seelsorge an der Ausbildung ethischer Kompetenz an einem Universitätsklinikum – ein Erfahrungsbericht. – In: WzM 59 (2007), S. 533-550.
- ROSER, Traugott: Spiritual Care. Ethische, organisationale und spirituelle Aspekte der Krankenhauseelsorge. Ein praktisch-theologischer Zugang. Stuttgart 2007 (= Münchener Reihe Palliative Care. Palliativmedizin – Palliativpflege – Hospizarbeit 3).
- ROTH, Michael: Die Seelsorge als Dimension der Ethik. – In: PTh 92 (2003), S. 319-333.
- SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph: Ethisch-moralische Kompetenz in der Seelsorge. – In: Psychosoziale Dienste und Seelsorge im Krankenhaus. Eine neue Perspektive der Alltagsethik. Hrsg. von Christoph Schneider-Harpprecht/Sabine Allwin. Göttingen 2005. S. 150-201.
- SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph: Thesen zur Ethikberatung im Alltag der Seelsorge. – In: WzM 58 (2006), S. 283-286.
- SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph: Was kann die Ethik von der Seelsorge lernen? – In: WzM 58 (2006), S. 270-282.
- STOLLBERG, DIETRICH: Lebensgestaltung. – In: EKL (1991), S. 51-54.
- STOLLBERG, DIETRICH: Schweigen lernen. Zu Seelsorge und Ethik. – In: Theologisches geschenkt. Festschrift für Manfred Josuttis. Hrsg. von Christoph Bizer/ Jochen Cornelius-Bundschuh/ Hans-Martin Gutmann. Bovenden 1996, S. 366-373.
- STOLLBERG, DIETRICH: Zum Problem der Schuld aus pastoralpsychologischer Sicht. – In: US 46 (1991), S. 200-207.
- STOLLBERG, DIETRICH: Vorbildlich und glaubwürdig? – In: DtPFrbI 86 (1986), S. 376-380.
- STURM, Wilfried: „Was soll man da in Gottes Namen sagen?“ Der seelsorgerliche Umgang mit ethischen Konfliktsituationen im Bereich der Neonatologie und seine Bedeutung für das Verhältnis von Seelsorge und Ethik. Göttingen 2015 (= APTLH 82).
- VANDERHAEGEN, Bert: Klinische Ethik und pastorale Seelsorge. Gemeinsamkeiten und Unterschiede vom Standpunkt der pastoralen Seelsorge. – In: Ethikconsultation heute – vom Modell zur Praxis. Hrsg. von Ralf Stutzki u.a. Münster 2011, S. 361-372.
- WINKLER, Klaus: Zum Umgang mit Normen in der Seelsorge. – In: PTh 80 (1991), S. 26-39.
- WINKLER, Klaus: Seelsorge. Berlin 02/2000.
- WINTZER, Friedrich: Seelsorge zwischen Vergewisserung und Wegorientierung. PTh 80 (1991), S. 17-26.
- ZIEMER, Jürgen: Ethische Orientierung als seelsorgerliche Aufgabe. – In: WzM 45 (1993), S. 388-398.
- ZIEMER, Jürgen: Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis. Göttingen 03/2000 (= UTB 2147).
-



Pastor Florian-Sebastian Ehler: Krankenhausseelsorge und Ethik

WEITERFÜHRENDE LITERATUR:

Ethik und Realität. Pastoralpsychologische Aspekte zur Ethikberatung, in: Wege zum Menschen, 65. Jg. (2013), S. 433-446.

Wenn Menschen nicht mehr leben wollen. Sterbewünsche als ethische Herausforderung, in: Wege zum Menschen 66. Jg.(2014), S. 543-559.

Ethische Räume. Pastoralpsychologische Erkundungen im Grenzgebiet von Ethik und Seelsorge, in: Wege zum Menschen 67. Jg.(2015), S. 433-450.

Stephan Grätzel: Ethik und Seelsorge Verzeihung und Versöhnung aus Sicht der Praktischen Philosophie

WEITERE AUSFÜHRUNGEN:

Stephan Grätzel: Versöhnung; Die Macht der Sprache (ab Herbst 2016 im Herder Verlag Freiburg).

Nico Liebe: Ethik und Psychotherapie

QUELLEN:

GRAWE, K./DONATI, R./BERNAUER, F. (1994): Psychotherapie im Wandel. Von der Konfession zur Profession, Hogrefe-Verlag, Göttingen.

JOYCE, A. S./PIPER, W. E./OGRODNICZUK, J. S. (2007). Therapeutic alliance and cohesion variables as predictors of outcome in short-term group psychotherapy. *International Journal of Group Psychotherapy*, 57(3), S. 269-296.

MEYER, B./PILKONIS, P. A./KRUPNICK, J. L./EGAN, M. K./SIMMENS, S. J./SOTSKY, S. M. (2002). Treatment expectancies, patient alliance and outcome: Further analyses from the National Institute of Mental Health Treatment of Depression Collaborative Research Program. *Journal of consulting and clinical psychology*, 70(4), S. 1051.



AUTORENVERZEICHNIS

- Dr. med. Reinhold Ahr, Pfarrer in Speyer
- Dr. theol. Michael Arnemann, Pastoralreferent und Diözesanbeauftragter für die Polizeiseelsorge im Bistum Münster
- Gerhard Ding, Dekan für die evangelische Seelsorge im Justizvollzug in Baden-Württemberg
- Florian-Sebastian Ehlert, Pastor und ev. Krankenhauseelsorger im Krankenhaus Reinbek St. Adolfstift, Lehrsupervisor in der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie DGfP, Sektion Tiefenpsychologie
- Inja Inderst M.A., Doktorandin/Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Systematische Theologie und Sozialethik an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz
- Dr. phil. Stephan Grätzel, Universitätsprofessor für Praktische Philosophie an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz
- Dr. theol. Mareile Lasogga, Direktorin am Konfessionskundlichen Institut Bensheim
- Dr. phil. Nico Liebe, psychologischer Mitarbeiter der psychosomatischen Abteilung in der Klinik für medizinische Rehabilitation „Klinik Reinhardsquelle Bad Wildungen-Reinhardshausen“
- Urs Mundt, Theologe
- Dr. theol. Uwe Rieske, Landespfarrer für Notfallseelsorge der Evangelischen Kirche im Rheinland
- Dr. theol. Michael Roth, Professor am Lehrstuhl für Systematische Theologie und Sozialethik an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz
- Dr. theol. Timo G. Schmidt, Pfarrer in Lauterecken
- Dr. phil. Michael Utsch, EZW-Referat Psychologische Aspekte neuer Religiosität, Krankheit und Heilung, Lebenshilfemarkt, Sondergemeinschaften
- Dr. theol. Stephan Weyer-Menkhoff, Professur für Praktische Theologie an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz



VELKD-Broschüre für Eltern, die ihr Kind verloren haben

„Gute Hoffnung – jähes Ende“ überarbeitet und neu gestaltet wieder lieferbar



Die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) hat die Publikation „Gute Hoffnung – jähes Ende“ neu aufgelegt. Sie wurde von Mitgliedern des Fachkonvents der Seelsorgerinnen und Seelsorger in Kinderkliniken und auf Kinderstationen im Bereich der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) erarbeitet.

Die 94-seitige Broschüre wendet sich an Eltern, die ihr Baby verloren haben, und deren Angehörige sowie alle, die sie begleiten. Erstmals 1996 erschienen, hat „Gute Hoffnung – jähes Ende“ seither einen festen Platz in der seelsorgerlichen Begleitung der Betroffenen. Nun liegt die Handreichung in 11. Auflage vor – völlig neu gestaltet und inhaltlich überarbeitet. So wurden insbesondere die weiterführenden Hinweise auf Hilfsangebote sowie die juristischen und medizinischen Informationen aktualisiert.

„Wir verzeichnen über die Jahre eine kontinuierliche Nachfrage nach der Publikation“, erläutert Oberkirchenrat Dr. Georg Raatz, der zuständige Seelsorge-Referent im Amt der VELKD. Bis heute sind knapp 70.000 Exemplare ausgeliefert worden. Neben betroffenen Eltern bestellen vor allem Gemeinde- sowie Klinikseelsorgerinnen und -seelsorger das Heft. Der Ratgeber bietet den Betroffenen u. a. unterstützende Texte, Begleitung auf dem Trauerweg, aber auch liturgische Texte zur Bestattung sowie Informationen zu weiterführender Literatur.

PUBLIKATIONEN

„Gute Hoffnung – jähes Ende. Eine Hilfe für Eltern, die ihr Baby verloren haben, und alle, die sie unterstützen“, ISBN: 978-3-943201-14-7, 11. Auflage, Hannover, 2016, kann im Amt der VELKD, Herrenhäuser Str. 12, 30419 Hannover, Tel.: 0511/27 96 491,

E-Mail: versand@velkd.de

gegen eine Schutzgebühr von 2,00 Euro pro Exemplar (zzgl. Versandkosten) bestellt werden.



„Lust & Last der späten Jahre“

VELKD-Publikation über „Lebenskunst im Angesicht des Alters“ erschienen



Der demografische Wandel ist längst Realität: In den vergangenen 150 Jahren hat sich die durchschnittliche Lebenserwartung in Deutschland mehr als verdoppelt. Bereits heute ist etwa jeder Fünfte älter als 65 Jahre. Zur Mitte des Jahrhunderts ist zu erwarten, dass es jeder Dritte sein wird, stellt das Bundesinstitut für Bevölkerungsforschung fest.

Auswirkungen dieser historisch einzigartigen Entwicklung auf unser soziales und kulturelles Leben, aber auch auf die Lebensumstände jeder und jedes Einzelnen sind schon jetzt sichtbar: Noch nie zuvor waren die Grenzen zwischen jung und alt so fließend. Noch nie zuvor waren so viele Menschen fortgeschrittenen

Alters in vergleichbarer Weise gesund, aktiv und sozial abgesichert. Dem steht die steigende Zahl an pflegebedürftigen Menschen gegenüber.

Unter dem Titel „Lust & Last der späten Jahre“ legt die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) jetzt eine Publikation vor, die die Herausforderungen und Chancen dieser gesamtgesellschaftlichen „Pioniersituation“ aus christlicher Perspektive in den Blick nimmt. Das Lesebuch, dessen Fokus auf den so genannten „Best Ager“ liegt, will „Denkanstöße und praktische Hinweise geben, die verschiedenen Aspekte des Alters wahrzunehmen und sich ihnen zu stellen“, so die Autoren um die Münchner Regionalbischöfin Susanne Breit-Keßler. Als Vorsitzende des VELKD-Seelsorgeausschusses hat sie den Band mit herausgegeben.

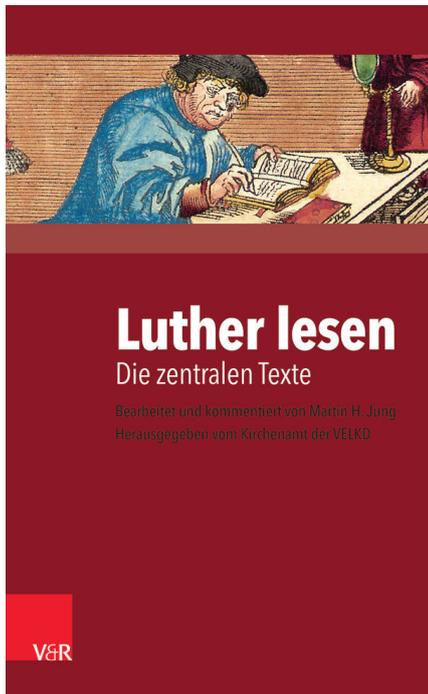
Publikationen

„Lust & Last der späten Jahre - Lebenskunst im Angesicht des Alters“, Susanne Breit-Keßler, Kerstin Lammer und Georg Raatz (Hrsg.), Gütersloher Verlagshaus, 2016, ISBN 978-3-579-06204-4, 168 Seiten, 12,99 Euro. Die Publikation ist ausschließlich über den Buchhandel oder direkt beim Verlag erhältlich.



Alle wollen „Luther lesen“

Auflage der neuen VELKD-Publikation jetzt bei über 6.000 Exemplaren



Die Publikation enthält neben den klassischen Texten wie den „95 Thesen“ und der „Freiheitschrift“ auch kontrovers diskutierte wie die so genannten „Judenchriften“ Luthers. Konzept des Buches ist es, „alle Facetten von Luther zur Sprache kommen zu lassen, also auch seine Schattenseiten“, so Professor Dr. Martin H. Jung (Osnabrück), der Auswahl und Bearbeitung der Texte übernahm und diese in den jeweiligen historischen Kontext einordnete.

Das Buch eignet sich gleichermaßen für die Arbeit mit Konfirmanden und Jugendlichen, den Religionsunterricht und die Erwachsenenbildung wie auch für die private Lektüre.

Aufgrund der großen Nachfrage ist die Publikation „Luther lesen“ der VELKD bereits nachgedruckt. Nachdem die Startauflage der Ende April 2016 erschienenen „Sammlung zentraler Luthertexte“ restlos vergriffen war, stehen aktuell weitere 5.000 Exemplare zur Verfügung.

Um im Vorfeld des Reformationsjubiläums einen möglichst breiten Zugang zu Luthers Werk zu ermöglichen, räumt der Verlag beträchtliche Rabatte für Sammelbestellungen ein.

Publikationen

„Luther lesen. Die zentralen Texte“, bearbeitet u. kommentiert von Martin H. Jung, Vandenhoeck & Rupprecht, 2016, ISBN 978-3-525-69003-1, gebunden, 213 Seiten, 13,00 Euro. Die Publikation ist über den Buchhandel oder direkt beim Verlag www.v-r.de/de/luther_lesen/t-1/1010767/ erhältlich.

Mehr Informationen zur Publikation und den Rabatten, insbesondere für Kirchengemeinden und kirchliche Einrichtungen, unter www.velkd.de/luther-lesen oder auf diesem Flyer.

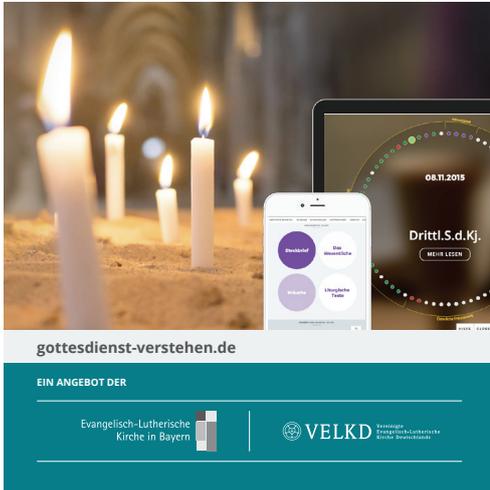
Mengenpreise:

- ab 15 Expl.: € 12,-
- ab 50 Expl.: € 11,-
- ab 100 Expl.: € 10,-
- ab 250 Expl.: € 8,50

Dem Geheimnis der Feiertage auf der Spur

Kein Tag wie jeder andere.

Dem Geheimnis der Feiertage auf der Spur.



Welcher Feiertag ist am kommenden Sonntag? Wie lautet der Wochenspruch und welcher Predigttext erwartet mich? Wann ist der nächste hohe Festtag? Auf diese und andere Fragen gibt der neue Liturgische Kalender der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (ELKB) und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) Auskunft.

Das Angebot eignet sich sowohl für den liturgisch interessierten Laien als auch für den haupt- und ehrenamtlichen Anwender in der Gemeinde.

Im Netz ist er unter zwei Adressen zu finden: www.gottesdienst-verstehen.de und www.kirchenjahr-evangelisch.de.

Der Kalender bietet einen umfassenden Überblick über alle relevanten Feiertage des evangelischen Kirchenjahres. Für die Feiertage sind Lesungstexte, Wochenlieder zum Anhören, Psalmen, Predigttexte und das vorgelesene Evangelium verfügbar. Sonntage mit ähnlicher Themensetzung lassen sich schnell finden. Zusätzlich ist eine Vorschau über das Datum sämtlicher Feiertage bis 2020 möglich. Wer möchte, kann den Kalender über eine interaktive Schaltfläche (Widget) in seine Internetpräsenz einbinden.

Hinweise



Impressum

Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD)
Amt der VELKD
Pressestelle
Herrenhäuser Straße 12
30419 Hannover

Tel.: +49 511 2796-532
E-Mail: texte-vi@velkd.de

Online-Publikation
Redaktion: Gundolf Holfert, Dörte Rautmann
Layout: noémia hopfenbach • mediendesign

ISSN 2190-7625
© 2016 VELKD

In kleiner Auflage gedruckt in der Druckerei der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)