
»Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch«

Gottesdienst als Seelsorge

Frank Woggon

1. Einleitung

Die Frage nach der Erneuerung des Gottesdienstes steht auf der Tagesordnung vieler Gemeinden und Kirchenleitungen. Im Bemühen um Antworten werden kreative Programme entworfen, und man experimentiert mit alternativen Gottesdienstformen – von Techno-Messe bis Haustiersegnung vor laufenden Fernsehkameras. »Liturgie« mag da zur »Liturgie« werden, wo Lebendigkeit mit Leben verwechselt wird. Die folgenden Überlegungen wollen kein weiteres Programm erstellen, wohl aber einen bescheidenen und (selbst)kritischen Beitrag zur Fragestellung hinsichtlich einer Erneuerung des Gottesdienstes als dem »Weg in das Leben«¹ leisten. »Liturgie« wird, der ursprünglich politisch-profanen Bedeutung des griechischen Begriffs *leitourgia* folgend, dabei nicht als »Dienst des Volkes«, sondern als »Dienst am Volk« verstanden.² Es soll also nicht um Kreativmodelle gehen, die möglichst viele als »Akteure« am Gottesdienstgeschehen beteiligen, sondern um Aspekte der Fürsorge im Volke Gottes, die Gottesdienstbesucher als Teilnehmer wahrnimmt. Die Kritik hat eine doppelte Stoßrichtung: Sie richtet sich gegen ein Gottesdienstverständnis und eine liturgische Praxis, die zwar die literarischen Dokumente der Bibel zur Grundlage nehmen und kenntnisreich interpretieren, aber den »lebendigen Dokumenten« im Gottesdienst – den Menschen – wenig Aufmerksamkeit zuwenden; sie richtet sich weiterhin gegen ein Seelsorgeverständnis und eine seelsorgerliche Praxis, die zwar psychologisch kompetent geworden sind und sich im interdisziplinären Gespräch artikulieren können, aber den religiösen Grundelementen ihrer Zunft zunehmend weniger Aufmerksamkeit schenken.

¹ So der Titel eines Beitrags zur Diskussion um die Agendenreform in der Evangelischen Kirche von M. Josuttis, *Der Weg ins Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage*, Gütersloh 21993.

² Siehe dazu H. Strathmann / R. Meyer, Art. *λειτουργέω, λειτουργία*, ThWNT IV, 222f. Ich gebrauche den Begriff »Liturgie« nicht in erster Linie in der eingeschränkten Bedeutung eines bestimmten kirchlichen Zeremoniales, sondern in bezug auf das Gottesdienstgeschehen allgemein. Wenn der Begriff eine bestimmte und festgelegte Gottesdienstordnung bezeichnet, so ist dies aus dem Zusammenhang deutlich.

Solch kritische Überlegungen wollen im wahrsten Sinne des Wortes als konstruktiv verstanden werden. Denn Gottesdienst als Seelsorge ist Gemeindeaufbau. Zwar soll diese Aussage nicht exklusiv im Sinne der traditionellen lutherischen Auffassung gedeutet werden, wonach die Christengemeinde nicht erbaut wird, es sei denn im und durch den Gottesdienst; wohl aber soll sie deutlich machen, daß der Aufbau der Gemeinde Jesu Christi jenseits allem statischen und institutionalisierenden Denkens in erster Linie ein seelsorgerlicher Prozeß ist.³ Der Horizont christlicher Seelsorge ist der Aufbau der Gemeinde – des Leibes Christi – in dieser Welt. So hat Wolfgang Trillhaas Seelsorge im Sinne der neutestamentlichen Aussagen über das Wesen der Gemeinde als die »Besorgung des Leibes Christi in seinen Gliedern« bezeichnet.⁴ Trillhaas' Aussage deutet allerdings auch schon auf einen Einwand hin, der gegen die vorliegende Themenstellung, so wie sie in dem Untertitel zur Überschrift angezeigt ist, vorgebracht werden könnte. Denn impliziert wird in seiner Definition, daß Seelsorge sich als individuelle Fürsorge verwirklicht, während sich im Gottesdienst die »Besorgung« des Leibes Christi als Gesamtheit der versammelten Ortsgemeinde vollzieht. Seelsorge und Gottesdienst werden also deutlich unterschieden. So hat auch Dietrich Stollberg festgestellt: »Gottesdienst ist prinzipiell weder Lehre noch Seelsorge, sondern Doxologie.«⁵

Die Überschrift will diesem Einwand begegnen. In diesem fast poetisch klingenden Satz hat der Kirchenvater Irenäus von Lyon meisterhaft Doxologie und Seelsorge miteinander verbunden: *Gloria Dei vivens homo* – im Lob Gottes findet der Mensch zu sich selbst und seiner eigentlichen Bestimmung; in der Verwirklichung seiner Bestimmung als Mensch lobt er den Schöpfer. Doxologie und Seelsorge müssen nicht notwendigerweise als Alternativen angesehen werden. Der Begriff des Gemeindeaufbaus ist die Klammer, die beide Praxisfelder christlichen Handelns miteinander verbindet. Eine zeitgemäße Seelsorge, die – so Helmut Tackes bekannte und m.E. treffende Definition – Glaubenshilfe als Lebenshilfe verwirklicht, wird sich im Sinne der Aussage des Irenäus von Lyon immer auch als Hilfe zum lebendigen Menschsein verstehen, vitalisierend wirken wollen und sich dabei nicht in individueller Beratung oder Kleingruppenarbeit erschöpfen. Sie wird vielmehr den liturgischen Kontext, in dem der christliche Glaube als Religion seinen Ausdruck findet, als Handlungsraum miteinbeziehen müssen.

Im Folgenden soll das Verhältnis von Gottesdienst und Seelsorge näher bestimmt werden und in dem Zusammenhang die seelsorgerliche Di-

³ Vgl. auch R. Strunk, Vertrauen. Grundzüge einer Theologie des Gemeindeaufbaus, Stuttgart 1985, 63ff.

⁴ W. Trillhaas, Der Dienst der Kirche am Menschen, München 1950, 87.

⁵ D. Stollberg, Liturgische Praxis. Kleines evangelisches Zeremoniale, Göttingen 1993, 22.

mension des liturgischen Geschehens in einzelnen Aspekten herausgestellt werden. Dabei geht es um mehr, als lediglich seelsorgerliche oder therapeutische »Funktionen« des Gottesdienstgeschehens zu bestimmen. Ich habe den Begriff der »seelsorgerlichen Funktion« bewußt vermieden, obwohl er in anderen Veröffentlichungen zum Thema durchaus üblich ist. Gottesdienst »funktioniert« m.E. aber nicht, sondern ist Ereignis in der Gegenwart des Geistes Gottes. Seelsorge in der Mitte der Gemeinde Jesu ist kein Mittel zum Zweck neben anderen, sondern ist barmherzige Praxis der Liebe. »Gottesdienst als Seelsorge« ist darum mehr als ein Aspekt liturgischer Praxis. Es geht dabei vielmehr um das Eigentliche einer Definition christlichen Gottesdienstes.

2. Gottesdienst und Seelsorge: *Problematik eines modernen Verhältnisses*

Was haben Gottesdienst und Seelsorge gemeinsam? Eine schnelle Antwort auf diese Frage wird ohne weiteres feststellen können: Beides sind Handlungsfelder kirchlicher Praxis und im engeren Sinn als pastorale⁶ Aufgaben verstanden. Ferner sind beide Bereiche pastoraler Tätigkeit, soweit sie theologisch reflektiert werden, innerhalb der Disziplin der praktischen Theologie angesiedelt. Die Frage, ob und inwieweit sich diese beiden kirchlichen Handlungsfelder überschneiden, ist allerdings schon schwieriger zu beantworten. Zwar gab und gibt es immer wieder Untersuchungen zur seelsorgerlichen Dimension des Predigtgeschehens. Jedoch werden Liturgie und Seelsorge weitgehend getrennt behandelt, sowohl in der praktisch-theologischen Fachdiskussion als auch oft im Selbstverständnis kirchlicher MitarbeiterInnen.⁷ So kann es zum Beispiel durchaus passieren, daß ein Pastor, um enttäuschten Erwartungen vorzubeugen, bei seinem Dienstantritt gegenüber der Gemeinde erklärt, er sei »in erster Linie Prediger und Lehrer und kein Seelsorger«. Solche Abgrenzung geschieht nicht zuletzt aufgrund einer zunehmenden Spezialisierung im Bereich seelsorgerlicher Praxis, die bei manchen kirchlichen MitarbeiterInnen außerhalb weiterbildender Ausbildungsgänge die Frage nach der eigenen seelsorgerlichen Kompetenz für die Gemeinde-seelsorge entstehen läßt.

6 Der Begriff »pastoral« wird hier und an anderen Stellen nicht ausschließlich im engeren Sinn, d.h. im Blick auf ordinierte Amtspersonen, verwandt, sondern wird in erster Linie funktional verstanden.

7 Ich gehe in erster Linie von Erfahrungen und Beobachtungen im Raum der protestantischen Kirchen aus. Die Verbindung von Liturgie und Seelsorge wird in der katholischen Pastoraltheologie scheinbar selbstverständlicher vorausgesetzt bzw. wahrgenommen; vgl. etwa S. Knobloch / H. Haslinger (Hgg.), *Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral*, Mainz 1991.

Am ehesten werden Kasualien als Testfall einer Überschneidung der beiden Handlungsfelder »Gottesdienst« und »Seelsorge« gesehen. In der kirchlichen Kasualpraxis wird das Gottesdienstgeschehen meist bewußt unter – im engeren Sinne – seelsorgerlichen Gesichtspunkten gestaltet. Durch zumeist ritualisierte Formen soll absichtsvoll Hilfe zur Bewältigung und Überbrückung von herausragenden Lebenslagen und Lebens-einschnitten geboten werden. Bei diesen kirchlichen Amtshandlungen wird die Vielschichtigkeit des Gemeindedienstes wie in einem Brennglas gebündelt deutlich. Im Allgemeinen scheint jedoch zu gelten, daß der Gottesdienst viele als Adressaten hat, während Seelsorge die persönliche Zuwendung zum einzelnen Menschen im Aktionsraum der Kirche ist. Gottesdienst vollzieht sich in liturgischen Formen, während sich Seelsorge im freien Gespräch entfaltet. Gottesdienst ist Verkündigung, Seelsorge ist Beratung.

Vielfach wurde die Seelsorge im engeren Sinne dem Gottesdienstgeschehen und seinen Aufgaben untergeordnet. So stellt zum Beispiel Friedrich Schleiermacher an einer Stelle seiner Vorlesungen über die praktische Theologie Seelsorge als einen pastoralen Defizitausgleich in bezug auf Versäumnisse von Geistlichen im Gottesdienst dar:

»Wir gehen von der Voraussetzung aus: jedes Gemeindeglied steht in unmittelbarem Verhältnis zum göttlichen Wort, kann sich aus demselben selber berathen, und kann zu seinem Verständnis des göttlichen Wortes und seiner Subsumtion der einzelnen Fälle unter die in dem göttlichen Wort gegebenen Regeln, Vertrauen haben oder nicht; nimmt es den Geistlichen in Anspruch, so ist es ein Zeichen, daß dies Vertrauen fehlt. Das beweist zunächst, daß die Thätigkeit des Geistlichen im Religionsunterricht und die Erklärung des göttlichen Wortes im öffentlichen Gottesdienst nicht hinreichend gewesen ist und ihren Zweck nicht erfüllt hat. Nun ist ein jeder schuldig das zu ergänzen, was er an der Vollkommenheit seiner Pflichtthätigkeit hat fehlen lassen, und so wie ein Gemeindeglied den Geistlichen in Anspruch nimmt zu einem solchen Verhältnis, kann er sich unmöglich demselben verweigern. Daraus entsteht der Kanon: *überall wo solche Anforderungen an den Geistlichen geschieht, hat er sie dazu zu benutzen, die geistige Freiheit des Gemeindegliedes zu erhöhen und ihm solche Klarheit zu geben, daß jene Anforderung nicht mehr in ihm entstehe.*«⁸

Seelsorge im engeren Sinn scheint demnach als pastorale Aufgabe kein Recht in sich selbst zu haben, sondern ist eine Art Wiedergutmachung

⁸ F. Schleiermacher, Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt, hg. von J. Frerichs, Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke, 1. Abt. Zur Theologie, Bd. 13, Berlin 1850, 430f. Eine ausführlichere und kritische Darstellung von Schleiermachers Verständnis der Seelsorge im Zusammenhang seiner Gesamtkonzeption einer praktischen Theologie habe ich an anderer Stelle vorgelegt; siehe F. Woggon, Deliberate Activity as an Art for (Almost) Everyone. Friedrich Schleiermacher on Practical Theology, Journal of Pastoral Care 48 (1994), 3ff.

für das, was man im Gottesdienst an Hilfe zu einem mündigen Glauben schuldig geblieben ist.

War für Schleiermacher Seelsorge Nacharbeit zum Gottesdienst, so ist sie für Eduard Thurneysen Mittel zum Zweck und Vorarbeit auf den Gottesdienst der Gemeinde hin. In seiner Lehre von der Seelsorge definiert er Seelsorge im engeren Sinn als Kirchenzucht und stellt fest: »Seelsorge ist ein Mittel, das zum Ziele hat, den Einzelnen, da ihn ja Gott nicht preisgeben will, zu Predigt und Sakrament und damit zum Worte Gottes zu führen, ihn in die Gemeinde einzugliedern und dabei zu erhalten.«⁹ Im Zuge des theologischen Neuaufbruchs zu Beginn dieses Jahrhunderts in Form der dialektischen Theologie und der Luther-Renaissance wies Thurneysen, wie auch schon vor ihm Hans Asmussen, seelsorgerlicher Praxis in erster Linie eine die Predigt begleitende, kerygmatische Funktion zu. So waren innerhalb der Konzeptionen kerygmatischer Seelsorge, wie auch bei Schleiermacher, Gottesdienst und Seelsorge einander in einer einseitigen Abhängigkeit zugeordnet.

Die Emanzipation der Seelsorge in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts in Form der neueren Seelsorgebewegung hat wenig zu einer integrativen Verhältnisbestimmung von Gottesdienst und Seelsorge beigetragen, abgesehen davon, daß psychologische Einsichten und Kommunikationsmodelle auf die Gottesdienstpraxis – insbesondere das Predigtgeschehen – angewandt wurden.¹⁰ Mit der zunehmenden Spezialisierung der Seelsorge analog zu therapeutischen Modellen scheint eine weitergehende Abgrenzung der Seelsorge zu anderen Handlungsfeldern kirchlicher Praxis eher vorprogrammiert. Zwar konnte Dietrich Stollberg, einer der Protagonisten therapeutischer Seelsorge in Deutschland, feststellen, daß Seelsorge funktional in allen Lebensäußerungen der Gemeinde – und besonders durch Rituale – möglich ist.¹¹ Jedoch geschieht Seelsorge, so Stollberg, intentional im Beratungsgespräch als Psychotherapie im kirchlichen Kontext. »Seelsorge ist Mitteilung des Evangelium im Medium der Beziehung zwischen Ratsuchendem und Berater.«¹²

Im Hinblick auf die gegenwärtige Situation von Gottesdienst und Seelsorge soll jedoch nicht unerwähnt bleiben, daß eine enge Verbindung der beiden Handlungsfelder innerhalb der charismatischen Bewegung besteht. Der ökumenische Charakter der charismatischen Erneuerungsbe-

⁹ E. Thurneysen, Die Lehre von der Seelsorge, München 1948, 26.

¹⁰ Vgl. zu diesem Fragenbereich etwa O. Haendler, Die Predigt. Tiefenpsychologische Grundlagen und Grundfragen, Berlin ³1960 und H.-C. Piper, Predigtanalysen. Kommunikation und Kommunikationsstörungen in der Predigt, Göttingen / Wien 1976. Aus Sicht eines freikirchlichen Theologen siehe O. Kormannshaus, Personenzentrierte Haltungen in kirchlichen Predigten, Diplomarbeit im Fachbereich Psychologie, Universität Hamburg 1981.

¹¹ Siehe D. Stollberg, Wahrnehmen und Annehmen. Seelsorge in Theorie und Praxis, Gütersloh 1978, 107ff.

¹² A.a.O., 44.

wegung und ihr Facettenreichtum macht allerdings eine umfassende Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Gottesdienst in dieser Bewegung zu einem komplexen Unternehmen, das den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen würde. Verallgemeinernd kann man jedoch feststellen: Heilung, Vergebung, innere Heilung und Befreiung – die vier Bereiche, in denen sich nach dem Verständnis der Bewegung charismatische Seelsorge als geistliches Handeln konkretisiert¹³ – geschehen im Raum der Gegenwart Gottes, d.h., im unmittelbaren Wirkungskreis göttlicher Macht. Dieser »geistmächtige Raum« eröffnet sich den Gläubigen im charismatischen Lobpreis, der ein fester Bestandteil des Gottesdienstgeschehens ist. Charismatische Segnungs- und Anbetungsgottesdienste werden so zu Brennpunkten der Seelsorge.¹⁴

Die gegenwärtige Abgrenzung einzelner Handlungsfelder kirchlicher Praxis gegenüber anderen und eine zunehmende Spezialisierung der HandlungsträgerInnen kann durchaus als Erbe des modernen Zeitalters verstanden werden. Die Moderne hat im Zuge ihrer rationalistischen Ideologie im allgemeinen Analyse höher bewertet als Synthese. Seit etwa Mitte des siebzehnten Jahrhunderts wurde in der Wissenschaft und der Kunst die Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Welterfahrung und Wahrnehmung betont, was eine zunehmende Spezialisierung einzelner Wissensbereiche und Disziplinen zufolge hatte. Es ist darum nicht erstaunlich, daß eine – wenn auch eigentümliche – Synthese zwischen den beiden Disziplinen der Seelsorge und Liturgie in der Gegenwart vielleicht am deutlichsten innerhalb der charismatischen Erneuerungsbewegung zu beobachten ist, die sich in gewisser Weise auch als eine überkonfessionelle Gegenbewegung zu einer modern-rationalistischen Sicht christlich-religiösen Lebens versteht.

In einer kleinen Typologie protestantischer Gottesdienstmodelle hat Manfred Josuttis unterschieden zwischen vier verschiedenen Interpretationen dessen, was christlicher Gottesdienst in der Gegenwart heißen und leisten soll¹⁵: dem kultischen, dem kerygmatischen, dem politischen und dem kreativen Gottesdienstverständnis. Dieser Typologie könnte man nun ein seelsorgerliches Gottesdienstverständnis hinzufügen und die vorliegenden Überlegungen in diesem Sinne verstehen. Hilfreicher als ein Nebeneinander konkurrierender Konzeptionen scheint allerdings ein integrativer Ansatz zu sein. Gottesdienst als Seelsorge könnte m.E. die von Josuttis dargestellten Konzeptionen miteinander verbinden. Got-

¹³ Zu den Dimensionen charismatischer Seelsorge siehe *F. MacNutt*, Die Kraft zu heilen. Das fundamentale Buch über Heilen durch Gebet, Graz / Köln / Wien ⁵1986.

¹⁴ Vgl. auch die Darstellung charismatischer Seelsorge und ihre theologischen Bewertung bei *R. Sons*, Seelsorge zwischen Bibel und Psychotherapie. Die Entwicklung der evangelischen Seelsorge in der Gegenwart, Stuttgart 1995, 112-138.

¹⁵ Siehe *M. Josuttis*, Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion. Grundprobleme der Praktischen Theologie, München ⁴1988, 143ff.

tesdienst als Seelsorge ist *Kultus*, insofern als er sich Rituale, Symbole und ordnender Liturgie bedient, um gegenüber einem einseitig intellektuellen Erleben das transrationale Geschehen, das mit dem Einbruch des Heiligen in die profane Welt verbunden ist, und seine heilvollen Auswirkungen herauszustellen. Gottesdienstliche Seelsorge ist *Kerygma*, insofern als sie den Anspruch und Zuspruch des Evangeliums von der Menschenfreundlichkeit Gottes und der Freiheit der Kinder Gottes betont und es für heutige Menschen zu übersetzen versucht. Seelsorgerlicher Gottesdienst hat eine *gesellschaftskritische Potenz* und damit eine *politische Dimension*, insofern als er krankmachenden und zerstörerischen Strukturen und Systemen beispielhaft eine lebensfördernde Gemeinschaft gegenüberstellt, in der Menschen ermutigt und ausgerüstet werden, verantwortungsvoll und mündig als Zeugen des Evangeliums in dieser Welt zu leben. Gottesdienst als Seelsorge ist schließlich *kreativ*, insofern als sich solch ein Gottesdienst als schöpferisches Geschehen versteht, bei dem Menschen Wachstum erfahren und auch in ihnen durch Festlichkeit und Phantasie schöpferische Kräfte freigesetzt werden.

3. Der Hoffnung einen Raum geben: der eschatologische Horizont

Der Charakter christlicher Liturgie ist grundsätzlich eschatologisch zu verstehen.¹⁶ Alle vier Typen des Gottesdienstes, die Josuttis näher beschreibt, spiegeln den eschatologischen Charakter in Aspekten wider. Die »Sonntagsfeier« war von den Anfängen der Gemeinde an ein eschatologischer Akt. Sie gründete sich auf das Zeugnis der Frauen am leeren Grab. Am ersten Tag der Woche erschien der Auferstandene den Jüngern. So wurde dieser Tag zum »Tag der Auferstehung«, an dem man den auferstandenen Herrn grüßte. Weiterhin wurde der Sonntag bekannt als der »achte Tag«, der seinen Platz sowohl in der gewöhnlichen Zeit als Wochentag hatte, als auch schon teil hatte an dem zukünftigen Zeitalter der Herrschaft Gottes.¹⁷ Frühchristliche liturgische Zeugnisse – wie etwa die Christushymnen, das Herrengebet oder auch die neutestamentliche Abendmahlstradition – unterstützen die These vom eschatologischen Charakter des christlichen Gottesdienstes. Es ist genau dieser eschatologische Charakter, der einen wesentlichen Aspekt des seelsorgerlichen Anspruchs christlichen Gottesdienstgeschehens begründet. Gottesdienst ist hoffnungsvolles Ereignis, in dessen Mittelpunkt der Ruf nach der Verwirklichung des Gotteswillen und den Verheißungen Jesu

¹⁶ Dazu D.E. Saliers, *Worship as Theology. Foretaste of Glory Divine*, Nashville 1994, 49ff.

¹⁷ Zur eschatologischen Bedeutung des Sonntags im Christentum vgl. auch K.-H. Bieritz, *Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart*, München 1987, bes. 63ff.

steht, und Seelsorge ist hoffnungsstärkendes Handeln der Gemeinde Jesu. Gottesdienst als Seelsorge gibt der christlichen Hoffnung einen Raum.

3.1. »Hoffnung« als praktisch-theologisches Integrationsmoment

Der kurze Hinweis auf die eschatologischen Themen liturgischer Fragmente im Neuen Testament soll deutlich machen, daß »Gottesdienst als Seelsorge« durchaus nicht ein weiteres modernes Konzept ist, das lediglich einer gegenwärtigen therapeutischen Kultur entspringt. Wenn christlicher Gottesdienst sich von Anfang an im Horizont christlicher Eschatologie vollzog, dann war christlicher Gottesdienst von Anfang an auch Seelsorgegeschehen. Denn christliche Seelsorge ist hoffnungsstärkendes Handeln. So bietet das eschatologische Thema eine Klammer, die Gottesdienst und Seelsorge nicht nur aus einer gegenwärtig empfundenen Notwendigkeit heraus, sondern von ihrem Wesen her miteinander verbindet. Christliche Seelsorge, die wachstumsfördernd wirksam wird und sich als barmherzige Praxis versteht, ist Begleitung auf dem Weg in eine Zukunft, die sich Menschen im Glauben an Jesus Christus eröffnet. So verstanden muß solch seelsorgerliches Handeln notwendigerweise zu einer hoffnungsvollen Praxis werden.¹⁸ Hoffnung zu haben, bedeutet grundsätzlich, zukunftsorientiert zu sein und mit dem Bewußtsein zu leben, daß wir in unserem Leben und durch unseren Glauben auch Möglichkeiten haben, die Zukunft zu gestalten. Hoffnung ist eine »Leidenschaft für das Mögliche« (Kierkegaard). Sie ist ein wesentlicher Bestandteil der Vitalität menschlichen Lebens. Hoffnungslosigkeit resigniert dagegen vor der Zukunft und verneint oder ignoriert Möglichkeiten des Wachstums, der Veränderung und Zukunftsgestaltung. Solche Zukunftsorientiertheit ist meiner Erfahrung nach kein selbstverständlicher Bestandteil seelsorgerlicher Praxis. SeelsorgerInnen sind es gewöhnt, Menschen aus ihrer Geschichte heraus und von ihrer Vergangenheit her zu verstehen. Das mag in manchen Fällen ein Erbe des Dialogs mit der Psychotherapie sein und auf der Übernahme tiefenpsychologischer Ansätze in seelsorgerlicher Praxis beruhen. Es mag in anderen Fällen auf einem Verständnis von Seelsorge beruhen, das vornehmlich Sündenvergebung und Vergangenheitsbewältigung in den Mittelpunkt seelsorgerlichen Handelns stellt. Wie dem auch sei, eine Konzentration

¹⁸ Siehe dazu auch die ausführliche Diskussion bei *D. Capps*, *Agents of Hope. A Pastoral Psychology*, Minneapolis 1995. Capps kommt in seinem pastoralpsychologischen Entwurf zu dem Ergebnis, daß die pastorale Aufgabe primär in der Vermittlung und Stärkung von Hoffnung besteht. Er definiert Hoffnung als »Projektionen, die das Verwirklichbare visionär erfassen und immer ein Risiko beinhalten«. Verzweiflung, Apathie und Scham werden als Bedrohung der Hoffnung verstanden. Vertrauen, Geduld und Genügsamkeit werden umgekehrt als »Verstärker« einer hoffnungsvollen Einstellung zum Leben identifiziert.

auf die Dimension der Vergangenheit wird seelsorgerliche Praxis einseitig und nur begrenzt effektiv werden lassen. Hoffnung ist eine Lebensqualität und Lebensperspektive, die unsere Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft kreativ als zusammengehörig begreift. Sie ist ausgerichtet auf die Zukunft, lernt und schöpft aus der Vergangenheit, schätzt die Gegenwart realistisch ein, ohne zu resignieren, und sucht darin nach Möglichkeiten, die Zukunft zu gestalten.

Hoffnungsvolle Seelsorge ist Glaubens- und Lebenshilfe, die sowohl Hoffnung vermittelt, als auch aus einer hoffnungsvollen Grundhaltung derer, die Seelsorge üben, heraus geschieht und Beziehungen gestaltet. Sie steht auf dem Boden der jüdisch-christlichen Überlieferungen, die durchweg zukunftsorientiert sind und von einem Gott reden, der gegen die Kräfte der Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung in dieser Welt wirkt. Im Widerspruch der Verheißungen Gottes zur erfahrbaren Wirklichkeit, so sagt es Jürgen Moltmann und zitiert den Genfer Reformator Johannes Calvin, stemmt sich der Glaube auf die Hoffnung und eilt über diese Welt hinaus. Damit ist nicht gemeint, »daß der christliche Glaube weltflüchtig, wohl aber daß er zukunftsüchtig sei. Glauben, das heißt in der Tat, Grenzen überschreiten [...]«¹⁹ Jedoch macht Moltmann deutlich, daß solcher Glaube auch als »Grenzüberschreitung« nicht das Menschenmögliche beschwört, sondern in Gottes erlösendem Handeln und in der Nachfolge Christi begründet ist.

»Nur in der Nachfolge des vom Leiden, vom Sterben in der Gottverlassenheit und vom Grabe auferweckten Christus gewinnt er Aussicht ins Weite und in die Freude. Dort, wo in der Auferweckung des Gekreuzigten die Grenzen durchbrochen sind, an denen alle menschlichen Hoffnungen sich brechen, dort kann und muß sich der Glaube zur Hoffnung weiten.«²⁰

3.2. Die Dynamik der Hoffnung

Der amerikanische Pastoraltheologe Robert Carrigan hat Mitte der siebziger Jahre in einem provozierenden Artikel die Frage gestellt, wohin die Hoffnung in der praktischen Theologie geschwunden ist. Während Psychologen, Philosophen und Theologen von Jürgen Moltmann über Wolfhart Pannenberg bis Carl Braaten »hoffnungsvolle Entwürfe« vorlegten, stellt Carrigan fest, haben SeelsorgerInnen dem Phänomen Hoffnung wenig Aufmerksamkeit geschenkt und es kaum konzeptualisierend aufgegriffen.²¹ Ausgehend von der These, daß Hoffnung ein primärer Mo-

¹⁹ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München ¹⁰1977, 15.

²⁰ Ebd.

²¹ Vgl. R.L. Carrigan, *Where Has Hope Gone? Toward an Understanding of Hope in Pastoral Care*, *Pastoral Psychology* 25 (1976), 39ff.

dus christlicher Existenz ist, beginnt Carrigan in seinem Artikel, eine Pastoralpsychologie der Hoffnung in Umrissen zu entwickeln.

Ausführlicher als Carrigan selbst hat Andrew Lester das Anliegen aufgegriffen und ein pastoraltheologisches Modell »hoffnungsvoller Seelsorge« vorgeschlagen, das sowohl die existentiellen, als auch die theologischen und psychologischen Facetten des schillernden Phänomens Hoffnung miteinbezieht. Lester analysiert darin die »Dynamik der Hoffnung« anhand von drei Aspekten, die m.E. hilfreich sind, um das Thema »Gottesdienst als Seelsorge« zu konkretisieren.²²

3.2.1. Der Wirklichkeitsbezug der Hoffnung

Hoffnung wurzelt in der Wirklichkeit. Sie ist kein »Opiat für fromme Massen«, das Menschen zur Flucht aus der Realität anstiftet, sondern gibt – im Gegenteil – Mut, das anzugehen, anzusehen und gegebenenfalls zu überwinden, was sich uns in Wirklichkeit im Leben entgegenstellt. Darin unterscheidet sich Hoffnung grundlegend von Phantasien oder Wunschträumen. Hoffnungslose Menschen phantasieren und stellen die Wirklichkeit verzerrt dar, weil sie kein Zutrauen in die Zukunft haben. Sie verneinen die Realität, weil sie ihnen im Blick auf die Zukunft nicht vertrauenswürdig scheint oder sie darin keine Möglichkeiten entdecken.

Hoffnung kann demnach als eine spezielle Art der Wahrnehmung verstanden werden. Wir wissen, daß die Wirklichkeit, so wie sie von einzelnen Personen wahrgenommen wird, eine Konstruktion ist, die auf den einzigartigen intrapsychischen, zwischenmenschlichen und kulturellen Erfahrungen dieser jeweiligen Personen beruht.²³ Zwei Personen können eine durchaus unterschiedliche und sogar gegensätzliche Wahrnehmung derselben Situation haben. Auch wenn wirkliche Hoffnung immer realitätsbezogen sein wird, so geht doch die »Epistemologie der Hoffnung« über die sogenannte wissenschaftliche Methode und die objektive Analyseempirischer Fakten hinaus. Hoffnung ist eine Art intuitives Wissen²⁴, das die Wirklichkeit – eher imaginativ als analytisch – in einem größeren Zusammenhang begreift, als sie durch empirische Fakten und Logik wahrnehmbar ist.

Aus theologischer Sicht liegt der Wirklichkeitsbezug von Hoffnung letztlich darin begründet, daß Gott als ultimative Wirklichkeit erfahren

²² Siehe *A.D. Lester*, *Hope in Pastoral Care and Counseling*, Louisville 1995, bes. 85ff. Die folgenden Überlegungen zur Dynamik der Hoffnung beziehen sich weitgehend auf Lesters Analyse und kommentieren bzw. ergänzen diese.

²³ Siehe dazu *P. Watzlawick*, *Münchhausens Zopf – oder: Psychotherapie und »Wirklichkeit«*, Bern / Göttingen / Toronto / Seattle 1988.

²⁴ Zur Frage nach einer trans-objektiven Epistemologie siehe bei *M. Polanyi*, *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago 1958, bes. 249ff; vgl. aus theologischer Perspektive auch *E. Jüngel*, *Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit*, *EvTh* 29 (1969), bes. 434ff.

und bekannt wird und nicht als Phantasiegebilde. Der Gott der Bibel setzt sich immer wieder in Beziehung zur Wirklichkeit der geschaffenen Ordnung – bis hin zur Wirklichkeit des Leidens und Todes. Nur ein Gott, der sich auf die Weltwirklichkeit einlassen und leiden kann, kann auch lieben. Das zentrale Ereignis der christlichen Überlieferung ist das Kreuz Christi, an dem Gott sich ganz und gar auf die Wirklichkeit von Sünde und Leiden, Verstoßung, Verrat und Einsamkeit eingelassen hat. Im Symbol des Kreuzes bekennen Christen, daß Sünde und Leiden zur menschlichen Lebenswirklichkeit gehören. Zugleich erinnert dieses Symbol aber auch an eine andere Wirklichkeit: Gottes Gegenwart im Leiden, die durch das Leiden hindurch Zukunft eröffnet.

3.2.2. Hoffnung als Beziehungsgeschehen

Hoffnung ist ein Beziehungsgeschehen und gründet in Gemeinschaft. In einer klinischen Studie zur Psychologie der Hoffnung haben Robert Beavers und Florence Kaslow festgestellt, daß Menschen, die Hoffnung entwickeln können, mit hoher Wahrscheinlichkeit solche Personen sind, die in einer für sie bedeutungsvollen Weise mit anderen Menschen verbunden sind. Menschen, die zur Resignation tendieren, sind dagegen häufig isoliert.²⁵

Zur Hoffnung gehört ein Zugehörigkeitsgefühl, das Einzelnen die Möglichkeiten erschließt, die in der Erfahrung der Gemeinschaft mit anderen begründet sind. Gemeinschaft ist der Kontext der Hoffnung.²⁶ Darum steht phänomenologisch und psychologisch Hoffnung dem Vertrauen nahe. Erik Erikson hat gezeigt, daß solche Personen, die ein gesundes Maß an Vertrauen entwickeln konnten, mit hoher Wahrscheinlichkeit auch hoffnungsvoll fühlen und handeln. Die wichtigste psychosoziale Aufgabe, die es für jede Person in den ersten achtzehn Lebensmonaten zu bewältigen gilt, besteht im seelischen Ringen zwischen Mißtrauen und Vertrauen. Kinder, die ein ausreichendes Maß an liebevoller Zuwendung, Interesse und Aufmerksamkeit erfahren haben, entwickeln Vertrauen in die Umgebung und später, wenn der Prozeß der Selbstdifferenzierung voranschreitet, auch Vertrauen in andere und sich selbst.²⁷ Aus

²⁵ Vgl. R. Beavers / F. Kaslow, *The Anatomy of Hope*, *J. of Marital and Family Therapy* 7 (1981), 125f.

²⁶ Hierbei ist natürlich anzumerken, daß es auf die Qualität der Beziehung und Gemeinschaft ankommt, ob sie einen Kontext für Hoffnung darstellen. Beziehungen die Hoffnung »produzieren« und helfen, sie aufrechtzuerhalten, sind, laut Beavers und Kaslow, u.a. durch gegenseitigen Respekt und Fürsorge gekennzeichnet (vgl. ebd.). Umgekehrt können dominierende Beziehungen oder Beziehungen, in denen Mißbrauch oder offene Ablehnung das Miteinander der Partner bestimmen, hoffnungsvolle Prozesse beeinträchtigen oder zerstören.

²⁷ Siehe E.H. Erikson, *Insight and Responsibility. Lectures on the Ethical Implications of Psychoanalytical Insight*, New York 1964, 116ff (dt. *Einsicht und Verantwortung. Die Rolle des Ethischen in der Psychoanalyse*, Stuttgart 1966). Vgl. auch Capps, *Agents*, 99ff.

entwicklungspsychologischer Sicht wird hier der Boden für Hoffnung bereitet.

Auch die biblische Hoffnung ist ein kommunikativer Prozeß. Sie ist in einem Gemeinschaftsverhältnis (»Bund«) zwischen Gott und Menschen und Menschen untereinander begründet. Immer wieder wird in den Schriften des älteren Testaments das gegenseitige Erinnern als ein Wecken der Hoffnung verstanden. Die Vergegenwärtigung der Taten Gottes in den Erzählungen und Hymnen des jüdischen Volkes kann nicht lediglich als fromme Nostalgie verstanden werden, sondern sie hatte zum Ziel, die Vollendung anzuzeigen und den Blick in die Zukunft zu öffnen. Ähnlich verhält es sich mit dem zentralen Moment der christlichen Hoffnung: dem Evangelium von der Auferweckung des Gekreuzigten. Es nahm seinen Anfang in der Gemeinschaft verstörter Jünger und wurde erinnert in einer nach und nach ritualisierten Gemeinschaftsmahlzeit, die als hoffnungsvolles Zeichen eines neuen Bundes verstanden wurde und einen Handlungshorizont für die junge Gemeinde eröffnete: »Gottes Tat der Auferweckung ermöglicht eine Existenz, die Gott als unbedingt rettende Wirklichkeit für Jesus und – im Vorgriff auf die Vollendung – für alle behauptet.«²⁸ Der Gemeinschaftscharakter christlicher Hoffnung entspricht schließlich ihrer Grundlage, die in der Treue und Liebe Gottes besteht, die sich in Jesus Christus offenbart hat.

Kein anderes neutestamentliches Dokument läßt diesen Horizont christlicher Erfahrung vielleicht so deutlich aufleuchten wie der Epheserbrief. In ihm kommt das Leben einer neuen Gemeinschaft zum Ausdruck, die sich ganz von ihrer Hoffnung her definiert, daß die schon angetretene kosmische Herrschaft Christi vollends offenbar werden wird. Das zentrale Theologumenon des Epheserbriefes und der wichtigste ekklesiologische Begriff darin ist der des Leibes Christi.²⁹ Die Auferstehung Jesu, die ja der *articulus stantis et cadentis ecclesiae*³⁰ ist, bedeutet nicht die Wiederbelebung eines organischen Körpers (vgl. auch 1Kor 15, 44), sondern vielmehr ein Geschehen, das die Kategorien biologischen Lebens übersteigt. Einerseits wird in den neutestamentlichen Schriften von einem Auferstehungsleib – also einer neuen Art der Existenz, die ganz in das Leben Gottes hineingenommen ist – geredet. Andererseits ist die Kirche als Gemeinschaft »des neuen Weges« der Leib des auferstandenen Christus. Letzteres bedeutet dann auch, daß sich die Hoffnung, die sich an die Auferweckung des Gekreuzigten knüpft, im Miteinander und in der Verkündigung der Gemeinde Jesu schon beginnt zu verwirklichen – ohne sich darin allerdings zu erschöpfen.

²⁸ H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976, 301.

²⁹ Vgl. auch W. Rebell, *Zum neuen Leben berufen. Kommunikative Gemeindepraxis im frühen Christentum*, München 1990, 162ff.

³⁰ Lat. für: »Ein Artikel mit dem die Kirche steht und fällt«.

3.2.3. Hoffnung als »Sinn für das Mögliche«

Es liegt im Wesen der Hoffnung als eine grundsätzliche Zukunftsorientiertheit begründet, daß sie nicht passiv ist, sondern aktiv nach Möglichkeiten der Zukunftsgestaltung sucht. Sie sieht die Zukunft nicht als determiniert an, sondern transzendiert lähmende Hilflosigkeit, um Zukunftsvisionen zu entwickeln, die zu verwirklichen sind. Hoffnungsvolle Menschen transzendieren darum auch die Angst vor Veränderung, indem sie Veränderung als Möglichkeit des Wachstums – und darum als Chance – wahrnehmen.

Eberhard Jüngel hat richtig festgestellt, daß ein theologisches Verständnis, welches das aristotelische Primat der Wirklichkeit über die Möglichkeit korrigiert, unerläßlich sei für ein sachkritisches Verständnis christlicher Eschatologie.³¹ Er spricht darum im Blick auf die christliche Hoffnung von der »Autorität des Möglichen«, die der Wirklichkeit kraftvoll und hoffnungsvoll gegenübertritt, indem sie zwischen realistischen und unrealistischen Vorstellungen von der Zukunft zu unterscheiden vermag und ihren Anspruch als Zuspruch der Freiheit behauptet. Der Anspruch dieser Autorität – d.h. der Autorität der Hoffnung – ist letztlich christologisch begründet. Denn der Kreuzestod Jesu spricht nicht lediglich für sich selbst, sondern von den Möglichkeiten Gottes. Er spricht, so Jüngel im Anschluß an Luther,

»ja im *Evangelium* als dem *Worte* vom Kreuz. Das *Evangelium* ist aber auch und gerade als *Wort* vom Kreuz nichts anderes als die Proklamation der Herrschaft des Auferstandenen. Genauer: daß der Auferstandene als Gekreuzigter lebt, das verkündet das *Evangelium*. Und damit bekommt der Tod Jesu erst seine eigentliche Bedeutung, nämlich das Ereignis der Liebe Gottes zu sein (Joh. 3, 16). Daß wir aus dem Nichts der Verhältnislosigkeit und eben so *ex nihilo* neu geschaffen werden, wenn wir durch den Glauben an das schöpferische *Wort* Gottes uns an der (als Tod Jesu Christi sich ereignenden) Liebe Gottes Anteil geben lassen, das ist es, was Jesu Auferweckung von den Toten verheißt. Christliche Existenz ist in diesem Sinne, weil ganz und gar Existenz aus der schöpferischen Macht des rechtfertigenden Gottes, *Existenz aus dem Nichts*.³²

So kann Hoffnung dann im Sinne Kierkegaards als eine »Leidenschaft für das Mögliche« verstanden werden, weil sie in der Passion Jesu und der Auferweckung des Gekreuzigten wurzelt und von daher eine »Leidenschaft für das Ermöglichte« ist.³³ Der Indikativ des Heils wird darum in den neutestamentlichen Schriften immer wieder zur Grundlage der Ermahnung und Ermutigung zu einem Leben, das die Möglichkeiten der in Christus geschenkten Existenz verwirklicht.

³¹ Vgl. Jüngel, *Welt*, 424.

³² A.a.O., 429.

³³ Vgl. dazu Moltmann, *Theologie*, 15.

3.2.4. Die Physiologie der Hoffnung

Eng mit dem Verständnis der Hoffnung als »Sinn für das Mögliche« ist ein vierter Aspekt verbunden, der an dieser Stelle der Analyse Lesters hinzugefügt werden soll. Lester selbst deutet darauf hin, wenn er den »Sinn für Möglichkeiten« eng mit der imaginativen Fähigkeit verbindet. Die enge Verbindung zwischen Imagination und Hoffnung gibt uns einen Hinweis auf die Physiologie der Hoffnung.³⁴

Untersuchungen zur Struktur und den Funktionen des menschlichen Gehirns³⁵ deuten darauf hin, daß die imaginative Fähigkeit eine Funktion der rechten Gehirnhälfte ist. Während die linke Gehirnhälfte, allgemein gesprochen, logisches Verstehen, Sprache, Zeitbewußtsein und unser aktives, intentionales Bewußtsein kontrolliert, funktioniert die rechte Gehirnhälfte gewöhnlich als »Rezeptor«, der integriert und Verbindungen schafft. Intuition, Inspiration und Imagination, sowie auch die Steuerung der Körpersprache und das, was im Allgemeinen mit »Instinkten« bezeichnet wird, sind Funktionen dieser Gehirnhälfte. Im Gegensatz zur linken Gehirnhälfte, welche die rechte Körperhälfte kontrolliert, linear »denkt« und das verbal-aktive Bewußtsein ausmacht, ist die rechte Gehirnhälfte, die die linke Körperseite kontrolliert, im eigentlichen Sinne das Bewußt-*Sein*, das Raum und Zusammenhänge wahrnimmt, Beziehungen gestaltet und künstlerische Aufgaben kontrolliert. Die linke Gehirnhälfte scheint auf kognitive Analyse spezialisiert zu sein, während sich die rechte Gehirnhälfte auf kreative Synthese spezialisiert hat.³⁶

Hoffnung als »Sinn für das Mögliche« ist in einem nicht zu unterschätzenden Maß ein Phänomen der rechten Gehirnhälfte. Sie ist – trotz ihres Wirklichkeitsbezugs – nicht in erster Linie das Ergebnis logischer Analyse, sondern eine integrative Sicht von Wirklichkeit und Möglichkeit, die größere Zusammenhänge wahrnimmt, und für welche die Imagination eine entscheidende Rolle spielt. Hoffnung ist insofern ein »ganzheitliches« Phänomen, als daß man sagen kann: sie entspringt visionär in der rechten Gehirnhälfte, benötigt aber, um zur Sprache zu kommen und zur Verwirklichung ihrer Vision, die Funktionen der linken Gehirnhälfte.

³⁴ Vgl. auch Carrigan, Hope, 45f.

³⁵ Vgl. dazu ausführlich R. Ornstein, *The Psychology of Consciousness*, New York 1986, 81ff. Auf Fragen, die sich durch die Ergebnisse der neueren Gehirnforschung für die Theologie ergeben, geht James Ashbrook ein, in: J.B. Ashbrook, *The Human Mind and the Mind of God. Theological Promise in Brain Research*, Lanham / New York / London 1984.

³⁶ Vgl. Ornstein, *Consciousness*, 90.

3.3. Zur Dynamik hoffnungsvoller Liturgie

Gottesdienst als Seelsorge ist hoffnungsvolle Liturgie und hat als solche teil an der Dynamik der Hoffnung, wie sie oben in vier Aspekten zusammenfassend beschrieben wurde. Klassische wie auch zeitgenössische Elemente christlichen Gottesdienstes können anhand dieser facettenreichen Dynamik beurteilt oder auch entworfen werden. Sind diese Elemente hoffnungstärkend oder hoffnungshemmend? Gottesdienst als Seelsorge »verwirklicht Eschatologie« sozusagen in heilsamen liturgischen Formen.

3.3.1. Der Wirklichkeitsbezug christlicher Liturgie

Wie sieht es mit dem *Wirklichkeitsbezug* unserer Gottesdienste aus? Bei dieser Frage geht es nicht nur um liturgische Bezüge zum aktuellen Tagesgeschehen. Traditionell orientiert sich die christliche Liturgie nicht an der »aktuellen Zeit«, sondern an der »heiligen Zeit«. Liturgische Zeit ist nicht einfach nur *chronos* – als Zeitraum erfahrene Zeit – sondern »*kairos* im *chronos*«³⁷ – d.h. qualifizierte Zeit im Ablauf des Kalenderjahres. Maßgebend für den Kalender des Kirchenjahres ist nicht der Zeitraum, der durch ein Kalenderjahr gegeben ist, sondern die mit Bedeutung erfüllte Zeit. Das liturgische Jahr vergegenwärtigt der Gemeinde Jesu das Wirken – d.h. die *Wirklichkeit* – Gottes in der Geschichte der Welt.

Aufgrund dieses Hinweises auf das liturgische Jahr könnte man den Wirklichkeitsbezug christlichen Gottesdienstgeschehens, vordergründig betrachtet, in Frage stellen, indem man dieses Geschehen vornehmlich als eine mehr oder weniger zeremonielle Erinnerung von Vergangenem versteht. Jedoch ist Vergegenwärtigung mehr als lediglich Erinnerung. Die Vergegenwärtigung der *Wirklichkeit* Gottes im liturgischen Geschehen will und soll vielmehr helfen, im Lichte des Heilsgeschehens die eigene Wirklichkeitserfahrung zu deuten. Recht verstanden ist Liturgie somit Hilfe zur Lebensdeutung. Sie will Gottesdienstteilnehmern eine bestimmte und »heilvolle« Perspektive zur Wahrnehmung und Deutung der Wirklichkeit ermöglichen. In der liturgischen Zeit und im liturgischen Raum sollen Menschen die eigene Geschichte im Licht der größeren Geschichte Gottes verstehen.

»Die Feier des Kirchenjahres hat dann die Bedeutung, daß wir Jahr für Jahr das zentrale Problem von Herkunft und Tod, von menschlicher Größe und menschlicher Ohnmacht umkreisen, wie wir das Thema eines Traumes von allen Seiten anschauen; indem wir die Mitte umkreisen, wird uns eine endgültige Klarheit und Gewißheit zuteil; nur in wiederholter Betrachtung, wo wir uns immer erneut zu den Urbildern in persönliche Beziehung setzen, ge-

37 Vgl. Bieritz, Kirchenjahr, 28.

ben sie ihren Inhalt her. Er besteht nicht nur in verstandesmäßigem Erkennen, sondern das ganze Ich, das nur über eine enge Sicht verfügt, wird in einen transzendierenden Rahmen gehoben. Wir können uns dann auf überbewußte heil-machende Instanzen verlassen, welche uns über Krankheit, Alter, Tod, Einsamkeit hinwegtragen; sie lösen gewissermaßen jene Probleme, bei denen das kleine Ich überfordert ist. Für einen, der sich bewußt auf den Glauben eingelassen hat, ist es Christus, der im zentralen Urbild des Selbst, auf dem Urgrund der Seele und des Kosmos – bildlich gesprochen – seinen Thron eingenommen hat. Auf ihn, »auf den hin alles geschaffen ist« (Kol 1,16), sind die Urbilder als Dominanten des Unbewußten bezogen. Wenn wir an die Kräfte angeschlossen sind, die um die Mitte kreisen, sind wir in der Großen Ordnung.«³⁸

Was Carroll Wise zu einem Verständnis von Seelsorge gesagt hat, gilt darum erst recht von einem Verständnis seelsorgerlicher Liturgie: seelsorgerliches Handeln ist die Kunst, die innere Bedeutung des Evangeliums Menschen in ihrer Bedürftigkeit zu vermitteln. Dieses Seelsorgeverständnis ist nicht »rund«, sondern gleicht vielmehr einer Ellipse, die zwei Brennpunkte hat, zwischen denen eine dynamische Spannung herrscht. Der eine Brennpunkt ist das Evangelium, das im liturgischen Jahr vergegenwärtigt wird. Der andere Brennpunkt ist die Person als Adressat des Evangeliums³⁹ und als GottesdienstteilnehmerIn. Die Spannung zwischen diesen Brennpunkten einseitig aufzulösen, würde bedeuten, daß unser Gottesdienst entweder popularistisch oder irrelevant wird.

Narrative liturgische Strukturen und Elemente sind m.E. in besonderer Weise geeignet, um zu helfen, die Spannung, die für das Gottesdienstgeschehen konstitutiv ist, aufrechtzuerhalten. Stephen Crites hat in überzeugender Weise dargelegt, daß der menschlichen Wirklichkeitserfahrung als Ausdruck geschichtlicher Existenz grundsätzlich eine narrative Qualität zukommt, die drei Dimensionen hat: »heilige Geschichten«, »profane Geschichten« und die gegenwärtige Form der Erfahrung selbst.⁴⁰ Die spannungsreiche Dynamik zwischen gegenwärtiger Wirklichkeitserfahrung und der Wirklichkeit des Heilsgeschehens wird auch in den Gleichnissen Jesu deutlich, in denen die Wirklichkeit des Reiches Gottes zumeist anhand der Alltagswirklichkeit der Zuhörer abgebildet wird. Narrative Strukturen und Elemente – bis hin zu dramatischen Elementen und (Schau-)Spiel⁴¹ – laden zur Identifikation ein und können so helfen, bestimmte und neue Perspektiven einzunehmen. Sie bieten zugleich die Möglichkeit, Erfahrungen zu transzendieren, als auch

³⁸ G. Kreppold, Heilende Dimensionen in Liturgie und Kirchenjahr, in: I. Baumgartner (Hg.), Handbuch der Pastoralpsychologie, Regensburg 1990, 582.

³⁹ Siehe C.A. Wise, *The Meaning of Pastoral Care*, New York 1966, bes. 8.34.

⁴⁰ Siehe S. Crites, *The Narrative Quality of Experience*, *Journal of the American Academy of Religion* 39 (1971), 291-311.

⁴¹ Vgl. dazu auch Josuttis, *Der Weg in das Leben*, 149-157 sowie H. Wenz, *Körpersprache im Gottesdienst*, Leipzig 1995, 108ff.

Handlungs- und Verhaltensmuster für unsere Teilnahme in und an der Weltwirklichkeit.

3.3.2. Der Gemeinschaftsbezug christlicher Liturgie

Gottesdienst ist *Gemeinschaftsgeschehen*. Im Gottesdienst versammelt sich die Gemeinde Jesu, um ihrer Hoffnung und ihrem Glauben Ausdruck zu verleihen. Dieser Anspruch christlicher Liturgie stellt die Frage nach einer »Kultur des Gottesdienstes«. Unser Begriff der Kultur stammt vom lateinischen *colere*, was soviel bedeutet wie »pflegen«. Was pflegen wir durch das liturgische Geschehen? Rainer Strunk spricht von einer »Kultur des Vertrauens« als Grundelement christlichen Gemeindeaufbaus. Bei dieser Beschreibung einer Kultur der Gemeinschaft könnte man vordergründig an menschliche Umgangsformen oder Attitüden denken.

»Theologisch und im Kontext des Vertrauens Jesu und seiner Sendung der Vertrauensbildung zum Reiche Gottes gewinnt das Ganze jedoch notwendig andere Dimensionen. Da wird Vertrauen zu einer Möglichkeit des Lebens, die Scheitern und Tod nicht vor sich, sondern bereits hinter sich hat. Denn es ist Teil der Auferstehungsmacht Christi. Wo die Wirklichkeit von Vertrauen Platz greift und die Wirklichkeit von Mißtrauen, Sünde und Tod überwunden wird, da schafft Christus selbst sich Raum und gewinnt sein Leben ein Lebensrecht auf der Erde.«⁴²

Gottesdienst als eine wesentliche Struktur des Gemeindeaufbaus ist, so verstanden, eine »vertrauensbildende Maßnahme«. In der Doxologie der versammelten Gemeinde kommt das Vertrauen zu dem Gott, der unbedingt vertrauenswürdig ist, zur Sprache und wird im lobenden Vollzug der Liturgie bestärkt. Jedoch wird im hoffnungsvoll-liturgischen Kontext eine Kultur des Vertrauens nicht nur in der vertikalen Dimension gepflegt, sondern notwendigerweise auch in der horizontalen Dimension. Gottesdienstgemeinschaft ist Glaubensgemeinschaft und darum eine Gemeinschaft, die durch Vertrauen geprägt ist, das auch im Miteinander der versammelten Gemeinde als der »Gemeinschaft des neuen Weges« seinen Ausdruck findet. Dabei stellt sich der liturgischen Arbeit die Aufgabe, Mißtrauen zu überwinden. Strunk sieht m.E. treffend, daß die Unfähigkeit, zu vertrauen, strukturell betrachtet, ihre Ursache in *schismatischen*, d.h. spaltenden, Tendenzen hat.

»Im Sinne einer Spaltung von wesensmäßiger Einheit und Zusammengehörigkeit gibt es schismatische Vorgänge in allen Lebensbereichen des Menschen: religiös die Aufspaltung in Konfessionen und Gemeinschaften; politisch die Trennung von Freunden und Feinden; wirtschaftlich die Trennung

42 Strunk, Vertrauen, 131.

von Arm und Reich; sexistisch die Trennung von Mann und Frau; ökologisch die Trennung von Kultur und Technik.«⁴³

So scheint es fast wie eine Ironie des »kirchengeschichtlichen Schicksals«, daß in der Geschichte der Gemeinde Jesu Spaltungen immer wieder gerade über Fragen der liturgischen Praxis stattgefunden haben.

Vertrauensbildende Liturgie ist gottesdienstliche Praxis, die Spaltung und Trennung überwindet: (religiöse) Feindbilder korrigiert, Opposition in Kooperation umschlagen läßt und gegenüber der unkritischen Idealisierung des eigenen, exklusiven Glaubens- und Gedankensystems die inklusive Art Jesu modellhaft proklamiert. Aus psychologischer Sicht geht es dabei nicht nur um die Überwindung sozial-psychologischer Phänomene, sondern auch um Aufmerksamkeit gegenüber einer individualpsychologischen Seite der Verhinderung einer Kultur des Vertrauens, die im Kontext gottesdienstlichen Geschehens in der Verdrängung von »Fehlern« und »Makeln« – Seiten der eigenen Person, die unterdrückt werden müssen und die man nicht wahrhaben will – besteht und durch die das *Schisma* sozusagen in die eigene Person verlagert wird.

Hoffnungsvolle Liturgie wird spaltenden Tendenzen gegenüber integrierend zu wirken versuchen und der möglichen Desintegration ganzheitliche Beziehungsmuster gegenüberstellen. Eine Möglichkeit solcher Integration im Rahmen liturgischer Praxis liegt z.B. in der Wahl sogenannter »gerechter« oder »inklusive« Sprache als liturgische Konvention. In Hinblick auf die individualpsychologische Problematik des Umgangs von Gottesdienstteilnehmern mit dem eigenen »Schatten« – d.h. mit Persönlichkeitsanteilen oder Verhaltensmustern, die mich zwar ständig begleiten, die ich trotzdem nicht als zu mir gehörig annehmen und darum auch nicht ins liturgische Geschehen und Erleben einbringen kann – stellt sich der liturgischen Praxis die Frage, inwieweit sie eine lebendige Gnadenerfahrung zu vermitteln vermag. Diese Fragestellung wird im Folgenden noch aufgegriffen werden.⁴⁴

Zwei potentiell »vertrauensbildende Maßnahmen« im liturgischen Kontext sollen jedoch nicht unerwähnt bleiben, zumal sie traditionelle Elemente des Gottesdienstgeschehens darstellen. Das eine Element ist das gottesdienstliche Singen.⁴⁵ Das Erlebnis gemeinsamen Gesangs führt Menschen zusammen und kann einen positiven Einfluß auf das menschliche Erleben in Körper, Seele und Geist ausüben, da die Bedeutung des Gesangs über die in Worte faßbaren Bewußtseinsinhalte hinausgeht und Musik auf diejenigen Zentren des Nervensystems wirkt, welche die physischen und psychischen Einstellungen des Menschen regeln. Darüber hinaus haben Lieder u.U. einen hohen Identifikationswert. Singen ist ar-

43 A.a.O., 39.

44 Vgl. unten zu »Liturgie als charismatische Seelsorge«.

45 Siehe hierzu auch *Josuttis*, Der Weg in das Leben, 173ff.

chaische Praxis und hat eine kommunikative und kooperative Funktion. Psychologisch gesehen setzen Musik und Gesang Emotionen frei, erhöhen die menschliche Erlebnisfähigkeit und können Erfahrungen schaffen, die den Alltagshorizont transzendieren.⁴⁶ Soziologisch gesehen schaffen Lieder Vereinigung.

Ein weiteres – potentiell vertrauensbildendes – traditionelles Element christlicher Liturgie ist das Essen, das im Abendmahlsritus vom Sättigungsmahl getrennt wurde und im liturgischen Kontext zumeist in ritualisierter Form stattfindet. Entgegen der Philosophie einer Fast-Food-Kultur und der Reklame von Schnellimbiss-Ketten, ist Essen recht verstanden Gemeinschaftsgeschehen *per se*.⁴⁷ Selbst in stark ritualisierter Form vermitteln religiöse Speiserituale aus religionssoziologischer Sicht

»ein intensives Dazugehörigkeitsgefühl, bei ihnen gibt es Alimentation von demselben Brot und demselben Wein, so wie Geschwister von der Milch derselben Mutter genährt werden. Durch das Essen desselben Tieres wird man [...] gleichermaßen von dessen Geist beseelt. Die Christen erleben ihre Brüderlichkeit im Genuß von Fleisch und Blut desjenigen, der ihren Bund stiftet.«⁴⁸

Über den Aspekt der physischen Stärkung und den Charakter des sakralen Aktes hinaus sind gemeinsame Mahlzeiten kommunikative und gemeinschaftsbildende Geschehen. Nicht zuletzt aus diesem Grund wird die urchristliche Tradition der gemeinsamen Mahlzeiten in enger Verbindung mit dem gottesdienstlichen Geschehen (vgl. Apg 2, 46; 1Kor 11,20ff) heutzutage in alternativen liturgischen Formen, wie den sogenannten »Frühstücksgottesdiensten«, wiederentdeckt.

3.3.3. Der Möglichkeitsbezug christlicher Liturgie

Christliche Liturgie ist *Ermöglichung zum Leben*. Gemeinsames Lob, Dank, Vergegenwärtigung, Klage, Schuldbekennnis und Fürbitte, so Don Saliers, sind konstitutive Teile der liturgischen Matrix, die schließlich Intention und Aktion hervorbringen will.⁴⁹ Auch wenn gesellschaftliche Kräfte außerhalb des gottesdienstlichen Bezugsrahmens einen scheinbar größeren Einfluß darauf ausüben, wie wir als Christen leben, ist es den-

46 Vor allem die Geschichte der Spirituals der afrikanisch-amerikanischen Sklaven, die bis heute ihren festen Platz in der Liturgie der schwarzen Kirchen Nordamerikas haben, macht dies in anschaulicher und überzeugender Weise deutlich.

47 Nicht zuletzt darum spielt die Frage nach der Möglichkeit und Unmöglichkeit der Abendmahlsgemeinschaft im interkonfessionellen Gespräch eine zentrale Rolle. Vgl. ausführlich zu der Frage der Bedeutung von Mahlzeiten im liturgischen Kontext *Josuttis, Weg*, 247ff.

48 K. Messelken, Vergemeinschaftung durchs Essen. Religionssoziologische Überlegungen zum Abendmahl, in: M. Josuttis / G.M. Martin (Hgg.), Das heilige Essen. Kulturwissenschaftliche Beiträge zum Verständnis des Abendmahls, Stuttgart 1980, 57.

49 Siehe Saliers, *Worship*, 172ff.

noch so, daß die liturgische Vergegenwärtigung des Wesens Gottes und des Heilsgeschehens auf eine Vision abzielt, die ausgelebt werden will. Christliche Liturgie formt und bringt durch ein komplexes Muster von Worten, Gesten, Symbolen und Ritualen eine Einstellung zum Ausdruck, die das Verhältnis von Mensch und Gott und von Mensch zu Mensch alternativ zu kulturellen oder gesellschaftlichen Diktionen »regelt« und ermöglicht.

Gottesdienst ist die Proklamation und Vergewisserung, daß Gott sich – trotz scheinbar anderslautender Nachrichten und Katastrophenbildern aus der Tagespresse – nicht von der Welt zurückgezogen hat. Im liturgischen Geschehen wird sozusagen das menschliche *Pathos* – d.h. die menschliche Erfahrung von Leiden in und an der Welt – in dem göttlichen *Ethos* der Selbstoffenbarung und Selbsthingabe des Schöpfers und Erlösers aufgenommen, aufgehoben und verwandelt. Im Lob Gottes und in der Sprache der Dankbarkeit, die im Zentrum des christlichen Gottesdienstgeschehens stehen, wird die eigentlich menschliche Möglichkeit verwirklicht, nämlich die Bestimmung des Menschen in Antwort auf und Verantwortung gegenüber dem Ruf des Schöpfers zu existieren. Gottesdienstliches Lob ermächtigt darum, im Benennen des Wesens Gottes und dem Wissen um die eigene geschöpfliche Abhängigkeit, die heilvollen Möglichkeiten Gottes mit uns und der Welt (als) *wahr-zu-nehmen*. Aus religionspsychologischer Sicht macht Bernhard Grom deutlich, daß solch »lobende Selbstverwirklichung« – d.h. die Verwirklichung der eigentlichen Bestimmung des Menschen im dankbar antwortenden Gegenüber zum Schöpfer – durchaus eine psychodynamische Dimension hat.

»Religiöse Dankbarkeit kann zur *erstrebenswerten Erfüllungs- und Sinnerfahrung* werden, weil sie nicht nur dem Pflichtgefühl und Gerechtigkeitsinn des Gläubigen Genüge tut, sondern ihm auch eine *transsoziale Selbstwertbestätigung, Zuwendung und Ich-Erweiterung* vermittelt. Dadurch daß er seine Befriedigung und sein Leben überhaupt als Geschenk Gottes deutet, erlebt er sich als von dessen absolut freiem, uneigennützigem Wohlwollen geliebt und mit dieser Liebe verbunden und zu ihrer Erwidrung eingeladen.«⁵⁰

Dennoch ist Gottesdienst aus menschlicher Sicht recht verstanden eine »unmögliche Möglichkeit«. Josuttis bringt dies treffend zum Ausdruck:

»Wer sich im umfriedeten Raum des Gottesdienstes auf die Atmosphäre des Göttlichen einläßt, muß damit rechnen, daß sich sein Leben von Grund auf verändert. Ein sinnvolles, nach der gesellschaftlichen Logik sogar sachgemäßes Verhalten gegenüber diesem bedrohlichen Geschehen besteht darin, die Teilnahme daran überhaupt zu vermeiden.«⁵¹

⁵⁰ B. Grom, *Religionspsychologie*, München / Göttingen 1992, 202.

⁵¹ Josuttis, *Der Weg in das Leben*, 91.

Evangelische Liturgie versucht traditionell dieser Problematik der Vermeidung zu begegnen, indem sie dem liturgischen Erleben einen Rahmen gibt, der gegenüber Zwangsmechanismen (*Ich-muß-Motivation*) das Gottesdienstgeschehen unter das Vorzeichen der Freiheit (*Ich-darf-Motivation*) stellt. Freiheit ist die Grundlage jeglicher Wahrnehmung von Möglichkeiten. Am Anfang des Gottesdienstes steht darum die Einladung. Das Eingangsvotum im Gottesdienst hat nicht verpflichtenden, sondern einladenden Charakter und sollte darum auch nach Möglichkeit in dialogischer Form erfolgen – d.h. daß GottesdienstteilnehmerInnen die Möglichkeit zur Antwort und einem bewußten »Sich-Einlassen auf die Atmosphäre des Göttlichen« gegeben wird. Dem einladenden Eingangsgruß zu Anfang des Gottesdienstes entspricht am Ende des liturgischen Geschehens Sendung und Segnung der Gemeinde. Im gottesdienstlichen Segen wird der Zuspruch des Evangeliums als konkrete Möglichkeit christlichen Lebensvollzuges über den Rahmen des Gottesdienstes hinaus proklamiert und zugesprochen.

»Der Segen ist wie eine Brücke, der das im Gottesdienst Geschehende mit dem draußen Geschehenden verbindet; im Segen wird das im Gottesdienst Geschehene den in ihren Alltag Auseinandergehenden mitgegeben. Wie auch immer der Gottesdienst gestaltet, wie er auch aufgefaßt sein mag – das Gefälle zwischen dem im Gottesdienst und dem draußen Geschehenden eignet jeglicher Art des Gottesdienstes, und in diesem Gefälle hat der den Gottesdienst beschließende Segen seinen Ort. Eben hierin zeigt sich die ökumenische Bedeutung des Segens: ob nun der Gottesdienst ein hochsakrales Gepräge hat oder ob er die gänzlich entsakralisierte Gestalt der einfachen Versammlung hat und auch einfach Versammlung genannt wird [...] – jenes Gefälle ist ihnen allen gemeinsam und damit Ort und Funktion des Segens.«⁵²

4. *Symbol und Ritual*

Bisher wurde die Dynamik christlicher Liturgie vornehmlich als Wortgeschehen – d.h. als diskursiv-proklamierend – verstanden bzw. beschrieben. Liturgisches Geschehen ist aber darüber hinaus wesentlich symbolisch-ritualisierendes Geschehen, und eben darin liegt seine eigentliche Stärke. Insbesondere christliche Eschatologie – angefangen bei den Reichs-Gottes-Gleichnissen Jesu – hat ihren Ausdruck immer wieder in symbolischer Kommunikation gefunden, um so das eigentlich Unsagbare auszusagen und »Hoffnungsbilder« zu vermitteln. Symbolische Kommunikation spricht die Dimensionen der Psyche an, die der rationalen Kontrolle am wenigsten zugänglich sind. Symbol und Ritual sind darüber hinaus in besonderer Weise auf die »Wahrnehmungsmechanismen« der rechten

⁵² C. Westermann, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*, München 1968, 102.

Gehirnhälfte bezogen, die weniger in linear-analytischen Strukturen »denkt« als in bildhaft-synthetischen. Dabei betreffen Symbole aber nicht nur menschliche Gefühle oder Kognition, sondern sprechen Menschen in ihrer Ganzheit und Identität mit Leib und Seele an; sie betreffen Gedanken und Phantasien, Bewußtes und Unbewußtes.

Symbole sind – allgemein ausgedrückt – sinnstiftende Zeichen, die als Bedeutungsträger fungieren und das »subjektive« Erleben menschlicher Innerlichkeit mit der »objektiven« Sicht der sinnlich wahrnehmbaren Welt zusammenbringen. Spezifisch kirchlich-religiöse Symbole, so Isidor Baumgartner, »greifen krisenhafte menschliche Grundsituationen und die darin erfahrenen Konflikte [...] auf und bringen sie mit der ganzheitlichen Heilkraft des Glaubens zusammen.«⁵³ Rituale sind symbolische Handlungen, d.h. Verhaltensweisen, die zeichenhaft über ihren eigentlichen Aktionsradius hinausweisen und denen durch ihren wiederholenden Charakter eine normative Funktion zukommt. Religiöse Rituale sind als Gottesdienstgestaltungselemente, so Thomas Nißlmüller, »Glaubensgeländer«. In eben dieser Funktion bringen sie

»Erfahrenes, Bedachtes, Für-gut-Empfundenes, Glaubensentdeckungen zur Sprache. Diese empirische Komponente weist auf die Welt der eigenen Empirie des Gottesdienstteilnehmers hin. Im Erleben von Ritualen wird der eigene Erfahrungsschatz »vertextet«, in Szene gesetzt, neu vocaliter realisiert. [...] Formen können Weg und Hilfe (»Geländer«) sein, das Glaubenswagnis zu beginnen, neu mit dem Glauben einzusetzen bzw. engagiert den Glauben zu leben. Rituale fördern die Expression des Glaubens, sofern sie nicht Etikette, sondern nachvollziehbares Muster authentischer Glaubensspuren sind.«⁵⁴

Hermann Stenger unterscheidet zwischen drei Arten von Symbolen.⁵⁵ *Sprachlich diskursive Symbole* haben als Wortgeschehen, das sich symbolischer Begrifflichkeit bedient, Teil an der linearen Logik sprachlicher Kommunikation. *Wortlos präsentative Symbole* vergegenwärtigen z.B. in Bildern, Kunstwerken oder auch Gesten vielschichtig Bedeutungsvolles in ganzheitlich-sinnlicher Weise. *Diskursiv-präsentative Symbole* stellen eine Mischform dar, in der Sprache und nonverbale Präsentation miteinander verwoben sind. Nicht wenige religiöse Rituale (z.B. die Feier des Herrenmahls) sind zu dieser letzten Form der symbolischen Kommunikation zu rechnen.

Was m.E. allen Formen symbolischer Kommunikation im religiösen Kontext gemeinsam ist, ist zum einen eine *identitätsstiftende oder auch identitätsstärkende Funktion*. D.h. Symbole – indem sie die Dimension

⁵³ I. Baumgartner, Von der heilenden Kraft der Sakramente, in: *ders.* (Hg.), Handbuch der Pastoralpsychologie, 557f.

⁵⁴ T. Nißlmüller, Rituale als Glaubensgeländer. Plädoyer für eine freikirchliche Liturgik, ZThG 1 (1996), 19.

⁵⁵ Vgl. H. Stenger, Verwirklichung unter den Augen Gottes. Psyche und Glaube, Salzburg 1989, 100ff.

der subjektiven Erfahrung in Beziehung zur Dimension sinnlich wahrnehmbarer Wirklichkeit und der Dimension der Wirklichkeit Gottes setzen – helfen, das eigene Selbstverständnis in Bezogenheit auf eine größere Wirklichkeit zu definieren. Zum anderen wirkt symbolische Kommunikation auf der *Ebene der Spiritualität*. D.h. Symbole als eine »kommunikative Schnittstelle« zwischen innerer und äußerer Realität fordern dazu heraus und helfen, unsere *Beziehung* zu uns selbst, der Weltwirklichkeit und Gott zu verstehen.

Die Grenzen symbolischer Kommunikation liegen in ihrer »kulturellen Bedingtheit« und Mehrdeutigkeit. Symbole haben zumeist nicht universale Bedeutung oder Sinn, sondern werden erst in den jeweiligen Lebenszusammenhängen der Gemeinschaft, die sie hervorgebracht oder übernommen hat, evident. Ihre kommunikative Kraft beruht darum in den allermeisten Fällen auf eine Art »kultureller Verabredung«, was ihre grundlegende Bedeutung betrifft. In dieser Begrenztheit symbolischer Kommunikation liegt die Gefahr der Ausgrenzung (Exklusivität), aber auch eine nicht zu unterschätzende Möglichkeit: Symbole haben unter den Mitgliedern einer Gemeinschaft verbindende Funktion (Inklusivität), indem sie gemeinsame Visionen hervorbringen oder zum Ausdruck bringen, und stärken das Zusammengehörigkeits- und Zugehörigkeitsgefühl innerhalb der Gemeinschaft.

Auch wenn Symbole kulturell bedingt und damit der geschichtlichen Veränderung unterworfen sind, besteht doch die Kraft symbolischer Kommunikation – und insbesondere die der Rituale – im liturgischen Kontext in einer relativen Beständigkeit und in ihrer Wiederholung. Die Symbolsprache der Liturgie wirkt »langfristig«. Der heilende und stärkende Charakter des symbolischen Prozesses liegt darum nicht in erster Linie in einer ihm eigenen affektiven Unmittelbarkeit, sondern vor allem auch in seiner Eigenschaft, Kontinuität und Stabilität im Lebensprozeß zu vermitteln. Manfred Josuttis warnt darum zu recht vor einer experimentell-liturgischen »Schnellebigkeit«, die das Gottesdienstgeschehen vor allem unter dem Aspekt des Erlebniswertes sieht und entwirft und sich als missionarische Kraft versteht.

»Pfarrer und Pfarrerin, die gern mit dem Gottesdienst experimentieren, um seine Erlebnismomente zu steigern, sollten die folgende Feststellung des Soziologen nicht übersehen: »Man kann den Erlebnismarkt nicht steuern, sondern höchstens verlassen.« Wer sich dem Diktat der Erlebnisgesellschaft unterwirft, hat schon verloren. In diesem Bereich gibt es keine Kompromisse. Man kann mit dem entsprechenden Köder, sofern es die jeweilige Mode will, für einige Zeit Kunden gewinnen. Aber solche Bindungen werden immer nur kurzfristig tragen, weil der Erlebnishunger abwechslungs-wütig ist. Und der Unterhaltungswert im Machtbereich des Heiligen ist nun einmal begrenzt.«⁵⁶

⁵⁶ M. Josuttis, Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität, Gütersloh 1996, 89.

Symbolisierende und ritualisierende Liturgie kann – so zeigt vor allem das Beispiel der Feier des Herrenmahls – hinsichtlich ihrer seelsorgerlichen Möglichkeit durchaus in Analogie zum therapeutischen Prozeß in der Psychoanalyse gesehen werden; d.h. sie bietet denen, die sich darauf einlassen, Raum und Leitung für einen inneren Prozeß, der, so wie der therapeutische Prozeß, aus den drei Elementen des Erinnerns, Wiederholens und Durcharbeitens besteht.⁵⁷ Aus pastoraltheologischer Sicht kann das liturgische Geschehen in seiner symbolisierenden und ritualisierenden Bewegung jedoch nicht nur auf psychodynamische Dimensionen reduziert werden, auch wenn diese eine nicht unwichtige Rolle spielen. Christliche Symbole und Rituale haben nicht nur Bedeutungen, die im Dienst der Selbstreflexion therapeutische Funktionen übernehmen können, sondern sie wollen darüber hinaus etwas bewirken: Sie führen in eine bestimmte Wirklichkeit hinein, nämlich in den Wirkungsbereich des »Heiligen«.

»Im Gottesdienst, in dem das Heilige Gegenwart wird, ist ein Machtfeld präsent. Die Tiefen der Gottheit tun sich auf. Die Erfahrung des Heiligen ergießt sich auf die Anwesenden. Die Fülle der Christuswirklichkeit erfaßt die Menschen. Unsere Schwierigkeit, dieses Geschehen angemessen wahrzunehmen, zu verstehen und zu gestalten, hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß sehr vieles davon bewußtseins- und gefühlstranszendent abläuft. Die Inhalte einer Lehre, die Bedeutung von Zeichen kann man interpretieren. Den Ausdruck von mehr oder weniger frommen Gefühlen kann man durchaus spüren. Die energetische Kraft des Heiligen Geistes, der nach biblischer und reformatorischer Anschauung in Wort und Sakrament wirksam wird, reicht zwar in den Leib- und Gefühlsraum der Menschen hinein, erschließt sich aber vollständig nur einem Sensorium, das höher ist als alle Vernunft und alle Gefühle.«⁵⁸

Christliche Symbole und Rituale führen demnach in einen Grenzbereich menschlicher Erfahrung. Immanente Zeichen und Handlungen erschließen transzendente Wirklichkeiten des Heiligen. Wenn Manfred Josuttis in diesem Zusammenhang von einem »Machtbereich des Heiligen«

⁵⁷ Vgl. H.J. Thilo, Die therapeutische Funktion des Gottesdienstes, Kassel 1985, 80ff. Freud selbst sah allerdings Rituale in erster Linie als Ausdruck psychischer Prozesse, die im Zusammenhang von pathologischen Konflikten – insbesondere des ödipalen Konfliktes – standen; vgl. S. Freud, Zwangshandlungen und Religionsübungen, in: *ders.*, Der Mann Moses und die monotheistische Religion, Frankfurt a.M. 1980. Unter Freuds Schülern gab es dagegen nicht wenige, die Rituale und Ritualisierungstendenzen unter positiven Aspekten bewerteten und auch in die therapeutische Praxis integrierten. Erik Erikson sah Ritual z.B. in der Nähe zum Spiel und als eine kreative Art der Formalisierung, die hilft, sowohl impulsive Exzeßhandlungen als auch zwanghafte Selbsteinschränkung zu vermeiden; siehe E.H. Erikson, Toys and Reasons. Stages in the Ritualization of Experience, New York 1972. Ein gutes Beispiel aus der klinischen Literatur zur praktischen Anwendung symbolisch-ritualisierender Prozesse in therapeutischer Praxis findet sich bei G. Combs / J. Freedman, Symbol, Story and Ceremony. Using Metaphor in Individual and Family Therapy, New York / London 1990.

⁵⁸ Josuttis, Einführung, 97.

spricht, so werden Wirkungen dieser Erfahrung angenommen: die Erfahrung des »Heiligen« bewirkt einen Prozeß, der in den neutestamentlichen Schriften als »Heiligung« bezeichnet wird. D.h. den Zeichen und Zeichenhandlungen christlicher Liturgie kommt nicht nur eine signifikante Qualität zu, sondern darüber hinaus eine aktualisierende Macht, die Veränderung bewirken kann. Im Folgenden soll abschließend auf dieses Potential der Erfahrung im Machtbereich des Heiligen eingegangen werden, indem der Frage der Gnadenerfahrung im Kontext liturgischen Geschehens nachgegangen wird.

5. Christliche Liturgie als charismatische Seelsorge

Liturgie im Horizont christlicher Eschatologie ist Feier angesichts der Gnade Gottes. Gottes Gnade ist die Kraft, die Vollendung wirkt. Christliche Liturgie kann darum als *charismatische* Seelsorge im Kontext der versammelten Gemeinde verstanden werden. »Charismatisch« bezeichnet hier nicht eine besondere Geistmächtigkeit, die sich in ekstatischen Phänomenen oder übernatürlichen Gaben manifestiert, sondern bezieht sich schlicht auf die neutestamentliche Rede von der Gnade (*charis*) Gottes. Charismatische Seelsorge ist darum nicht in erster Linie eine in besonderer oder übernatürlicher Weise »begabte« Seelsorge – auch wenn seelsorgerliche Praxis immer Begabung erfordert –, sondern ist vielmehr »begnadete« Seelsorge. Das Ziel seelsorgerlichen Handelns, ob im liturgischen Kontext oder im Beratungsgespräch, ist es letztlich, die Wahrheit von der Gnade Gottes durch das Medium der Begegnung und Beziehung für Menschen plausibel und in ihrem Leben anwendbar zu machen. Christlicher Gottesdienst als Seelsorge ist darum im besten Falle Gnadenerfahrung.

»Gnade« kann grundsätzlich als die Art und Weise verstanden werden, wie Gott mit und an der Welt und den Menschen *heilvoll* handelt. Heil bedeutet ursprünglich »Ganzheit«, »Fülle«, »volle Verwirklichung«. Gnade als heilvolles Handeln Gottes an Menschen zielt demnach auf die volle Verwirklichung des Menschsein und darauf, daß Entfremdung und Fragmentierung als Zustände menschlicher Existenz überwunden werden. Gnade ist die Befreiung des Menschen zum Menschsein, die Gott ermöglicht.

»Nur dadurch also, daß Gott das Heil = Ganzsein *schenkt*, vermag der Mensch Freiheit zu gewinnen, sich selbst zu verwirklichen, ganz Mensch zu werden. Das aber bedeutet die Rede von der *Gnade*: Den letzten Grund und Sinn seines Daseins kann der Mensch nicht selbst schaffen, sondern vermag er nur zu empfangen. Die Botschaft von der Gnade verkündet, daß menschliche Leistung vollendetes Heil nicht zu erreichen vermag, sondern daß der Mensch auf ein begegnendes, erlösendes, befreiendes Handeln Gottes angelegt ist.«⁵⁹

⁵⁹ G. Greshake, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Neuausgabe, Freiburg i.Br. 1992, 23.

Als Befähigung zu einer befreiten menschlichen Existenz und zur Überwindung der Ich-Verkrampfung von Menschen (*cor curvum in se*) ist Gnade aber nicht in erster Linie vermittelt durch eine Einsicht kognitiver Art, sondern sie braucht einen Erfahrungszugang. Die *sakramentale Tradition* hat einen solchen Zugang in den sogenannten »Gnadenmitteln« zu eröffnen versucht, d.h. in Riten und religiösen Handlungen, die den Zuspruch der Gnade Gottes in sinnlich-anschaulicher Weise zum Ausdruck bringen. Auch wenn sakramentales Handeln in der Gefahr stehen mag, einen Automatismus oder eine Machbarkeit der Gnadenerfahrung zu vermitteln, so liegt doch der Anspruch solchen liturgischen Handelns in erster Linie darin, einen *heiligen Raum* zu markieren. Die sogenannten »Gnadenmittel« sind demnach liturgische Wege, dem Gott, der transzendent ist, in einer immanenten Ordnung und Freiheit zu begegnen. Sie sind nicht exklusiv zu verstehen, als wenn sie dem Wirken Gottes Grenzen setzen, sondern sind vielmehr designiert als Paradigmen dafür, daß Gott in unzähliger Weise Gnade zu schenken vermag.

Als Markierungen eines heiligen Raumes vermitteln solche Riten und religiösen Handlungen in einer sinnlich wahrnehmbaren äußeren Umgebung eine innere Einstellung oder Ausrichtung. Das Konzept des »heiligen Raumes« bezeichnet gerade das Zusammenwirken von äußeren und inneren Faktoren im Kontext religiöser Erfahrungen.⁶⁰ Gottesdienst ist heiliger Raum, d.h. Raum der Gotteserfahrung und auch der Selbsterfahrung. Im Zusammenspiel dieser Erfahrungsbereiche liegt nicht zuletzt die verändernde Kraft der Gnade. Unsere mentalen Vorstellungen von Gott, die uns in unserem religiösen Handeln leiten, haben u.a. mit unserem Selbstkonzept zu tun.⁶¹ Demnach könnte man annehmen, daß grundlegende Veränderungen im Selbstkonzept von Menschen auch in veränderten Vorstellungen von Gott resultieren. Die verschiedenen Psychotherapien konzentrieren sich üblicherweise auf diese Richtung der Veränderung, d.h. der Modifizierung des Selbstkonzepts. Jedoch kann man auch annehmen, daß eine Veränderung der Gottesvorstellung aufgrund neuer Gotteserfahrung umgekehrt eine neue Selbsterfahrung ermöglicht.⁶²

Gottesdienst als Seelsorge ist Raum der Gotteserfahrung, die in diesem Sinne auch eine neue Selbsterfahrung und Selbstwahrnehmung ermöglicht. Dabei ist das *Gebet* im liturgischen Kontext *das* »Gnadenmittel« schlechthin. D.h. betend erfahren Menschen ihre Existenz als Gabe, als abhängig von und bezogen auf einer anderen Macht, die größer ist als

60 Vgl. *M. Eliade*, *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*, New York 1961, 26f.

61 Dazu ausführlich *A.-M. Rizzuto*, *The Birth of the Living God. A Psychoanalytic Study*, Chicago 1979.

62 Vgl. etwa Röm 12,1f, wo Paulus »angesichts des Erbarmens Gottes« die Möglichkeit einer »Metamorphose« aufzeigt.

das eigene Leben. Gebet ist Begegnung im »heiligen Raum«. Das öffentliche Gebet im Gottesdienst ist darüber hinaus verbindendes Gebet – und darin schon Gnadenerfahrung –, das Einzelne aus der Ichbezogenheit heraus in eine Gemeinschaft stellt, in der die Ausdrücke der gemeinsamen Erfahrung des Menschseins individuelle Erfahrungen konfrontiert, korrigiert oder auch konfirmiert. Betende Teilnahme am Gottesdienstgeschehen vermittelt Menschen im Idealfall eine sichere und inklusive Umgebung, in der sich Einzelne in der Gemeinschaft akzeptiert und aufgehoben wissen und sich auf die verändernde Erfahrung des Heiligen einlassen können. Ein Wechsel von liturgischen Gebeten, wie z.B. dem Vaterunser, und freien Gebeten im Gottesdienst entspricht dabei dem menschlichen Bedürfnis nach Ordnung und Kontinuität einerseits und nach Spontaneität und unmittelbarem Ausdruck besonderer Erfahrung andererseits.

In ihrem Buch über Gebet als »primäre Sprache« stellen Ann und Barry Ulanov fest, daß Gebet mit *Beichte* beginnt: im Gebet bringen wir zum Ausdruck, wer wir tatsächlich sind – nicht wer wir sein sollen oder sein wollen, sondern wer wir sind. Betend sprechen wir »aus uns heraus«, aus unseren Erfahrungen, aus dem Bewußtsein unserer selbst und auch aus dem Unterbewußtsein.⁶³ Im liturgischen Geschehen haben Beicht-rituale seit je her einen festen Platz. Sündenbekenntnis und der deutliche Zuspruch der Vergebung sind »Gnadenmittel«, d.h. vermitteln das befreiende Handeln Gottes und konfrontieren uns zugleich mit uns selbst. Die Proklamation der Vergebung Gottes – oder besser noch: des vergebenden Gottes – stellt ein Selbstkonzept in Frage, das »gute« (d.h. akzeptable) Persönlichkeitsanteile als *Persona* kultiviert und »schlechte« (d.h. inakzeptable) Persönlichkeitsanteile verdrängt, verkleidet oder schamhaft versteckt und dadurch letztlich Menschen in die Isolation führt. Durch Beichte und Zuspruch der Vergebung Gottes wird darum nicht nur die Erfahrung der Befreiung *von* Schuld vermittelt, sondern auch die Erfahrung der Befreiung *zur* Gemeinschaft. Dietrich Bonhoeffer hat dies treffend zum Ausdruck gebracht, wenn er feststellt, daß in der Beichte der Durchbruch zur Gemeinschaft geschieht:

»Wer mit seinem Bösen alleine bleibt, der bleibt ganz allein. Es kann sein, daß Christen trotz gemeinsamer Andacht, gemeinsamen Gebetes, trotz aller Gemeinschaft im Dienst allein gelassen bleiben, daß der letzte Durchbruch zur Gemeinschaft nicht erfolgt, weil sie zwar als Gläubige, als Fromme Gemeinschaft miteinander haben, aber nicht als die Unfrommen, als die Sünder. Die fromme Gemeinschaft erlaubt es ja keinem, Sünder zu sein. Darum muß jeder seine Sünde vor sich selbst und vor der Gemeinschaft verbergen. [...] Darum bleiben wir mit unserer Sünde allein, in der Lüge und der Heuchelei, denn wir sind nun einmal Sünder. [...] In der Beichte bricht das Licht des Evangeliums in die Finsternis und Verslossenheit des Herzens hinein. [...]

63 Siehe A. u. B. Ulanov, *Primary Speech: A Psychology of Prayer*, Atlanta 1982, 1ff.

Die ausgesprochene, bekannte Sünde hat alle Macht verloren. Sie ist als Sünde offenbar geworden und gerichtet. Sie vermag die Gemeinschaft nicht mehr zu zerreißen. Nun trägt die Gemeinschaft die Sünde des Bruders.«⁶⁴

Auch wenn Bonhoeffer hier in erster Linie an das seelsorgerliche Beichtgespräch zwischen zwei Personen denkt, so gilt doch auch von Beichtritualen im liturgischen Kontext, daß sie Menschen die Gnadenerfahrung der »Solidarität der Sünder« und der befreienden Macht der Vergebung Gottes vermitteln können. Beichte als »Gnadenmittel« ist so verstanden Selbstoffenbarung auf dem Weg zur Selbstverwirklichung. Sie aktualisiert im Ritual zwei Grundformen menschlicher Existenz, nämlich Initiative und Rezeptivität. Solche Rituale brauchen allerdings ihre Zeit, damit sich ihre Möglichkeiten für GottesdienstteilnehmerInnen eröffnen, und sie nicht mechanisch wirken. *Kairos* und nicht *chronos* ist die Zeitkategorie liturgischen Geschehens. Gerade im Kontext von Beichtritualen sind darum auch Zeiten der Stille unerlässlich, und dies nicht nur, um das Sündenbekenntnis der Gemeinschaft persönlich zu konkretisieren, sondern auch, um der Sprachlosigkeit vor der eigenen Schuld und vor dem Angebot Gottes zur Versöhnung Ausdruck zu geben.

Der Anspruch an eine christliche Liturgie, die sich als charismatische Seelsorge versteht, ist der, für Menschen einen Raum zu erschließen, in der Gnade nicht nur »gewußt« wird, sondern erfahrbar wird. Gebet und Beichte sind dabei lediglich zwei mögliche Wege solcher Erfahrungen. Andere traditionelle oder auch innovative liturgische Elemente und Rituale können und sollen daneben als »Gnadenmittel« fungieren, die zu einem befreiten Menschsein und zu gelingender Gemeinschaft helfen.

Bibliographie

- Ashbrook, J.B., *The Human Mind and the Mind of God. Theological Promise in Brain Research*, Lanham u.a. 1984
- Baumgartner, I., *Von der heilenden Kraft der Sakramente*, in: *ders.* (Hg.), *Handbuch der Pastoralpsychologie*, Regensburg 1990
- Beavers, R. / Kaslow, E., *The Anatomy of Hope*, *Journal of Marital and Family Therapy* 7 (1981), 122-139
- Bieritz, K.-H., *Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart*, München 1987
- Bonhoeffer, D., *Gemeinsames Leben*, München ¹⁸1982
- Capps, D., *Agents of Hope. A Pastoral Psychology*, Minneapolis 1995
- Carrigan, R.L., *Where Has Hope Gone? Toward an Understanding of Hope in Pastoral Care*, *Pastoral Psychology* 25 (1976), 39-53
- Combs, G. / Freedmann, J., *Symbol, Story and Ceremony. Using Metaphor in Individual and Family Therapy*, New York / London 1990

64 D. Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, München ¹⁸1982, 95ff.

- Crites, S., The Narrative Quality of Experience, *Journal of the American Academy of Religion* 39 (1971), 291-311
- Eliade, M., *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*, New York 1961
- Erikson, E.H., *Insight and Responsibility. Lectures on the Ethical Implications of Psychoanalytic Insight*, New York 1964 (dt. *Einsicht und Verantwortung. Die Rolle des Ethischen in der Psychoanalyse*, Stuttgart 1966)
- , *Toys and Reasons. Stages in the Ritualization of Experience*, New York 1972
- Freud, S., *Zwangshandlungen und Religionsübungen*, in: *ders.*, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Frankfurt a.M. ²1980
- Greshake, G., *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Neuausgabe, Freiburg i.Br. 1992
- Grom, B., *Religionspsychologie*, München / Göttingen 1992
- Haendler, O., *Die Predigt. Tiefenpsychologische Grundlagen und Grundfragen*, Berlin ³1960
- Josuttis, M., *Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität*, Gütersloh 1996
- , *Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion. Grundprobleme der Praktischen Theologie*, München ⁴1988
- , *Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage*, Gütersloh ²1993
- Jüngel, E., *Die Welt als Wirklichkeit und Möglichkeit*, *EvTh* 29 (1969), 417-442
- Knobloch, S. / Haslinger, H. (Hgg.), *Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral*, Mainz 1991
- Kormannshaus, O., *Personenzentrierte Haltungen in kirchlichen Predigten. Diplomarbeit im Fachbereich Psychologie*, Universität Hamburg 1981
- Kreppold, G., *Heilende Dimensionen in Liturgie und Kirchenjahr*, in: *Baumgartner, I.* (Hg.), *Handbuch der Pastoralpsychologie*, Regensburg 1990
- Lester, A.D., *Hope in Pastoral Care and Counseling*, Louisville 1995
- MacNutt, F., *Die Kraft zu heilen. Das fundamentale Buch über Heilen durch Gebet*, Graz u.a. ⁵1986
- Messelken, K., *Vergemeinschaftung durch Essen. Religionssoziologische Überlegungen zum Abendmahl*, in: *Josuttis, M. / Martin, G.M.* (Hgg.), *Das heilige Essen. Kulturwissenschaftliche Beiträge zum Verständnis des Abendmahls*, Stuttgart 1980
- Moltmann, J., *Theologie der Hoffnung*, München ¹⁰1977
- Nißlmüller, T., *Rituale als Glaubensgeländer. Plädoyer für eine freikirchliche Liturgik*, *ZThG* 1 (1996), 18-22
- Ornstein, R., *The Psychology of Consciousness*, New York ²1986
- Peukert, H., *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976
- Piper, H.-C., *Predigtanalysen. Kommunikation und Kommunikationsstörungen in der Predigt*, Göttingen / Wien 1976
- Polanyi, M., *Personal Knowledge. Toward a Post-Critical Philosophy*, Chicago 1958
- Rebell, W., *Zum neuen Leben berufen. Kommunikative Gemeindepraxis im frühen Christentum*, München 1990
- Rizutto, A.-M., *The Birth of the Living God. A Psychoanalytic Study*, Chicago 1979

- Saliers, D.E.*, *Worship as Theology. Foretaste of Glory Divine*, Nashville 1994
- Schleiermacher, F.*, *Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*, hg. von *J. Frerichs*, *Friedrich Schleiermacher's Sämtliche Werke*, 1. Abt. *Zur Theologie*, Bd. 13, Berlin 1850
- Sons, R.*, *Seelsorge zwischen Bibel und Psychotherapie. Die Entwicklung der evangelischen Seelsorge in der Gegenwart*, Stuttgart 1995
- Stenger, H.*, *Verwirklichung unter den Augen Gottes. Psyche und Glaube*, Salzburg 1989
- Stollberg, D.*, *Liturgische Praxis. Kleines evangelisches Zeremoniale*, Göttingen 1993
- , *Wahrnehmen und Annehmen. Seelsorge in Theorie und Praxis*, Gütersloh 1978
- Strathmann, H. / Meyer, R.*, *Art. λειτουργέω, λειτουργία*, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (ThWNT)*, Bd. IV, Stuttgart 1942
- Strunk, R.*, *Vertrauen. Grundzüge einer Theologie des Gemeindeaufbaus*, Stuttgart 1985
- Thilo, H.J.*, *Die therapeutische Funktion des Gottesdienstes*, Kassel 1985
- Thurneysen, E.*, *Die Lehre von der Seelsorge*, München 1948
- Trillhaas, W.*, *Der Dienst der Kirche am Menschen*, München 1950
- Ulanov, A. u. B.*, *Primary Speech. A Psychology of Prayer*, Atlanta 1982
- Watzlawik, P.*, *Münchhausens Zopf – oder: Psychotherapie und »Wirklichkeit«*, Bern u.a. 1988
- Wenz, H.*, *Körpersprache im Gottesdienst*, Leipzig 1995
- Westermann, C.*, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*, München 1968
- Wise, C.A.*, *The Meaning of Pastoral Care*, New York 1966
- Woggon, F.*, *Deliberate Activity as an Art for (Almost) Everyone*. *Friedrich Schleiermacher on Practical Theology*, *Journal of Pastoral Care* 48 (1994), 3-13