

Selbstvergewisserung und Rechtfertigung in der Erlebnisgesellschaft

Praktisch-theologische Perspektiven am Beispiel von Kasualien und Seelsorge

MICHAEL KLESSMANN

I Das fragmentierte Ich in der Postmoderne

Leben ist in der Gegenwart zum Projekt geworden, zum Gesamtkunstwerk,¹ das man – als »Selbstunternehmer« (Beck) – in Angriff zu nehmen und durchzuführen hat. Identität zu gewinnen, war seit dem Zerschneiden der »traditionsgeleiteten Gesellschaft« (David Riesman) schon immer ein prekäres Unterfangen; Vieles deutet darauf hin, daß es in der Postmoderne, unter den Umständen von Pluralisierung und Individualisierung, noch deutlich schwieriger und anspruchsvoller geworden ist. Einerseits ist die/der Einzelne in einem für frühere Generationen unvorstellbaren Maß frei und selbstbestimmt geworden, gleichzeitig ist diese Autonomie immer höchst zerbrechlich und gefährdet, weil sie fast nur noch auf der eigenen Subjektivität und kaum noch auf verallgemeinerbaren, haltgebenden Strukturen und Lebensmodellen beruht.

Ein stabiles, abgegrenztes und aktives Ich wird als Illusion entlarvt, es gibt keine unmittelbar gegebene Selbstgewißheit mehr, das haben, im Gefolge Nietzsches, schon expressionistische Dichter und Maler zum Ausdruck gebracht.² Gottfried Benn sieht das »verlorene Ich« als zersprengt in unendlich viele Einzelteile.³ Robert Musil schildert in dem Roman »Der Mann ohne Eigenschaften« Personen, bei denen man nicht mehr sagen kann, daß ihr Ich organisierendes Zentrum ihres Handelns wäre; vielmehr stößt diesen Menschen – ohne ihr Zutun – dauernd etwas zu; die Hauptfigur, Ulrich, ist ein Mann, der sich gewissermaßen selbst erfindet und ständig zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit hin und her pendelt. Sein »Ich« erscheint

- 1 Vgl. Ulrich Beck, Gesamtkunstwerk Ich, in: *Richard van Dülmen*, Erfindung des Menschen. Schöpfungsträume und Körperbilder, Wien/Köln 1998, 637ff.
- 2 Vgl. Armin Zweite, Ich ist etwas Anderes. Kunst am Ende des 20. Jahrhunderts, hg. von Armin Zweite u.a., Düsseldorf 2000, 27ff.
- 3 Gottfried Benn, »Verlorenes Ich«, in: *Sämtliche Gedichte*, Stuttgart²1999, 205.

nur als eine Leerstelle, die auf irgendeine Weise gefüllt werden muß; Musil nennt Ideale und Moral, vor allem aber das Handeln – dauerndes angestregtes Handeln – als Möglichkeiten es zu füllen oder es nicht mehr zu spüren.⁴

In der bildenden Kunst sind es z.B. die Porträts von Picasso, die Gesichter zeigen, die in ihre Bestandteile zerfallen und merkwürdig verzerrt und verschoben anmuten und jede innere Kohärenz verloren zu haben scheinen.

In der Gegenwartskunst ist diese Fragmentierung des Ich noch krasser ins Bild gesetzt, weil sie von den Künstlern und Künstlerinnen offenbar noch viel deutlicher empfunden wird⁵ – ich beziehe mich auf eine Ausstellung, die 1999 in Düsseldorf zu sehen war mit dem Thema »Ich ist etwas Anderes« – ein Ausspruch des französischen Dichters Arthur Rimbaud. Man sagt ja von der bildenden Kunst, daß sie Zeitströmungen besonders sensibel und fast hellseherisch aufgreift und zur Darstellung bringt. Von Franz Kafka stammt der Satz: »Im verzerrten Spiegel der Kunst erscheint die Wirklichkeit unverzerrt.«⁶ Ich zeige Ihnen drei Bilder, die diesen paradoxen Zusammenhang eindrucklich dokumentieren:

- 4 *Robert Musil*, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Reinbek 1988. Vgl. zum Vorangehenden auch *Peter L. Berger*, *Robert Musil und die Errettung des Ich*, in: *ders.*, *Sehnsucht nach Sinn*, Frankfurt/New York 1994, 111ff.
- 5 Vgl. *Wolfgang Welsch*, *Identität im Übergang. Philosophische Überlegungen zur aktuellen Affinität von Kunst, Psychiatrie und Gesellschaft*, in: *ders.*, *Ästhetisches Denken*. Stuttgart ⁵1998, 168–200.
- 6 Zitiert nach *Ingo F. Walther* (Hg.), *Kunst des 20. Jahrhunderts*, Köln 2000, 330.

Danica Dakic, Autoporträt (1999)
(c) VG Bild-Kunst, Bonn 2002

Da ist zunächst eins der verwischten Selbstporträts von *Francis Bacon*, die die herkömmliche Sichtweise eines freien, unabhängigen und wenigstens körperlich deutlich konturierten Individuums in Frage stellen. Identität, die klar identifizierbar ist, die sich unterscheiden läßt und die Sicherheit in der Unterscheidung bietet, gibt es hier nicht mehr. »Die unverwechselbaren Züge verflüssigen sich und die Ichstrukturen lösen sich bis zur Unkenntlichkeit auf.«⁷

Das Autoporträt – in Form einer Videoinstallation – von *Danica Dakic* bringt die Betrachtenden in Verwirrung:⁸ Da ist der schöne Kopf, beinahe stilisiert wie die Mona Lisa, aber er hat keine Augen. Das Mittel der wechselseitigen Identifikation, auf das wir in Alltagsbegegnungen im hohen Maß angewiesen sind, der Blick, fällt aus. Statt dessen zwei Münder, die unterschiedliche Sprachen sprechen, deutsch und bosnisch. »Ich bin die, die ich mir erspreche« so interpretiert der Kunsthistoriker im Katalog. Aber wer spricht? Die beiden Münder erzählen Widersprüchliches. Der deutsche Mund erzählt das Märchen vom Spottvogel, der Stimmen nachahmen kann. Einem Wanderer, der diese Stimmen hört, antwortet der Spottvogel, daß hier niemand außer ihm anwesend sei. »Frag nicht deine Ohren ...« sagt der Spottvogel, »frag lieber deine Augen, denn die täuschen dich nicht.« Aber Augen hat diese Person nicht. Wirklichkeit, Glaubhaftigkeit, Täuschung – nichts ist eindeutig auszumachen, alles geht ineinander über.

Und schließlich einige von den vielen Selbstporträts von *Andy Warhol*:⁹ Das traditionelle Medium künstlerischer Selbstvergewisserung ist das Selbstporträt; Warhol nutzt es bis zum Exzeß zur Selbststilisierung. In einer Regieanweisung zur Betrachtung seiner Bilder sagt er: »If you want to know all about Andy Warhol, just look at the surface of my paintings and films and me, and there I am. There's nothing behind it.« Die Identität ist das Image, das Image die Identität.¹⁰

In diesen Kunstwerken bildet sich ab, was im sozialpsychologischen Diskurs schon von Adorno als »Ende des Identitätszwangs« und als Entwicklung hin zu einer multiplen Identität, zu einer Identitätscollage beschrieben worden ist. »Wer

7 *A. Zweite, Ich* (s. Anm. 2), Düsseldorf 2000, 44.

8 Ebd., 292ff.

9 Ebd., 196ff.

10 Vgl. die ganz ähnlichen Beobachtungen des Psychoanalytikers *Arno Gruen*, referiert von *Doris Weber*, Was uns böse macht, Publik forum 17/2000, 56ff. Gruen unterscheidet zwischen dem »Selber-Sein«, in dem Menschen Zugang zu ihrer Sehnsucht und ihren Schmerzen haben, und dem »Image-Sein«, dem kollektiven keep-smiling, in dem sich Menschen im Grunde leer fühlen, weil sie »keinen Zugang haben zu dem, was das Eigene ist«, 60.

sich in wechselnden Sinnsystemen bewegen, sich unter divergenten Lebensaspekten bewähren muß, der darf sich nicht durch zuviel ›Identität‹ belasten, d.h. er darf sich nicht festlegen, sondern muß beweglich bleiben, offen und anpassungsfähig.«¹¹ Während führende Theoretiker dieser Identitätsdebatte den »Auszug aus dem stahlharten Gehäuse der Hörigkeit«, als das Max Weber das puritanistisch-protestantische Arbeitsethos des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts bezeichnet hatte, in den späten 80er und frühen 90er Jahren noch als ungeahnten Freiheitsgewinn bejubelten, sind sie 10 Jahre später zurückhaltender geworden: Die zunehmende Neigung zur Gewalt und zur rechtsradikalen Vereinfachung und Regression scheint als Reaktion auf die »ontologische Bodenlosigkeit der Postmoderne« (Zygmunt Baumann) verstanden werden zu müssen. Wir merken langsam, daß die »Erfindung des eigenen Lebens« (Albrecht Grözinger) eine unglaubliche Überforderung für die meisten Zeitgenossen darstellt. Denn: »Es fehlen sowohl ein schützendes Dach als auch ein tragendes Fundament. Für das Leben als Landstreicher sind offenbar die meisten Menschen nicht besonders gut vorbereitet und ausgerüstet.«¹² Metaphern wie der Landstreicher (Keupp), der Flaneur (Grözinger), der nervöse Prometheus (Berger) kennzeichnen die Ambivalenz eines solchen Lebensgefühls.

Erst langsam wird erkennbar, was jenes vielgescholtene Gehäuse der Hörigkeit denn auch an Positivem angeboten hat: Keupp spricht von »Zugehörigkeit und Anerkennung«¹³ – in Form von Schicht- und Standeszugehörigkeit, durch ein klares Autoritätsgefälle im staatlichen und privaten Bereich, durch ein verbindliches Arbeitsethos. All' das ist verloren gegangen. Aber Identität, und sei sie noch so brüchig und fragmentiert, lebt von Zugehörigkeit und Anerkennung.

Eine schwer lösbare Spannung tut sich auf: Auf der einen Seite ist Identitätsarbeit angesagt, d.h.: Es geht um die dauernde Anstrengung, sehr unterschiedliche Rollenerwartungen und Identitätsbausteine so weit miteinander zu verknüpfen, daß sie nicht in separate Bestandteile auseinanderfallen; es geht weiterhin um die Anstrengung, sich im offenen Diskurs mit signifikanten anderen um Anerkennung und Zugehörigkeit eben nicht nur in einer, sondern in ganz unterschiedlichen Lebenswelten zu bemühen. Dem steht auf der anderen Seite die Erfahrung gegenüber, daß Zugehörigkeit und Anerkennung nur begrenzt mit gutem Willen und Anstrengung herstellbar sind, sondern zu einem erheblichen Teil einem »unverdient« zufallen und geschenkt werden.

11 Heiner Keupp, *Riskante Chancen*, Heidelberg 1988, 145.

12 Identitätsarbeit heute, hg. von Heiner Keupp und Renate Höfer, Frankfurt 1997, 26.

13 Ebd., 26.

II Strategien der Selbstvergewisserung

Je pluraler die Lebenswelt erscheint, je weniger äußere, haltgebende Strukturen vorhanden sind, je fragmentierter das Ich erlebt wird, desto dringender und wichtiger wird es für die einzelnen, Möglichkeiten und Strategien der Selbstvergewisserung zu finden. Wenn es keine unmittelbare Selbstgewißheit mehr gibt – wie kann man sich seiner selbst noch vergewissern? Wenn sich die haltenden äußeren Strukturen verflüssigen und auch das eigene Ich kein in sich stabiles Steuerzentrum mehr ist – wo und wie kann man Halt und Orientierung gewinnen? Ich nenne im folgenden vier Strategien der Selbstvergewisserung, die für die Gegenwart besonders charakteristisch erscheinen:

1. Erlebnisorientierung

Der Begriff der Erlebnisorientierung – G. Schulze spricht von »Erlebnisrationalität«¹⁴ – meint, daß alles im Leben zum Erlebnis, zum »event« werden muß. »»Erlebe dein Leben« ist der kategorische Imperativ unserer Zeit.«¹⁵ Nicht Pflicht oder Dienst sind Leitkategorien, sondern der Erlebniswert eines Ereignisses.

Diese Erlebnisorientierung als hedonistisch abzuqualifizieren, führt zu einem Mißverstehen des Phänomens. Es geht aus sozialpsychologischer Perspektive um den Versuch, die Fragmentierung des Lebens, die Belastung und Verunsicherung angesichts dauernden Wahl- und Entscheidungszwangs durch die Intensität des Erlebens zu kompensieren. Wenn etwas Spaß gemacht hat, wenn es neu und aufregend war, wenn es sich gelohnt hat, wenn es etwas gebracht hat – dann war es richtig und sinnvoll; weitergehende Überlegungen – etwa ethischer Natur – erübrigen sich. So wird die Erlebnisqualität, die Erlebnisintensität zum handlungsleitenden Maßstab. Selbst die vielgescholtene Leistungsorientierung, die natürlich in unserer Gesellschaft nach wie vor eine bedeutsame Rolle spielt, gewinnt durch die Erlebnisrationalität ihre besondere Färbung: Sie geschieht nicht mehr selbstverständlich aus Pflichtgefühl heraus, sondern soll öffentlich anerkannt werden.

2. Körperorientierung

Eng verbunden mit der Erlebnisorientierung ist eine ausgeprägte Körperorientierung:¹⁶ Angesichts flüchtiger und immer häufiger medial vermittelter Beziehungs-

14 Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft*, Frankfurt ⁵1995, 40ff.

15 Ebd., 59.

16 Vgl. Dietmar Kamper/Christoph Wulf (Hg.), *Die Wiederkehr des Körpers*, Frankfurt 1982. Hans Jörg Hemminger, *Sein im Design*, ZZ 11/2000, 30f; Michael Klessmann/Irmhild Liebau (Hg.), *Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes*, Göttingen 1997.

und Kommunikationsstrukturen erscheint die körperliche Existenz noch als unbezweifelbare und dauerhafte Basis individueller Selbst- und Welterfahrung. Im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert wurde der Körper tendenziell eher diszipliniert und unterdrückt; in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts kehrt er wieder als ein zu gestalten-des Projekt. Wenn man den Körper nur richtig pflegt, designed und durchstylt, wie es neudeutsch heißt, verheißt er nicht nur Lebensfreude, sondern geradezu Lebenssinn. Der Körper wird zur Identitätsbühne, auf der man sich in bis dahin ungeahntem Maß stilisieren und inszenieren kann (s.o. die Portraits von Warhol). Und die Medien suggerieren, daß Qualität und Intensität des Erlebens mit einem schönen, attraktiven und sportlichen Körper zunehmen. Daß man dem Körper auch ausgeliefert ist – im Prozeß des Alterns, im Falle von Krankheit – wird ausgeblendet.

3. Konsumorientierung

Etwas zu kaufen, ist nicht mehr Selbstzweck, sondern wird zum Erlebnis; der Konsum hat seinen eigentlichen Zweck außerhalb seiner selbst. Es geht nicht primär um den Erwerb eines Gebrauchsgegenstandes, den man aus Gründen eines vorhandenen Mangels braucht und von seiner Nützlichkeit her in seinem Wert beurteilt; der Markenartikel enthält – ganz abgesehen von seinem Gebrauchswert – einen symbolischen Mehrwert, die Werbung versteht es trefflich, gerade diesen Bedeutungsüberschuß in den Vordergrund zu stellen: Wenn ich dieses Kleid, diesen Anzug, dieses Parfüm kaufe, steigen meine Chancen, für einen Moment aus dem grauen Alltag herausgehoben zu sein und mein Leben als schöner, reicher, liebenswerter und sinnereffullter zu erleben. Konsum wird auf diese Weise zum Erlebnis, zur Identitätsstütze, zum Sinnangebot.¹⁷

4. Selbstreflexion

Die Erlebnis-, Körper- und Konsumorientierung wird gewissermaßen zusammengehalten durch eine ungeheure Zunahme an Selbstreflexion, an Selbstthematizierung, häufig unter Zuhilfenahme populär-psychologischer Theorien (einschließlich Esoterik). Erlebnisse findet man nicht einfach als gegeben vor, sie sind vielmehr Produkt eines Verarbeitungsprozesses. Erst durch gestaltende Aneignung, erst im Prozeß der Rekonstruktion werden Ereignisse zu Erlebnissen. Endlose Selbstreflexion und das Gespräch mit anderen sind die dazu notwendigen Mittel. Weil die Wahlmöglichkeiten unendlich groß sind, muß und will man sich ständig Rechen-

17 Vgl. *Wilhelm Gräb*, *Neuer Raum für Gottesdienste – Raum für neue Gottesdienste? In: Kulte, Kulturen, Gottesdienste*, hg. von *Peter Stolt u.a.*, Göttingen 1996, 172ff.

schaft darüber geben, sich ständig vergewissern, ob man mit Blick auf die Bezugsgruppe und die eigenen Sehnsüchte und Wünsche auch das Richtige tut oder getan hat. »Ich will mein Leben möglichst intensiv leben«, sagt eine junge Frau. Um dieses Ziel zu erreichen, bedarf es des dauernden Abwägens, Vergleichens und Entscheidens. »Ein subjektiver Prozeß soll sich vollziehen, von dem man, sich selbst beobachtend, sagen kann, daß er einem gefalle. Das Projekt des schönen Lebens entpuppt sich als Projekt einer bestimmten Form der Selbstbeobachtung (sc.: und Selbstreflexion, MK).«¹⁸

Läßt sich in diesen verschiedenen Selbstvergewisserungsstrategien eine zu Grunde liegende Struktur entdecken?

– Diese Strategien sind für die einzelnen zum Leben und Überleben notwendig, eben weil haltende Strukturen, die dem Lebensentwurf einen festen Rahmen geben könnten, nur noch rudimentär vorhanden sind. Je stärker Verunsicherung erlebt wird, die aus der Vielfalt der Orientierungsmöglichkeiten und Identitätsbestandteile erwächst, desto mehr bedarf es solcher Selbstvergewisserungsstrategien, die die Angst begrenzen und auffangen sollen. Ein kaum zu lösender *circulus vitiosus*.

– Diese Strategien sind – in einem neutralen Sinne gemeint – ich-bezogen: Das individuelle, auf sich selbst gestellte Ich des Menschen als Wahrnehmungs- und Steuerungszentrum der Person muß die ständige Konstruktion und Reflexion leisten.

– Die individuellen Selbstvergewisserungsstrategien sind wiederum in gesellschaftlich vorgegebene Muster eingebettet. U. Beck hat gezeigt, wie die Individualisierung zugleich von neuen Standardisierungen (z.B. von der Mode, von Tendenzen des Marktes) unterlegt ist. Das bedeutet, daß jene Selbstvergewisserungsstrategien durch eine merkwürdige Spannung gekennzeichnet sind: Einerseits erscheinen sie als Ausdruck individueller Wahl, gleichzeitig laufen sie zu einem erheblichen Teil unbewußt standardisiert, fast reflexhaft und zwanghaft ab. Der/die Einzelne kann sich ihnen nur schwer entziehen.

– Die Strategien werden als hilfreich und zugleich als anstrengend erlebt; sie fordern zu dauernder Leistung, zur dauernden Selbststilisierung heraus; und sie sind – da die Wahlmöglichkeiten unbegrenzt erscheinen – prinzipiell grenzenlos: Man könnte immer noch mehr, noch Besseres, noch Erlebnisreicheres für sich tun oder entdecken, wenn man die Kraft, die Zeit, den Einfallsreichtum und das nötige Geld dazu hätte.

Selbstvergewisserung in diesem Sinn möchte ich unterscheiden von »*Selbstverwirklichung*«, einem Begriff und Phänomen, das in den 70er und 80er Jahren durch die Rezeption der Theorien der humanistischen Psychologie Hoch-

konjunktur hatte.¹⁹ Beispielhaft läßt sich die Verwendung dieses Begriffs bei einer der herausragenden Gestalten der humanistischen Psychologie, bei C. Rogers, zeigen: Rogers spricht von einer organismischen Selbstaktualisierungstendenz (des Selbst), also einer im Organismus angelegten Tendenz, sich auch gegen Widerstände immer weiter selbst zu entfalten und zu verwirklichen, d.h. zu »einer immer reicheren und erfüllteren Beziehung zum Leben« zu gelangen und sich der »Vorstellung vom ganzheitlichen Menschen« anzunähern – wenn eine förderliche Umgebung dazu den Freiraum bereitstellt.²⁰ Im Wechselspiel mit seiner Umgebung entwickelt ein Kind ein Selbstkonzept, das häufig von gesellschaftlichen Normierungen bestimmt ist, und deswegen in Spannung zur organismischen Selbstaktualisierungstendenz steht. Das Kind, der Erwachsene läßt sich dann von vorgegebenen politischen, moralischen und religiösen Konzepten und Konstrukten leiten, statt den eigenen organismischen Tendenzen, den eigentlichen Wünschen und Bedürfnissen zu vertrauen. Es kommt zu einer Spaltung zwischen den Konstrukten (den Selbstkonzepten) einerseits und den organismischen Tendenzen (dem Selbst) andererseits – eine Spaltung, die Menschen in psychische Spannungen und Schwierigkeiten stürzt. Die Psychotherapie schafft einen vertrauensvollen Raum, in dem diese Spaltung erkundet, die destruktiven Selbstkonzepte durchschaut und abgebaut und die ursprünglich angelegte konstruktive Tendenz sich verwirklichen kann.²¹

Selbstverwirklichung ist aber auch bei Rogers kein einsames, autonomes Projekt des Individuums, sondern immer auf Wechselseitigkeit, auf Austausch mit anderen angewiesen.

Während Selbstverwirklichung also auf die immer weitergehende Entfaltung der bereits angelegten Potentiale abzielt, scheint mir der Begriff der Selbstvergewisserung eher eine Art von Überlebensstrategie angesichts der Pluralisierung der Lebenswelten zu bezeichnen. Es geht nicht mehr um die Frage »Wie werde ich mehr ich selbst?«, sondern um die Frage »Wie kann ich mich angesichts verwirrender Vielfalt und unendlicher Wahlmöglichkeiten überhaupt noch selbst spüren und mich in diesem Mich-Selbst-Spüren meiner selbst vergewissern?«

19 Vgl. *Ernst Rüdiger Kiesow*, Selbstverwirklichung – ein seelsorgerliches Programm? ThLZ 109 (1984), 651–660; *Friedrich de Boor* (Hg), Selbstverwirklichung als theologisches und anthropologisches Problem, Halle 1988.

20 *Carl R. Rogers*, Die Kraft des Guten, München 1978, 278f.

21 Vgl. zum Ganzen *Michael Beintker*, Selbstverwirklichung in der Spannung von humanwissenschaftlicher Anthropologie und Rechtfertigungslehre, in: *ders.*, Rechtfertigung in der neuzeitlichen Lebenswelt, Tübingen 1998, 80ff.

III Anthropologische Plausibilisierung der Rechtfertigung

Der Begriff und das Phänomen der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade ist in der Gegenwart immer schwerer zu vermitteln – aus verschiedenen Gründen:

- Der personale Gottesgedanke als Verstehensbedingung der Wirklichkeit ist für viele Menschen weggefallen und durch diffuse, allgemein religiöse Vorstellungen ersetzt.²² Damit ist auch der Glaube an einen personal gedachten Gott, der als Richter fungiert, Schuld bestraft oder Gnade vor Recht ergehen läßt, für viele Zeitgenossen unvorstellbar geworden.
- Der Mensch versteht sich – spätestens seit der Aufklärung – als Grund und Ursache seiner selbst. Der schwülstige Text der Internationale »Es rettet uns kein höh'res Wesen, kein Gott, kein Kaiser noch Tribun. Uns aus dem Elend zu erlösen, können wir nur selber tun«, war ursprünglich billige atheistische Propaganda; inzwischen ist er längst Alltagsrationalität im Kapitalismus geworden
- Der Gedanke, daß das Streben nach Selbstvergewisserung und –verwirklichung prinzipiell Ausdruck von Sünde und Schuld sei, ist kaum noch zu vermitteln. Wieso sollte das, was zum Überleben offenbar notwendig ist, Schuld sein? Und ist der Schuldgedanke überhaupt noch sinnvoll zu gebrauchen, wenn er grundsätzlich alle Menschen betrifft?

Das Medienecho auf die Unterzeichnung der »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre« in Augsburg hat m.E. gezeigt, daß das Rechtfertigungsthema vorwiegend als ein innerkirchliches, innertheologisches Thema wahrgenommen worden ist, dessen Anliegen mit gegenwärtiger Weltbewältigung im Grunde nichts mehr zu tun hat. Kann angesichts dieser Schwierigkeiten noch von Rechtfertigung des Sünders allein durch Gottes Gnade geredet werden in einer Art und Weise, daß Menschen sich in ihrem Zwang zur Selbstvergewisserung angesprochen und darin ein für ihre Lebensführung hilfreiches Angebot entdecken können? Läßt sich das Sprachspiel des 16. Jahrhunderts öffnen und transparent machen für gegenwärtige Lebenserfahrung?

Ich sehe einen möglichen Ansatz darin, die Rechtfertigungslehre anthropologisch zu plausibilisieren – plausibilisieren meint hier, Anknüpfungspunkte und Analogien aus dem Bereich der lebensweltlichen Erfahrung zu finden, die die Möglichkeit eröffnen, das Rechtfertigungsgeschehen wenigstens vom Ansatz her zu verstehen; ob es dann tatsächlich verstanden wird, ob es vor allem in seiner religiösen Deutung als

22 Vgl. *Wilfried Härle*, Zur Gegenwartsbedeutung der »Rechtfertigungs«-Lehre, ZThK Beiheft 10 (1998), 117. Die Umwandlung personaler Gottesvorstellungen in allgemein religiöse oder säkulare Sprachspiele wird beschrieben bei *Klaus-Peter Jörns*, Die neuen Gesichter Gottes, München 1997.

Rechtfertigung durch Gottes Gnade angenommen und geglaubt wird, ist in der christlichen Tradition immer als Wirkung des Heiligen Geistes – und damit unserer Verfügung entnommen – bezeichnet worden.²³ Das heißt: der Versuch der Plausibilisierung darf natürlich nicht als ein Beweis für Gottes rechtfertigendes Handeln verstanden werden, aber er kann auf Spuren verweisen, die, wie es Peter Berger seinerzeit dargestellt hat, die Offenheit zur Transzendenz fördern könnten.²⁴ Die Wahrnehmung der Wirklichkeit, einschließlich unserer selbst als auf aktive Selbstvergewisserung angewiesene Menschen, könnte dadurch einen heilsamen Riß bekommen, von dem her die Frage nach Gott und seinem Handeln neue Relevanz gewinnt.

Eine anthropologische Plausibilisierung der Rede von der Rechtfertigung könnte auf folgende Anknüpfungspunkte hinweisen.

– Von Gottes Rechtfertigung zu reden, setzt voraus, daß der Mensch als Sünder verstanden wird. Paul Tillich hat Sünde umschrieben als einen »Zustand der Entfremdung ... vom Grund des Seins«: »Der Mensch als ein Existierender ist nicht, was er essentiell ist und darum sein sollte.«²⁵ Diese grundlegende Entfremdung – sie ist universelles Schicksal und individueller Akt zugleich – äußert sich als Unglaube, als mangelndes Vertrauen in den Grund des Seins; als Hybris im Sinn einer »Selbsterhebung des Menschen in die Sphäre des Göttlichen«;²⁶ und als Konkupiszenz im Sinn der grenzenlosen »Begierde nach Erkenntnis, Sexualität und Macht.«²⁷

Tillich hat darauf hingewiesen, wie ein solches Sündenverständnis von der Psychotherapie her plausibilisiert und bestätigt wird.²⁸ Gerade Sigmund Freuds Analysen der Unentrinnbarkeit unbewußter neurotischer Strukturen in Gestalt des Wiederholungszwangs weisen hier Analogien aus; nicht zufällig machte Freud die antike Tragödie vom König Ödipus zu seinem erkenntnisleitenden Mythos, weil in ihm das Verhängnis des Menschen und die Illusion seiner Freiheit so klar und drastisch Ausdruck finden.²⁹ Und Eduard Thurneysen sagt in seiner Seelsorgelehre,

23 Vgl. Härle, Gegenwartsbedeutung, 117.

24 Peter L. Berger, Auf den Spuren der Engel, Frankfurt 1970.

25 Paul Tillich, Systematische Theologie, Bd. II, Stuttgart 1958, 52f.

26 Ebd., 58.

27 Ebd., 61.

28 Paul Tillich, Die theologische Bedeutung von Psychoanalyse und Existentialismus, GW VIII, Stuttgart 1970, 304ff.

29 Eine der schrecklichsten Veranschaulichungen solcher Wiederholungszwänge ist die inzwischen auch empirisch gut belegte Tatsache, daß Eltern, die als Kinder Gewalterfahrungen welcher Art auch immer gemacht haben, dazu neigen, selber wieder ihren Kindern Gewalt anzutun. Ihre Gewaltausübung ist der Versuch der Bewältigung erlittener Gewalt, erlittener Angst und Schmerzen.

nachdem er die Entdeckung des Unbewußten bei Freud und Jung und deren Betonung der Unfreiheit des Ich referiert hat: »Das alles bedeutet noch einmal eine unerhörte Veranschaulichung, Konkretisierung und Bestätigung dessen, was wir, wiederum aus dem Menschenverständnis des Glaubens heraus gesehen, als ›Sünde‹ kennen und namhaft machen müssen ... Kann es treffender beschrieben werden, in was für eine Knechtschaft der Mensch als Täter seiner Sünde gerät, als durch ein paar Seiten in einem Psychologiebuch von heute, auf denen die unheimliche Gewalt dargestellt ist, mit der die neurotische Gebundenheit infolge ungelenkter Triebe und Affekte über den Menschen hereinbricht? Der Seelsorger wird darum gut daran tun, diese Anschauung zu sich reden zu lassen.«³⁰

Dabei meint das Stichwort von der neurotischen Gebundenheit nicht nur die offensichtlich kranken und beeinträchtigten Menschen, sondern eben auch das »normale neurotische Elend«, dem wir alle unterliegen. Der unablässige Zwang zur Selbstvergewisserung ist vielleicht eine besonders sprechende Aktualisierung der so verstandenen Sünde.

Wir tun gut daran, uns dieser Zusammenhänge zu erinnern und uns nicht – davon grenzt sich auch Tillich ausdrücklich ab – von den optimistischen Perspektiven der humanistischen Psychologie verführen zu lassen. Und ich füge hinzu: Jeder Mensch, der sich einer Psychotherapie unterzogen hat und dabei wenigstens ansatzweise die Abgründe der eigenen Existenz kennengelernt hat, kennt aus eigener Anschauung den Satz des Paulus, den ich nach wie vor für die treffendste Umschreibung des Begriffs der Sünde halte: »Das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich« (Röm 7,19).

– Die Rede von der Sünde impliziert das Scheitern des Menschen bei seinen Versuchen der Selbstvergewisserung. Vom Scheitern, von der Brüchigkeit, von den Grenzen des Lebens ist in der Erlebnisgesellschaft, in der narzißtischen Gesellschaft nicht die Rede; Krankheit, Leiden und Tod werden nach Möglichkeit ausgeblendet, an die dafür zuständigen Institutionen delegiert. Eben diese Verdrängung verschärft aber den Zwang zu einer ausschließlich positiven Selbstvergewisserung, erhöht die damit verbundene Anstrengung. Da kann es entlastend sein, wenn das Scheitern, die Begrenztheit des Lebens zur Sprache kommen darf, wenn sie nicht dauernd überspielt und geleugnet werden muß. Eben diese Möglichkeit eröffnet die christliche Rede von Sünde und Schuld – wenn sie so ausgelegt wird, daß sie als existentielle Wahrheit und nicht als moralische Abqualifizierung verstanden werden kann.

– Der entfremdete und immer wieder scheiternde Mensch bedarf der Rechtfertigung – man könnte auch sagen, er bedarf der Liebe, der Anerkennung, der Annahme und der Vergebung. In einem letzten Sinn kann das keiner für sich selbst leisten. Ich

30 *Eduard Thurneysen, Die Lehre von der Seelsorge, München 1948, 207f.*

habe versucht zu zeigen, wie die Selbstvergewisserungsstrategien auf eine solche Selbstkonstitution abzielen und dieses Ziel notwendigerweise verfehlen.

Die Entwicklungspsychologie enthält eine Fülle von Hinweisen, die die hier zugrundeliegende anthropologische Struktur bestätigen.

- Jeder Säugling hat ein fundamentales Bedürfnis nach umfassendem, mütterlichen Gehaltenwerden, weil die Ich-Funktionen, mit denen man sich später selbst zusammenhalten kann, noch gar nicht ausgeprägt sind.³¹ Jedes kleine Kind muß zunächst Liebe, Anerkennung und Vertrauen erfahren, um ein eigenständiges Individuum zu werden, das dann seinerseits davon weitergeben kann. Die Hospitalismusforschungen haben gezeigt, daß Kinder Schaden nehmen, wenn sie nicht genügend Liebe, Geborgenheit und zugleich auch sensorische Stimulation erfahren.³²
- Die Fähigkeit, mit einem »Urvertrauen« den Menschen und der Welt zu begegnen, setzt die Erfahrung voraus, daß sich Mutter und Vater als grundlegend zuverlässig und vertrauenswürdig erwiesen haben: Eltern geben immer wieder, und in der Regel gerne, einen großen Vertrauens-»Vorschuß«, den sich das Kind nicht durch Wohlverhalten verdienen muß.³³
- Empathie als eine für jede Kommunikation grundlegende Dimension erfordert die Bereitschaft und Fähigkeit der Mutter (der bemutternden Person), sich in die Stimmungslage des kleinen Kindes hineinzusetzen und aus dieser vorübergehenden Identifikation heraus zu reagieren. Ein Kind entwickelt langsam Selbstwertgefühl, »weil es wieder und wieder »stimmig« empathiert worden ist.«
- Sprache bildet sich aus, wenn ein Kind kontinuierlich angesprochen wird, so daß es in die Lage versetzt wird, das Gehörte nachzuahmen.³⁴ Sprache entsteht im Wesentlichen durch Nachahmungsprozesse.

Immer wieder zeigt sich also dieselbe Struktur: Zwar ist das Kind von Beginn seines Lebens an selbst höchst aktiv, das hat die sog. Säuglingsforschung klar erwiesen und damit manche psychoanalytischen Annahmen über die frühen Lebensphasen korrigiert;³⁵ aber es ist trotzdem darauf angewiesen, daß es in seiner Hilflosigkeit gehalten

31 Vgl. *Thomas Auchter*, Das Halten und seine Bedeutung in der allgemeinen und der psychotherapeutischen Entwicklung, *WzM* 52 (2000), 464–476.

32 Vgl. *Heiner Legewie/Wolfram Ehlers*, Handbuch moderne Psychologie, Augsburg 1999, 179ff.

33 *Hilarion Petzold u.a.*, Protektive Faktoren und Prozesse ..., in: *ders.* (Hg), Frühe Schädigungen – späte Folgen? Paderborn 1997, 431.

34 Vgl. *Legewie/Ehlers*, Handbuch, 346f.

35 Die beste Einführung in die Säuglingsforschung ist nach wie vor das Buch von *Daniel Stern*, Die Lebenserfahrung des Säuglings, Stuttgart 1992.

und getragen wird und in zureichendem Maß Geborgenheit und Liebe erfährt; es ist darauf angewiesen, daß es angesprochen wird, daß seine frühen Lebensäußerungen sensibel beantwortet werden. Es muß zu einer differenzierten Affektabstimmung kommen, in der die Erwachsenen die Aufgabe des Antwortens haben, aber so, daß der Entwicklungsprozeß des Kindes weiter vorangetrieben wird. Wenn solche auf die Befindlichkeiten des Kindes genau abgestimmten Antworten der Erwachsenen ausbleiben, verkümmern auch dessen Aktivitäten, Entwicklungsverzögerungen oder gar –schäden stellen sich ein. Anders gesagt: Die entscheidenden, die Person prägenden Lebenserfahrungen sind Widerfahrnisse, die einem begegnen, die einem zukommen, die man nicht selber herstellen kann. Das Subjektive entsteht nicht aus sich selbst heraus, sondern ist intersubjektiv bedingt.

Auch im Erwachsenenleben hält sich diese Struktur in zwischenmenschlichen Beziehungen durch, obwohl sie durch bestimmte Verhaltensmuster leichter zu überspielen ist: Vertrauen wird uns entgegengebracht, Liebe und Wohlwollen wird uns geschenkt, wir können eine solche Einstellung im Gegenüber weder herstellen noch in jedem Fall verdienen.

Die reformatorische Einsicht, daß es sich im Rechtfertigungsgeschehen um eine *justitia passiva* handelt, »die wir nur empfangen, wenn wir nichts wirken, sondern einen anderen, nämlich Gott, in uns wirken lassen«,³⁶ daß der Mensch nicht Täter, sondern Empfänger seines Lebens ist, wird auf der anthropologischen Ebene eindringlich bestätigt. Das Deutungsangebot des Glaubens an die Rechtfertigung des Sünders allein durch die Gnade Gottes greift – so könnte man sagen – diese Erfahrungsanalogien auf und weitet sie ins Grundsätzliche aus: Wir bedürfen als entfremdete Menschen immer neu der Zusage, der Erfahrung der Rechtfertigung, der Annahme, der Liebe und Vergebung, sonst können wir nicht leben. Nur von Gott und um Christi willen wird uns diese Rechtfertigung wirklich bedingungslos und vollkommen gewährt³⁷ – während jede menschliche Rechtfertigung und Annahme bruchstückhaft und vorläufig bleibt. Trotzdem ist uns die Grundstruktur aus der Alltagserfahrung vertraut, sie könnte insofern auch die Glaubensaussage ansatzweise verstehbar und plausibel machen.

– In der genannten Erfahrungsstruktur ist bereits enthalten, daß uns Liebe und Annahme von außerhalb unserer selbst begegnet. Dieses *extra nos* ist für Menschen

36 Martin Luther in der Galater-Brief-Vorlesung von 1531, zitiert nach *Christian Link*, *Vita passiva. Rechtfertigung als Lebensvorgang*, EvTh 44 (1984), 315.

37 *Erich Fromm* weist in seiner Schrift »Die Kunst des Liebens«, Frankfurt 1980, 60f darauf hin, daß die Schöpfungsgeschichte eine mütterliche Qualität der Liebe Gottes zum Ausdruck bringt: Fürsorge und Verantwortungsgefühl auf der einen Seite, Vermittlung des Gefühls »es ist gut zu leben« auf der anderen Seite.

der Gegenwart genauso schwer zu verstehen und zu akzeptieren wie jene Struktur der Passivität. Jede(r) will Täter des eigenen Lebens sein, möglichst unabhängig von anderen Menschen und den Umständen; die Autonomie des Individuums ist ein höchster Wert in unserer Gesellschaft. Und doch ist in jener Einsicht, daß ich Liebe nicht erzwingen, sonder nur empfangen kann, das extra nos immer schon mitgesetzt. Im Grunde wissen wir das alle; es widerspricht jedoch so sehr dem neuzeitlichen Zwang zur Selbstkonstitution, daß wir mit vielen Mitteln versuchen, die darin liegende »schlechthinnige Abhängigkeit« zu verschleiern.

Die Erfahrungsstruktur ist uns bekannt – wirkliche Entlastung vom Zwang zur Selbstvergewisserung kann es jedoch nur geben, wenn die Rechtfertigungszusage vom Grund des Lebens, von Gott selbst kommt, wenn Gott selbst als der Ermöglichungsgrund dieser Erfahrung geglaubt wird – denn jede intersubjektive Anerkennung und Annahme bleibt notwendig begrenzt und fragmenthaft. Glaube als ein Sich-verlassen auf einen Größeren als wir es selbst sind, erweist sich somit als notwendige und sinnvolle Grundstruktur des Lebens.

IV Verifikationsmöglichkeiten in Seelsorge und Kasualien

Verstehen ist nie nur ein rationaler Vorgang, sondern bezieht immer die emotionalen und nonverbal-leibhaften Dimensionen ein. Die Kommunikationswissenschaft hat diesen Zusammenhang hinlänglich belegt. Insofern ist es nicht verwunderlich, daß man danach gesucht hat, auf welche Weise die genannten Erfahrungsanalogien nicht nur rational erklärt werden, sondern auch emotional nachvollziehbar, erlebbar und spürbar sein könnten.

Auf zwei unterschiedliche Möglichkeiten der annäherungsweise Erfahrbarkeit des Rechtfertigungsgeschehens möchte ich eingehen:

a) Rechtfertigung als Erfahrung von Annahme in der Seelsorge

Der Begriff der Annahme – von Carl Rogers als ein wesentliches Element klientenzentrierter Gesprächspsychotherapie ausgewiesen – ist zu einem theologischen Charakteristikum der frühen Seelsorgebewegung geworden. Paul Tillich hatte schon 1955 – also lange vor der neuen Seelsorge – darauf hingewiesen, wie die Theologie von der Psychotherapie lernen könne. »Es darf in der Tat nicht übersehen werden, daß die heutige Theologie von der analytischen Psychotherapie erst wieder lernen mußte, was Gnade und was Vergebung als die Annahme derer, die im Grunde unannehmbar sind, eigentlich bedeuten ... Das Wort Gnade, das völlig sinnlos geworden war, hat einen neuen Sinn erhalten durch die Art, wie der Psychotherapeut mit seinem Patienten umgeht. Er sagt nicht, ›Sie können angenommen werden‹, sondern er nimmt ihn einfach an. Und das ist die Art, wie – in der Sprache des

religiösen Symbols – Gott mit uns verfährt. In derselben Weise sollte sich auch jeder Geistliche und jeder Christ seines Nächsten annehmen.«³⁸

Diese Aufforderung hat die Seelsorgebewegung aufgegriffen und vor allem mit Hilfe der nicht-direktiven Gesprächspsychotherapie von C. Rogers umzusetzen versucht. Annehmendes Verhalten (konkretisiert als Einfühlung, Wärme, Wertschätzung) wurde mit Hilfe dieses Ansatzes erlernbar, manchmal sicher nur methodisch aufgesetzt, manchmal aber wirklich als eine Grundhaltung, aus der heraus ein anderer Mensch nicht bewertet, sondern in seinem gegenwärtigen So-Sein wertgeschätzt und anerkannt werden kann. Rechtfertigung/Annahme soll nicht nur verbal verkündigt werden, sie soll – zumindest ansatzweise – auch im Verhalten des Seelsorgers, der Seelsorgerin spürbar werden; oder, noch bescheidener formuliert: sie sollte nicht durch ein moralisierendes, belehrendes Verhalten des Pfarrers, der Pfarrerin konterkariert werden. So formuliert D. Stollberg: »Seelsorge will Annahme ... verkündigen, indem sie sie erlebbar macht.«³⁹ An anderer Stelle spricht er vom »Tatzeugnis der Annahme«.⁴⁰ Der Titel seines wichtigsten Seelsorgebuchs ist Programm: »Wahrnehmen und Annehmen.«⁴¹

Im Seelsorgegespräch läßt sich die Erfahrung der Annahme häufig daran ablesen, daß ein Mensch ab einem bestimmten Punkt plötzlich beginnt, etwas zentral Wichtiges aus seinem Leben zu erzählen. So berichtet Hans van der Geest von einem Gespräch mit einem 60jährigen Mann nach dessen Suizidversuch.⁴² Zunächst macht der Mann nur Andeutungen, wirft dem Seelsorger gewissermaßen Brocken hin, bleibt undeutlich und vage – ein Suizidversuch ist ja eine unglaublich schambe-setzte Angelegenheit und er muß erst einmal testen, wie denn der Seelsorger dazu steht; der Seelsorger ist mit seinen Reaktionen offenbar einfühlsam mit der Verzweiflung des Mannes mitgegangen, denn plötzlich streckt der Mann, der mit geschlossenen Augen im Bett liegt, seine Hand nach der des Seelsorgers aus und beginnt zu erzählen, was ihn wirklich umtreibt: Von seiner Angst, nach einem Herzinfarkt im Betrieb und im Leben überhaupt nicht mehr mitzukommen, von seinen verzweifelten und immer wieder scheiternden Anstrengungen, mit jüngeren Kollegen mitzuhalten, man könnte sagen: Von seinen verzweifelten Versuchen der Selbstvergewisserung.

38 *Tillich*, Bedeutung, 314 (Kursivierung von mir, M.K.).

39 *Dietrich Stollberg*, Mein Auftrag – deine Freiheit, München 1972, 43 (Kursivierung von mir, M.K.).

40 *Ders.*, Seelsorge praktisch, Göttingen ³1971, 16.

41 *Ders.*, Wahrnehmen und Annehmen, Gütersloh 1978.

42 *Hans van der Geest*, Unter vier Augen, Zürich ⁵1995, 46ff.

An diesem Beispiel wird dreierlei deutlich:

Die Erfahrung von Annahme (oder Nichtannahme) vermittelt sich durch die Haltung des Seelsorgers, durch Mimik und Gestik, durch die Art und Weise seines Zuhörens, durch das, was er sagt, und vor allem dadurch, wie er es sagt. Annahme ist Ausdruck der Beziehungsqualität zwischen den beiden Menschen. Nach P. Watzlawicks weithin akzeptierten zweiten Kommunikationsaxiom entscheidet die Beziehungsebene über die Inhaltsebene.⁴³ Anders gesagt: Die Beziehung verkündigt wirkungsvoller als jede verbale Rede, um was es dem Pfarrer eigentlich geht: Ob er jemanden ermahnen, zurechtweisen, belehren oder wirklich die Botschaft von der Annahme des Sünders weitergeben will.

Die Annahme bezieht sich auf den Menschen als Sünder. Als ein Entfremdeter, als ein verzweifelt sich Bemühender und ein immer wieder Scheiternder erlebt er sich als angenommen; und in dieser fragmentarischen Annahme durch den Seelsorger leuchtet etwas von der vollkommenen Gnade Gottes auf, die seine Tat von seiner Person unterscheidet und ihn in und trotz seiner Verzweiflung als liebenswerten Menschen deklariert.⁴⁴

Die Erfahrung der Annahme ist Bedingung der Möglichkeit, Angst, Versagen, Schuld einzugestehen und damit aus dem Zirkel von Selbstanklage und erneuten Anstrengungen zur Selbstvergewisserung auszubrechen. »Nur was du annimmst, kannst du verändern«, sagt ein asiatisches Sprichwort. Aber manches ist zu groß, als daß wir es selbst annehmen könnten, wenn es nicht zuvor durch einen anderen, letztlich durch Gott, angenommen ist. »Ohne die Gewißheit, in der Schuld (sc.: und Angst, MK) angenommen zu sein, so als existierte diese Schuld eigentlich nicht, gelingt kaum ein Schuldbekentnis.«⁴⁵

Daß diese Annahme durch den Seelsorger an die Stelle der Annahme Gottes trete, wie Kritiker behauptet haben,⁴⁶ halte ich für eine nicht zutreffende Unterstellung. Die Annahme ist ein Zeugnis, das in seiner Bruchstückhaftigkeit und Vorläufigkeit auf die umfassende und vollendete Annahme durch Gott verweist, und doch gleichzeitig eine Ahnung davon vermittelt, was denn mit Gnade und Rechtfertigung gemeint sein könnte. Selbst wenn die religiöse Dimension nicht explizit verbal zum Ausdruck kommt: Seelsorger/Seelsorgerin sind immer religiöse Symbolfiguren, die

43 Paul Watzlawick u.a., *Menschliche Kommunikation*, Bern/Stuttgart 31972, 53ff.

44 Die Annahme bezieht sich also auf den Menschen als simul peccator et justus und ist von einem simplifizierenden »Du bist o.k., so wie du bist« zu unterscheiden.

45 *Beintker*, Schuld und Verstrickung in der Neuzeit, in: *ders.*, *Rechtfertigung* (s. Anm. 21), 23.

46 Z.B. *Helmut Tacke* in seinem Buch *Glaubenshilfe als Lebenshilfe*, Neukirchen 1975, 137ff.

ein »mehr« verkörpern, einen größeren Horizont, der das transzendiert, was sie selber gerade sind und tun.⁴⁷ Seelsorger und Seelsorgerinnen müssen sich deswegen auch nicht unter einen besonderen Leistungsdruck setzen: Die Zusage der Rechtfertigung gilt auch für ihre mehr oder weniger gelingenden Versuche, sich selbst gewissermaßen zum Werkzeug des hl. Geistes zu machen.

b) Rechtfertigung und Segen in den Kasualien

Kasualien werden in der neueren Praktischen Theologie vornehmlich als Segenshandlungen verstanden, die ihren Bezugspunkt in besonderer Weise in der Lebensgeschichte, im Lebenszyklus der Menschen haben, die eine Amtshandlung in Anspruch nehmen.⁴⁸ Die großen Wendepunkte des Lebens, Geburt, Konfirmation, Hochzeit und Tod, sind einerseits Anlaß zu dankbarer Rückschau, zugleich wird den Beteiligten die Zerbrechlichkeit und Gefährdung des Lebens besonders bewußt und die Hoffnung auf einen größeren tragenden Zusammenhang wach. Kasualien werden immer noch in so hohem Maß in Anspruch genommen, weil an diesen Lebensübergängen das Bewußtsein dafür wächst, daß das individuelle Leben nicht aus sich selbst heraus gerechtfertigt werden kann, sondern sich letztlich verdankt und deshalb auch der Rechtfertigung, des Schutzes und Segens von außen bedarf. Die lateinische Mahnung »nil nisi bene« ist doch wohl als Einsicht zu begreifen, daß – wenn wir wirklich ehrlich wären – am Lebensende alle recht zweifelhaft dastünden. Vor diesem Hintergrund hat der Segen in den Kasualien besondere Bedeutung; ich verweise auf einige Aspekte:

- a) In der Kasualie wird die Lebensgeschichte eines Menschen »eingebracht in einen Raum grundlegender Akzeptanz«⁴⁹ – ein Raum, der sich öffnet unabhängig von Erfolg oder Scheitern der Betroffenen. »Es ist ein Raum, der von anderwärts – eben von Gott – her unwiderruflich offengehalten wird und in den deshalb nicht nur die Geschichten gelungenen Lebens einfließen können, sondern auch die Erfahrungen von Scheitern, Schuld, Destruktivität, Trauer, Krankheit und Tod, die die Begrenzung markieren, die Lebensgeschichte aus sich selbst heraus zu »rechtfertigen«.⁵⁰
- b) Im Segen wird das individuelle Leben angesprochen; der aaronitische Segen macht es besonders deutlich, daß es um eine Begegnung von Angesicht zu Ange-

47 Die Bedeutung des Seelsorgers/der Seelsorgerin als Symbolfigur arbeitet *Reinhold Gestrich* heraus in seinem Buch: *Die Seelsorge und das Unbewußte*, Stuttgart/Berlin 1998, 151 ff.

48 So auch die Neuerscheinung von *Ulrike Wagner-Rau*, *Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft*, Stuttgart/Berlin 2000.

49 *Wagner-Rau*, *Segensraum*, 128.

50 Ebd., 130.

sicht geht. Bei Kasualien wie Taufe und Trauung wird die individuelle Zuspitzung noch einmal durch Handauflegung unterstrichen: Du bist gemeint, dein Leben, deine Identität, auch deine Versuche zur Selbstvergewisserung werden von einem Größeren getragen und behütet – so verheißt es Gott.

- c) Das Subjekt des Segens ist nicht die den Segen sprechende Person, sondern Gott selbst. Damit werden die Gesegneten in eine Beziehung hineingestellt, die Leben als ein Sich-Verdanken, als Behütet- und Bewahrt-Werden versteht. Der Topos von der Gotteskindschaft verdeutlicht die Analogie zu den Erfahrungen, die jede/r aus der eigenen Kindheit kennt und nach deren vollkommener Gestalt immer neu Sehnsucht besteht.
- d) Der Segen setzt den Rechtfertigungsglauben schöpfungstheologisch um: Der Segen ruft Gottes Güte für ein gelingendes Leben herbei. Im Lateinischen heißt Segnen »benedicere« – Gutes sagen, Gutes denken. Der Segen verheißt – kontrafaktisch, trotz allen Scheiterns, trotz aller Schuld – daß Gott als Quelle des Lebens gut über uns denkt. Und der Segen erinnert die zu Segnenden an ihre Passivität dem Leben gegenüber. »Wer Gott nennt, braucht nicht selber Gott zu sein. Wer an den Grund des Lebens glaubt (ich ergänze: extra nos, M.K.), braucht den Grund des Lebens nicht zu fabrizieren. Er muß nicht Autor der Welt und ihrer Zusammenhänge sein, und er muß nicht Macher des Lebens sein.«⁵¹ Der Segen »ist der Ort, an dem wir werden, weil wir angesehen werden; es leuchtet ein anderes Antlitz über uns als das eigene; es ist ein anderer Frieden da als der mit Waffen erkämpfte und eroberte. Der Ausgang und der Eingang sind nicht von den eigenen Truppen bewacht, sie sind von Gott behütet.«⁵²
- e) Der Segen setzt den Rechtfertigungsglauben auch christologisch um: Gott läßt sich in Christus ans Kreuz nageln, er wird Opfer menschlicher Gewalt und Destruktivität; aber weder geht er in der Destruktivität zugrunde, noch vergilt er Gleiches mit Gleichem. Er verzichtet auf Rache, »welches geschicht, so er unser sunde uns vergibt und nicht mit uns rechnet, sondern durch sein wort und geist unser betruet, bloede gewissen los spricht, das unser hertz fuehlen koenne, wie Gott unser sunde nicht ansehen, sondern vergessen will ewiglich...«⁵³ Christus selber als der, der die Destruktivität durchbricht, wird zum Segen.

Steffensky faßt diese Aspekte so zusammen:«Vielleicht ist der Segen die dichteste Stelle der christlich-jüdischen Glaubensäußerung, weil dort dramatisiert wird, was Gnade ist: nicht erringen müssen, wovon man wirklich lebt.«⁵⁴

51 Fulbert Steffensky, *Das Haus, das die Träume verwaltet*, Würzburg 1998, 34.

52 Ebd., 29.

53 Luthers Auslegung zu Num 6,25, zitiert nach *Wagner-Rau*, *Segensraum*, 169.

54 Fulbert Steffensky, *Segnen. Gedanken zu einer Geste*, PTh 82 (1993), 4.

Was das konkret bedeuten kann, macht die folgende Begebenheit deutlich, die Joachim Scharfenberg erzählt:⁵⁵

»Frau B. erscheint nach einem Gottesdienst in der Sakristei, um mir in bewegten Worten für den Gottesdienst zu danken. Sie habe seit vielen Jahren keine Kirche mehr von innen gesehen, aber heute habe ihr die Verzweiflung bis zum Hals gestanden, sie habe ständig mit Selbstmordgedanken kämpfen müssen, und da sei sie einfach den Glocken gefolgt und habe die Kirche aufgesucht. Sie müsse ehrlich gestehen, daß sie sich zunächst gar nicht wohl gefühlt habe, alles sei ihr so fremd und ungewohnt gewesen. Auch von der Predigt habe sie leider wenig verstanden, sie sei wohl zu sehr mit sich selbst beschäftigt gewesen. Schon habe sich ihrer ein tiefes Enttäuschungsgefühl bemächtigt, aber da ganz am Schluß, da habe sie mich mit erhobenen Armen am Altar stehen sehen, und da habe ich etwas gesagt, was sie wie ein Lichtblitz plötzlich getroffen habe, und auf einmal sei ein ganz tiefer Friede in ihr eingekehrt, das Gefühl, daß ja eigentlich doch nichts passieren könne. Es sei ein Gefühl gewesen, wie sie es seit ihrer Kindheit nicht mehr erlebt habe, und sie möchte doch gern, daß ich das aufschreibe, was ich da gesagt habe, es sei etwas mit einem leuchtenden Angesicht gewesen und vom Frieden, und sie habe an den Erzengel Michael denken müssen, als sie mich da so habe stehen sehen. Wenn ich ihr jetzt die wenigen Worte, die sie so tief getroffen haben, aufschreiben würde, dann könnte sie das sicher auswendig lernen und sie sei sicher, daß sie besser mit ihren Schwierigkeiten würde umgehen können, wenn sie sich diese Worte ins Gedächtnis rief.«

Daß in dieser Weise die anstrengenden und immer wieder scheiternden Versuche der Selbstvergewisserung durchbrochen und durchkreuzt werden von Erfahrungen der Rechtfertigung, der Annahme, des Gesegnet-Seins, davon zu reden, dafür bestimmte Bedingungen bereit zu stellen, solche Erfahrungen zu ermöglichen, ist der Auftrag der Kirche, der Christen. Ob es tatsächlich gelingt, ob Menschen sich tatsächlich angesprochen und vom Zwang zur Selbstvergewisserung entlastet fühlen, steht dann nur begrenzt in unserer Macht.

⁵⁵ *Joachim Scharfenberg*, Einführung in die Pastoralpsychologie, Göttingen 1985, 61.