

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

39. Jahrgang

1988

Heft 1

Seelsorge zwischen wahren und falschen Bedürfnissen

Von Hans Schilling

Bedürfnisse und das Bestreben, sie zu befriedigen, sind elementare Bedingungen des Lebens und Hauptmotive unseres Handelns. Ob ich schlafe oder bete, arbeite oder spazieren gehe, Freunde treffe oder Blumen kaufe, Zeitung lese oder am Gottesdienst teilnehme — in diesen wie in (fast) allen überhaupt denkbaren Situationen folge ich irgendwelchen Bedürfnissen, d. h. ich bin bestrebt, einem objektiv gegebenen und/oder subjektiv empfundenen physiologischen, psychosozialen oder geistig-geistlichen Mangelzustand abzu- helfen. Obzwar auf allen drei Ebenen dringlich, spüren wir unsere Bedürftigkeit auf der physiologischen, im Bereich der sog. Primärbedürfnisse meist am stärksten. Einige von ihnen sind derart lebensmächtig, daß ihre Nichtbefriedigung, wie beispielsweise im Fall des Nahrungsentzugs, binnen weniger Wochen oder, wie im Fall extremer Unterkühlung, binnen wenigen Stunden und, wie im Fall des Sauerstoffmangels, sogar binnen weniger Minuten zum Tod führt. Und die Tatsache, daß man nicht nur am *Mangel*, sondern in gewissen Fällen auch am *Übermaß* der Bedürfnisbefriedigung sterben kann, daß es außerdem im motivationalen Primär- und Sekundärbereich seit eh und je, keineswegs erst seit der Erfindung marktgerechter Bedürfnismanipulation neben den *wahren* auch *falsche*, neben den gesunden auch kranke, deformierte, pervertierte, destruktive Bedürfnisse gibt, weist auf die Bedürfnisabhängigkeit unserer Existenz ebenso deutlich hin wie der fatale Umstand, daß die in der spätindustriellen »Warengesellschaft« durch raffinierte Werbung künstlich erzeugten Konsumbedürfnisse mehr der Selbstentfremdung als der Selbstverwirklichung des Menschen Vorschub leisten.

Wenn Erhaltung und Entfaltung, aber auch Mißlingen und Scheitern menschlichen Lebens in so hohem Maß davon abhängen, wie Individuen und Gruppen jeglicher Art und Größe ihre Bedürfnisse definieren, priorisieren, realisieren, frustrieren oder pervertieren, dann ist Bedürftigsein eine Bedingung der Möglichkeit des Menschseins, die, sobald wir sie als geschöpfliche und heilsbedeutsame Grundbefindlichkeit des Menschen im Licht der Offenbarung betrachten, zum Thema der Theologie wird, und zwar in mehrfacher Hinsicht: Zunächst erhebt sich ganz grundsätzlich die Frage, ob, und wenn ja, wie sich

menschliche Erlösungs- bzw. Heilsbedürftigkeit mit dem System jener »Grundbedürfnisse« (basic needs) vermitteln läßt, von denen die Humanistische Psychologie¹ spricht. Im weiteren wäre zu klären, worin die theologische Relevanz besagter Grundbedürfnisse und — umgekehrt — die anthropologische der Heilsbedürftigkeit liegt. Konkreter gefragt: Ist das Heilsbedürfnis eines Menschen, der mit dem alttestamentlichen Psalmisten (vgl. Ps 130, 1 ff.) »de profundis«, aus tiefer Not seinen Gott um Hilfe und Erlösung anfleht oder mit den Worten des Vaterunsers (vgl. Mt 6, 13) um Erlösung vom Bösen bittet, nur ein Bedürfnis unter anderen oder ist es Gipfel oder gar Quelle aller übrigen Bedürfnisse? Und welche theologische Pointe steckt eigentlich in den zahlreichen biblischen Aussagen, die Heilsbedürftigkeit und -verheißung in Bildern aus dem Umkreis physiologischer Primärbedürfnisse, vor allem des Hungerns und Dürstens (vgl. z. B. Ps 107, 9; Mt 5, 6; Joh 6, 35) beschwören?

Wie man sieht, wirft die Bedürfniskategorie eine Menge (biblisch-, systematisch-, praktisch-) theologischer Probleme auf, die bisher als solche noch kaum erkannt, geschweige denn gelöst wurden. Im Folgenden kommt es mir vor allem auf die pastoraltheologische Perspektive an: Sie lenkt den Blick darauf, daß die *Bedürfnisfrage* pastoral müßig bliebe, würde sie ohne Rücksicht auf die *Bedürfnislage* derer gestellt, die Seelsorge beanspruchen und betreiben. In dieser pastoraltheologischen Absicht, die allerdings grundsätzliche Problemaspakte nicht ausschließt, möchte ich zunächst einer ungerechtfertigten kirchenamtlichen Verkürzung des Bedürfnisbegriffs widersprechen (I.), dann menschliche Grundbedürfnisse in humanistisch-psychologischer Sicht aufzeigen (II.), ferner das Heilsbedürfnis im Verhältnis zu den Grundbedürfnissen erörtern (III.) und mit einigen Folgerungen und Forderungen schließen, die sich vom bedürfnistheoretischen Ansatz her in Theorie und Praxis der Seelsorge ergeben (IV.).

I. Der verkürzte Bedürfnisbegriff im Würzburger Synodenbeschluß »Unsere Hoffnung«

Angesichts der Tatsache, daß kein Mensch in totaler Bedürfnislosigkeit auch nur kurze Zeit überleben könnte, und daß heute sogar das Überleben der ganzen Menschheit davon abhängt, wie sie in den globalen Spannungsfeldern des Ost-West- und Nord-Süd-Konflikts mit gewissen Grundbedürfnissen (Ernährung, Sicherheit, Freiheit) umgeht, möchte man annehmen, daß sich auch die Theologie, da sie ja ihrerseits den *heilsbedürftigen* Menschen im Auge hat, ausgiebig mit der Bedürfnisproblematik befaßt. Dies scheint mir nicht der Fall zu sein; denn die Zahl theologischer Beiträge, die explizit auf den Bedürfnisbegriff eingehen, hält sich in auffallend bescheidenen Grenzen.² Woran liegt das? Jürgen

¹ Vgl. u. a. A. H. Maslow, *Motivation und Persönlichkeit*, Olten-Freiburg 1977; Erich Fromm, *Wege aus einer kranken Gesellschaft*, in: Ders., *Gesamtausgabe* Bd. 4, Stuttgart 1980, 1–254.

² Theologische Beiträge, die sich explizit mit der Bedürfnisproblematik befassen, haben Seltenheitswert. Hier ohne Anspruch auf Vollzähligkeit einige Titel: B. Stoeckle, *Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und Vorauswirken der Erlösung*, in: J. Feiner/M. Löhner, Hrsg., *Mysterium Salutis* Bd. II, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967,

Werbick³ dürfte uns hier auf die richtige Spur bringen, indem er die theologische Zurückhaltung, um nicht zu sagen: Berührungsscheu gegenüber der Bedürfniskategorie mit der durchaus begründeten Befürchtung bestätigt, »daß der Glaube auf ein menschliches Bedürfnis reduziert wird, oder vielmehr: daß der Glaube unter die Herrschaft menschlicher Bedürfnisse« geraten könnte. Vielleicht mischt sich in diese Befürchtung auch noch theologische Abneigung gegen den merkantilen »Stallgeruch«, der dem Bedürfnisbegriff seit seiner Rezeption durch die Nationalökonomie anhaftet,⁴ und der hierzulande, wo sich praktischer Materialismus und Hedonismus trotz alternativer Gegenströmungen immer noch gut behaupten, die sog. »Konsumbedürfnisse« anrühlich macht. Aber theologisches Naserümpfen würde hier zumindest der Seelsorge nicht weiterhelfen; denn unsere Bedürfnisse, die wahren *und* die falschen, sind nun einmal, ob sie ins theologische Bild passen oder nicht, reale Faktoren konkreter Glaubenspraxis. Und damit können wir die eingangs erörterte theologische Relevanz der Bedürfnisproblematik auch aus der pastoralen Praxisperspektive heraus aufweisen: Niemand glaubt unabhängig von seinen Bedürfnissen, und kein Gläubiger befriedigt, frustriert, pervertiert irgendwelche Bedürfnisse, die nicht auch sein Glaubensleben beeinflussen. Bedürftigsein ist also nicht nur Ermöglichungsbedingung des Menschseins, sondern auch des Christseins. Epistemologisch gewendet, ließe sich dieser pastorale Grundsatz in Abwandlung einer berühmten Formulierung Immanuel Kants⁵ fürs erste so fassen: *Theologie ohne explizite Rücksicht auf die Bedürfnisse der Glaubenden wäre leer, und die Bedürfnisse der Glaubenden blieben ohne theologische Kritik blind.*

Letzteres leuchtet gewiß jedem Theologen jedweder Schule und Richtung ohne weiteres ein: Unsere Bedürfnisse, zumal die falschen, bedürfen der theologischen Kritik, weil christlicher Glaube mehr und qualitativ anderes schenkt und fordert, gewährt und anstrebt als das, was im Katalog der großen Warenhäuser und im Bedürfnisspektrum bürgerlicher Gebrauchsreligion vorkommt. Infolgedessen darf sich auch Seelsorge niemals unkritisch bloßer Verbrauchermentalität ausliefern, wenn sie nicht riskieren will, daß die Kirche im Zuge religiöser Bedarfsdeckung zur höheren »Bedürfnisanstalt« verkommt.

So weit, so gut; aber wir würden das Kind mit dem Bade ausschütten, wenn wir den Bedürfnisbegriff wegen seiner marktwirtschaftlichen Konnotationen, aus Angst vor ökonomischer Entschärfung des Evangeliums und aus Aversion gegen pastorale Billigangebote auf dem Jahrmarkt religiöser Plausibilität gänzlich vermieden oder nach dem Muster des Würzburger Synodenbeschlusses »Unsere Hoffnung« (1975) theologisch disqualifizierten. Ich zitiere die einschlägige synodale Textpassage, die mit dem Terminus »Bedürf-

1024 ff.; M. Zillig, Art. »Bedürfnis, religiöses«, in: F. X. Arnold u. a., Hrsg., Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. V (Lexikon), Freiburg-Basel-Wien 1972, 45 f.; E. Pakesch, Art. »Bedürfnis«, in: H. Gastager u. a., Hrsg., Praktisches Wörterbuch der Pastoralanthropologie, Wien-Göttingen 1975, 96 f.; J. Werbick, Religion als Bedürfnis?, in: KBl 103 (1978), 913—922; J. Schilling, Kirchliche Jugendarbeit in der Gemeinde, München 1979, 27 ff.; G. Schneider, Grundbedürfnisse und Gemeindebildung, München-Mainz 1982.

³ A. a. O., 913.

⁴ S. u. die Anm. 16—20.

⁵ In: Kritik der reinen Vernunft, Akad.-Ausg. Bd. III, 75; »Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.«

nis« nur noch Negatives assoziiert, am besten in voller Länge und hebe dabei, um die geballte negative Begriffsladung sichtbar zu machen, jeweils das Wort »Bedürfnis« und seine Komposita durch Kursivdruck hervor:

»Der Gott unseres Glaubens ist der Grund unserer Hoffnung, nicht der Lückenbüßer für unsere Enttäuschungen. Nun versteht sich die Gesellschaft, in der wir leben, immer mehr als eine reine *Bedürfnisgesellschaft*, als ein Netz von *Bedürfnissen* und deren Befriedigung. Wo jedoch die gesellschaftlichen und öffentlichen Interessen ausschließlich von dieser *Bedürfnisstruktur* geprägt sind, hat unsere christliche Hoffnung nur ein verschwindendes Dasein. Denn in dieser Hoffnung drückt sich eine Sehnsucht aus, die alle unsere *Bedürfnisse* übersteigt. Wer sich vom Zwang eines reinen *Bedürfnisdenkens* nicht freimachen kann, wird den ›Gott unserer Hoffnung‹ letztlich nur als vergebliche Vorspiegelung, als eingebildete Erfüllung vereitelter *Bedürfnisse*, als Täuschung und falsches Bewußtsein kritisieren können, und er wird die Religion der Hoffnung leicht als eine inzwischen durchschaute und eigentlich schon überholte Phase in der Geschichte menschlicher Selbstgestaltung ansehen. Die Gottesbotschaft unserer christlichen Hoffnung widersetzt sich einem schlechthin geheimnisleeren Bild vom Menschen, das nur einen reinen *Bedürfnismenschen* zeigt, einen Menschen ohne Sehnsucht, das heißt aber auch ohne Fähigkeit zu trauern und darum ohne Fähigkeit, sich wirklich trösten zu lassen und Trost anders zu verstehen denn als reine Vertröstung. Die Gottesbotschaft unserer Hoffnung widersteht einer totalen Anpassung der Sehnsucht des Menschen an seine *Bedürfniswelt*.

Dadurch wird der Name Gottes nicht zum Deckwort für eine gefährliche Beschwichtigung oder vorschnelle Aussöhnung mit unserer leidvoll zerrissenen Wirklichkeit. Denn gerade diese Hoffnung auf Gott ist es ja, die uns an sinnlosem Leiden immer wieder leiden macht. Sie ist es, die uns verbietet, mit der Sinnlosigkeit dieses Leidens zu paktieren. Sie ist es, die in uns immer neu den Hunger nach Sinn, das Dursten nach Gerechtigkeit für alle, für die Lebenden und die Toten, die Kommenden und Gewesenen weckt und die es uns verwehrt, uns ausschließlich innerhalb der verkleinerten Maßstäbe unserer *Bedürfniswelt* einzurichten.«⁶

Daß diese kirchenamtlich besiegelte radikale Absage an »Bedürfnisdenken« und »Bedürfniswelt« meines Wissens bisher kaum Aufmerksamkeit erregte und, abgesehen von einer knappen kritischen Einlassung,⁷ keinen theologischen Widerspruch hervorrief, wirft noch einmal ein bezeichnendes Licht auf das weitverbreitete theologische Desinteresse an der Bedürfnisproblematik. Da ich im übrigen den Beschluß »Unsere Hoffnung« insgesamt für den auf lange Sicht bedeutendsten der ganzen Würzburger Synode halte, erscheint mir die längst fällige Kritik am zitierten Abschnitt um so dringlicher:

Mehr prophetisch provozierend als theologisch argumentierend, will der Text Größe und Kraft christlicher Hoffnung im scharfen Kontrast zur bundesrepublikanischen »Bedürfnisgesellschaft« herausstellen. Dem hellen Bild »unserer Hoffnung« steht das trübe unserer »Bedürfniswelt« gegenüber: *Hier* der »Gott unserer Hoffnung« (vgl. Röm 15, 13)

⁶ L. Bertsch u. a., Hrsg., Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Offizielle Gesamtausgabe) Bd. I, Freiburg-Basel-Wien 87 f.

⁷ Vgl. G. Schneider, a. a. O., 213.

und auf seiner Seite die wahrhaft christlich Hoffenden, die sich nicht billig vertrösten lassen, *dort* eine »reine Bedürfnisgesellschaft«, ein »Netz von Bedürfnissen und deren Befriedigung«, eine gegen christliches Hoffen und Sehnen abgeschottete »Bedürfnisstruktur«, der »Zwang eines reinen Bedürfnisdenkens« die Frustration »vereitelter Bedürfnisse« des »reinen Bedürfnismenschen« ohne Hunger nach Sinn und ohne Durst nach Gerechtigkeit, der sich mit seiner kleinkarierten, sehnsuchtslosen »Bedürfniswelt« zufriedengibt. Der kirchenamtliche Charakter des Textes läßt es m. E. nicht zu, diese Schwarz-Weiß-Malerei nur als bloßes Stilmittel zu betrachten. Nein, die Synode sagt hier klipp und klar, daß unsere Bedürfnisse christliches Hoffen verhindern, daß es zwischen unserer »Bedürfniswelt« und der »Religion der Hoffnung« keine Brücke gebe, und daß unsere »Bedürfnisstruktur« der Hoffungsstruktur christlichen Glaubens schlechthin im Wege stehe.

Nun will ich demgegenüber keineswegs behaupten, daß der im zitierten Text angeprangerte »reine Bedürfnismensch« so, wie ihn die Synode sieht, real gar nicht existiere und nur die Karikatur damals (1975) schon abgeblühter, heute längst legendär gewordener Wirtschaftswundersucht verkörpere. Und ich will auch nicht bestreiten, daß das Zitierte in seiner eigentlichen, gegen bare Konsummentalität und religiöse Tauschwertgesinnung kämpfenden Stoßrichtung hier und heute, ein Jahrzehnt danach, immer noch höchst aktuell geblieben ist; denn alle seitdem ausgebrochenen Öl-, Umwelt- und Wirtschaftskrisen, alle Hochrüstungs- und Kriegsrisiken, alle atomaren Unfallschocks von Harrisburg bis Tschernobyl und alle inzwischen herangewachsenen Alternativbewegungen konnten zwar den Fortschrittsglauben verunsichern, aber die gesellschaftlich dominante »Existenzweise des Habens«⁸ nicht erschüttern. Insoweit kann man der Synode auch aus heutiger Sicht nur bescheinigen, daß sie, indem sie besitzbürgerlicher Denk- und Lebensweise kritisch entgegentrat, den wundesten Punkt bundesrepublikanischer Wirklichkeit getroffen hat, und man kann auch dem Hauptverfasser des Beschlusses »Unsere Hoffnung« nur zustimmen, wenn er anderenorts,⁹ präziser als im Beschlußtext, unser gesellschaftliches Grundübel angreift, nämlich »die schleichende Ausweitung des bürgerlichen Tauschprinzips über den ökonomischen Bereich hinaus auf die seelischen Grundlagen unseres Zusammenlebens überhaupt, so daß auch die zwischenmenschlichen Beziehungen immer mehr unter den anonymen Druck der Austauschbarkeit und Flüchtigkeit geraten . . .«

Mit dieser Gesellschaftskritik durchaus einverstanden, kann ich mich gleichwohl nicht damit abfinden, daß man damals in Würzburg mit den *falschen* Bedürfnissen stillschweigend auch die *wahren* vom synodalen Tisch fegte. Weil man an letztere nicht dachte oder glaubte, geriet der zitierte Text zum Anathem über alles, was »Bedürfnis« heißen und damit in Zusammenhang gebracht werden kann: Da versammeln die Autoren binnen weniger Zeilen fast alle Komposita, die sich mit dem Substantiv »Bedürfnis« bilden lassen, belegen sie durchweg mit demselben negativen Wertakzent, den schon das Grundwort trägt, und verstärken so — kaum zufällig — beim Leser den Eindruck, seine Bedürfnisse seien durch die Bank der christlichen Hoffnung zuwider.

⁸ Erich Fromm, Haben oder Sein, in: Gesamtausgabe Bd. 2, Stuttgart 1980, 320.

⁹ J. B. Metz, Jenseits bürgerlicher Religion, München-Mainz 1980, 142.

So weit, so schlecht; denn die Würzburger Synode schlug hier den Sack, nämlich die Bedürfniskategorie, meinte aber den Esel, nämlich die konsumistische Weltanschauung und Lebenshaltung, merkte jedoch nicht, daß sie mit ihrem Rundumschlag gegen die gesamte »Bedürfniswelt« einem verkürzten *Bedürfnisbegriff* aufgesessen ist, der keine *wahren*, sondern nur *falsche* Bedürfnisse kennt. Durch diese extensionale Eingrenzung und intensionale Abwertung ihres Bedürfnisbegriffs hat sich die Synode nicht nur den Zugang zur keineswegs bloß konsumistischen »Bedürfniswelt« vieler ihrer Adressaten¹⁰ versperrt, sondern auch die Auseinandersetzung mit humanwissenschaftlichen Bedürfnistheorien erspart, die, so unterschiedlich sie im übrigen ausfallen, wenigstens darin übereinstimmen, daß sie mit der Bedürfniskategorie nicht nur Negatives assoziieren. Ohne die Begriffsgeschichte¹¹ zu bemühen, möchte ich hierzu doch wenigstens drei Beispiele aus (a) neomarxistisch-gesellschaftskritischer, (b) wirtschaftswissenschaftlicher und (c) humanistisch-psychologischer Sicht anführen:

(a) Herbert Marcuse, neben Max Horkheimer und Theodor W. Adorno drittes Haupt jener neomarxistisch inspirierten gesellschaftskritischen »Frankfurter Schule«, die um 1970 in aller Munde war und heute totgeschwiegen wird, geißelte in seinem Buch »Der eindimensionale Mensch«¹², das noch um 1975 fast jeder aufgeweckte Theologiestudent gelesen hatte, die unter spätkapitalistischen Machtverhältnissen verfälschten Massen- und Individualbedürfnisse derart heftig, daß man versucht ist, auch die Würzburger Bedürfnisschelte seinem Einfluß zuzuschreiben. Aber anders als unser Synodentext hält Marcuse, obwohl er die »meisten der herrschenden Bedürfnisse, sich im Einklang mit der Reklame zu entspannen, zu vergnügen, zu benehmen und zu konsumieren, zu hassen und zu lieben, was andere hassen und lieben«,¹³ als *falsche* Bedürfnisse einstuft, grundsätzlich daran fest, daß man »wahre und falsche Bedürfnisse«¹⁴ unterscheiden müsse, und daß die *wahren* diejenigen seien, »die nach Befreiung verlangen«.¹⁵

(b) Wenn wir uns trotz eingefleischten theologischen Mißtrauens gegenüber volks- und betriebswirtschaftlichem Bedürfnisdenken nicht davon abhalten lassen, auch einen Blick in wirtschaftswissenschaftliche Fachlexika zu werfen, dann stoßen wir dort in fast jedem Artikel sub voce »Bedürfnis« zuerst auf die klassische, allerdings einseitig subjektivistische Definition des Nationalökonomen Friedrich B. W. von Hermann: »Bedürfnis ist das Gefühl eines Mangels mit dem Streben, ihn zu beseitigen.«¹⁶ Um differenziertere Begrifflichkeit bemüht, unterschied bereits 1909 W. Lexis¹⁷ die »wirtschaftlichen« von den

¹⁰ Vgl. etwa G. Schmidtchen, Was den Deutschen heilig ist, München 1979, bes. 64 ff.

¹¹ Vgl. dazu J. B. Müller/U. Schönplug, Art. »Bedürfnis«, in: J. Ritter, Hrsg., Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Basel-Stuttgart 1971, 765–771.

¹² Neuwied-Berlin, 1969⁷.⁸ (Amerikan. Orig. ausg.: One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society, Boston, Mass. 1964).

¹³ H. Marcuse, a. a. O., 25.

¹⁴ Ders., ebd.

¹⁵ Ders., a. a. O., 27.

¹⁶ Staatswirtschaftliche Untersuchungen, 1870², 5; hier zit. nach K. Häuser, Art. »Bedürfnis, Bedarf, Gut, Nutzen«, in: Handwörterbuch der Betriebswirtschaft, Bd. 1, Stuttgart 1974⁴, 449.

¹⁷ Art. »Bedürfnis«, in: J. Conrad u. a., Hrsg., Handwörterbuch der Staatswissenschaft, Bd. 2, Jena 1909³, 738 f.

»nichtwirtschaftlichen« Bedürfnissen, unterteilte die ersteren in »notwendige« und »Luxusbedürfnisse« und stellte dazu mit sozialkritischem Unterton fest: »Dem Reichen scheint vieles Gegenstand eines unbedingten Bedürfnisses, was für den Armen zum unerschwinglichen Luxus gehört ... Für die Luxusbedürfnisse besteht keine obere Grenze; raffinierte Ueberkultur in Verbindung mit großem Reichtum kann zu einer völligen Entartung der Bedürfnisse führen.«¹⁸ Heutige Autoren¹⁹ enthalten sich der sozialetischen Bewertung, betonen die begriffliche Differenz zwischen »Bedürfnis« und »Bedarf« und unterscheiden u. a. subjektive und objektive, individuelle und kollektive, lebensnotwendige und sozial bedingte, Existenz-, Lebens- und Luxusbedürfnisse, wobei »Gablers Wirtschaftsklexikon«,²⁰ das meistbenützte Handwörterbuch, ausdrücklich auch die schon von W. Lexis (s. o.) vorgenommene Einteilung in »Wirtschaftliche und nichtwirtschaftliche Bedürfnisse, z. B. religiöse, künstlerische« wieder aufgreift. Wir brauchen, glaube ich, in unserem Zusammenhang als Theologen nicht tiefer in wirtschaftswissenschaftliches Terrain einzudringen; der kurze Blick über den Zaun reicht völlig aus, um zu erkennen, daß sogar die Wirtschaftswissenschaft, obwohl in ihr das theologischerseits oft beargwöhnte »ökonomische Prinzip« zuhause ist,²¹ die Bedürfnisse begrifflich weiträumiger faßt und differenzierter sieht als unser Synodentext.

(c) Die Humanistische Psychologie, u. a. vertreten von Charlotte Bühler, Karen Horney, Abraham A. Maslow und Erich Fromm, geht ebenso wie die Komplexe Psychologie Carl Gustav Jungs und die Individualpsychologie Alfred Adlers im Gegensatz zur psychoanalytischen »Grundschule« Sigmund Freuds davon aus, daß menschliche Bedürfnisse, insoweit sie artspezifisch menschlich sind, die biologische Triebphäre transzendieren und ihre Ziele jenseits barer Notdurft erst im Reich der Freiheit und Verantwortung erreichen oder — verfehlen können. »Das Tier«, schreibt Erich Fromm,²² »ist zufrieden, wenn seine körperlichen Bedürfnisse — sein Hunger, sein Durst und sein sexuelles Bedürfnis — befriedigt sind. Insofern der Mensch ebenfalls Tier ist, sind bei ihm diese Bedürfnisse ebenfalls gebieterisch und müssen befriedigt werden. Aber insofern der Mensch ein menschliches Wesen ist, reicht die Befriedigung dieser instinkthaften Bedürfnisse nicht aus, ihn glücklich zu machen. Sie reichen nicht einmal aus, ihn gesund zu machen. Der archimedische Punkt der spezifisch menschlichen Dynamik liegt in dieser Einzigartigkeit der menschlichen Situation. Das Verständnis der menschlichen Psyche muß sich auf die Analyse jener Bedürfnisse des Menschen gründen, die aus den Bedingungen seiner Existenz stammen.« Im näheren verteilt Fromm²³ die in den Bedingungen menschlicher Existenz wurzelnden Bedürfnisse auf fünf Dimensionen und kennzeichnet die Möglichkeit gelin-

¹⁸ Ders., a. a. O., 738.

¹⁹ O. Stein, Art. »Bedarf und Bedürfnis«, in: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften, Bd. 1, Stuttgart-Tübingen-Göttingen 1956, 707—718; J. H. Müller/H. J. Wallraff/R. Stüsser, Art. »Bedürfnis und Bedarf«, in: Staatslexikon, Bd. 1, Freiburg 1957, 974—984; K. Häuser, a. a. O., 949—963.

²⁰ Hrsg. von R. und H. Sellien, Bd. 1, Wiesbaden 1979¹⁰, Art. »Bedürfnis« 517.

²¹ Vgl. dazu aus pastoraltheologischer Sicht: H. Schilling, Geben und Nehmen. Ökonomische Aspekte der pastoralen Beziehung, in: Theologie der Gegenwart 23 (1980), H. 3, 43—49.

²² Wege aus einer kranken Gesellschaft, a. a. O., 22 (Im Orig. teilw. kursiv).

²³ A. a. O., 24 ff.

gender oder mißlingender, *wahrer* oder *falscher* Befriedigung jeweils durch polare Formulierungen: »1. Bezogenheit durch Liebe oder Narzißmus ... 2. Transzendenz durch Kreativität oder Destruktivität ... 3. Verwurzelung durch Brüderlichkeit oder Inzest ... 4. Identitätserleben durch Individualität oder Herdenkonformität ... 5. Suche nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe durch Vernunft oder durch Irrationalität.« Das *religiöse Bedürfnis*, von dem Fromm unter dem letztgenannten Punkt spricht, ist in seiner Sicht nicht wie bei Karl Marx²⁴ das Verlangen nach dem »Opium des Volks« oder wie bei Sigmund Freud²⁵ Symptom einer »universelle(n) Zwangsneurose«, sondern ein die Menschlichkeit des Menschen kennzeichnendes humanes *Grundbedürfnis*, das allerdings, weil menschlicher Freiheit und Gewissentlichkeit überantwortet, *wahre* oder *falsche*, humane oder inhumane, gesunde oder krankmachende Befriedigung suchen und finden kann: »Es gibt keinen Menschen, der nicht ein religiöses Bedürfnis hätte, ein Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe. Aber diese Feststellung sagt uns noch nichts über den besonderen Zusammenhang, in dem dieses religiöse Bedürfnis sich kundtut. Der Mensch kann Tiere, Bäume, Idole aus Gold oder Stein, einen unsichtbaren Gott, einen heiligen Menschen oder teuflische Führer anbeten; er kann seine Vorfahren, seine Nation, seine Klasse oder Partei, das Geld oder den Erfolg vergöttern; seine Religion kann der Entwicklung von Destruktivität oder von Liebe, von Beherrschung oder von Brüderlichkeit förderlich sein; sie kann die Kraft seiner Vernunft stärken oder lähmen. Der Mensch mag sein Orientierungssystem als ein religiöses ansehen, das sich von demjenigen im weltlichen Bereich unterscheidet, oder er mag glauben, er habe keine Religion, und seine Hingabe an gewisse, angeblich säkulare Ziele wie Macht, Geld oder Erfolg, für nichts weiter halten als eine Angelegenheit von etwas Nützlichem und Praktischem. Die Frage lautet nicht: *ob Religion oder ob nicht?*, sondern: *welche Art von Religion?* Fördert sie die Entwicklung des Menschen, die Entfaltung der spezifisch menschlichen Kräfte, oder lähmt sie die Kräfte?«²⁶

Man kann über den von Fromm verwendeten Religionsbegriff streiten und obendrein den theologischen Vorbehalt anmelden, daß sich christlicher Glaube nicht mit einem noch so hoch angesetzten Bedürfnisbereich (»Suche nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe«) verrechnen läßt;²⁷ aber man muß auch zugeben, daß der menschliche Bedürfnishorizont im Sinne der Theorie Erich Fromms durchaus offen ist für jene Sehnsüchte und Hoffnungen, die unser Synodentext dem »Bedürfnismenschen« rundheraus abspricht. Anders als in »Unsere Hoffnung« endet die menschliche Bedürfniswelt in humanistisch-psychologischer Sicht²⁸ nicht einfach dort, wo die Glaubenswelt anfängt.

²⁴ Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: K. Marx, Die Frühschriften, hrsg. von S. Landshut, Stuttgart 1968, 208.

²⁵ Zwangshandlungen und Religionsübungen, in: S. Freud, G. W. Bd. 7, 139.

²⁶ E. Fromm, Psychoanalyse und Religion, in: Ders., Gesamtausgabe, Bd. 6, Stuttgart 1980, 243 f.

²⁷ Darauf macht J. Werbick a. a. O., 917 mit Nachdruck aufmerksam.

²⁸ Statt der Bedürfnistheorie E. Fromms hätten wir hier mit gleichem Ergebnis auch diejenige von A. H. Maslow (a. a. O.) heranziehen können.

Alles in allem bestätigen die drei nach Herkunft und Begründungszusammenhang sehr verschiedenen humanwissenschaftlichen Bedürfniskonzeptionen, die wir zum Vergleich mit dem Synodentext heranzogen, je auf ihre Weise unseren Befund: Der Synodenbeschuß »Unsere Hoffnung« operiert mit einem verkürzten, positive Inhalte ausschließenden Bedürfnisbegriff. Statt dieses defizienten, pejorativen Begriffs, der unsere Bedürfniswelt diskriminiert, werden wir im weiteren einen unverkürzten, humanwissenschaftlich konsensfähigen voraussetzen, der sich folgendermaßen definieren läßt:

Ein *menschliches Bedürfnis* ist im objektiven Sinn ein physischer oder psychischer, sozialer, mentaler, spiritueller Mangelzustand und im subjektiven Sinn eine physische oder psychische, soziale, mentale, spirituelle Mangelempfindung, die das Verlangen nach Abhilfe hervorruft und zu Interaktionen motiviert, die auf die Behebung des Mangels abzielen. Letztere führen zu *wahrer* Befriedigung, wenn sie der physischen, psychischen, sozialen, mentalen, spirituellen Gesundheit förderlich sind, und zu *falscher*, wenn sie krank machen.²⁹

II. Menschliche Grundbedürfnisse in humanistisch-psychologischer Sicht

Wenn wir voriger Definition folgend als Kriterium für *wahre* oder *falsche* Bedürfnisbefriedigung ganzheitlich verstandene (physisch-psychisch-sozial-mental-spirituelle) *Gesundheit* heranziehen, dann haben wir mit diesem allgemein anerkannten humanen Grundwert zugleich die Norm für menschliche *Grundbedürfnisse* vor Augen: Es handelt sich dabei in objektiver wie subjektiver Hinsicht um solche Bedürfnisse, deren wahre (adäquate) Befriedigung notwendige Voraussetzung bzw. Bedingung ganzheitlicher Gesundheit oder Gesundung ist, und deren Frustration oder falsche (inadäquate) Befriedigung individuelle/kollektive Erkrankung nach sich zieht.

Die normative Rückbindung des Begriffs menschlicher Grundbedürfnisse an den Grundwert Gesundheit zwingt uns nun allerdings auch zur Reflexion des letzteren: Was heißt eigentlich *Gesundheit*?

So pauschal und »holistisch« befragt, geben die Fachwörterbücher der Medizin, also der hier in erster Linie, wenn schon nicht allein zuständigen Wissenschaft, nur karge Auskunft: Sowohl der »Psyhyrembel«³⁰ als auch der »Zetkin-Schaldach«³¹ beschränken sich s. v. »Gesundheit« im wesentlichen nur auf die Wiedergabe einer von der Weltgesundheitsorganisation (WHO) 1946 vorgelegten Definition, die seitdem immer wieder auch von Psychologen und Pastoralpsychologen³² meist aus zweiter oder dritter Hand zitiert,

²⁹ Die Eingrenzung des Bedürfnisbegriffs auf *Mangelzustände und -empfindungen* ist problematisch. Gibt es nicht, wie A. H. Maslow (in: Psychologie des Seins, München 1973, 37 ff.) ausführt, neben den »Defizit-Bedürfnissen« auch »Wachstums-Bedürfnisse«, die niemals abgesättigt, sondern auf immer mehr »Selbstverwirklichung« angelegt sind? Das ist zwar richtig, läßt aber die Frage offen, ob nicht auch das Verlangen nach mehr Selbstverwirklichung, Autonomie, Kreativität usw. einem gewiß höchst anspruchsvollen Mangelbewußtsein entspringt.

³⁰ Vgl. Psyhyrembel, Klinisches Wörterbuch, 255. Aufl., Berlin-New York 1986, 587.

³¹ Vgl. Zetkin-Schaldach, Wörterbuch der Medizin, Bd. 1, 5. Aufl., Stuttgart 1974, 502.

³² Vgl. z. B. H.-J. Thilo, Die therapeutische Funktion des Gottesdienstes, Kassel 1985, 18.

bibliographisch höchst selten exakt nachgewiesen, dafür aber umso schärfer kritisiert wird. Sie lautet: »Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity.« (Gesundheit ist ein Zustand vollkommenen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens und nicht nur das Fehlen von Krankheit oder Gebrechen).³³ Dieser inzwischen über 40 Jahre alt gewordene Definitionsversuch stellt immerhin neben der physischen und mentalen auch schon die soziale Dimension der Gesundheit heraus und bereitet damit die heute selbstverständliche Einsicht vor, daß Gesundheit/Krankheit nicht bloß intra-, sondern auch interindividuelle, multidimensionale Größen sind, und daß infolgedessen die Medizin nicht mehr allein zuständig, allerdings auch nicht mehr allein verantwortlich ist, wenn es um Gesund- und/oder Kranksein geht. Aber davon abgesehen, muß man wohl den Kritikern der WHO-Definition recht geben, die ihre Realitätsferne bemängeln³⁴ oder sie als »tautologische Zweckdefinition« betrachten, »die allenfalls einer — im Grunde utopischen — Zielvorstellung entspricht.«³⁵ Der größte Mangel des WHO-Gesundheitsbegriffs scheint mir allerdings nicht in seinem utopischen Charakter zu liegen, sondern darin, daß er auf dem (vermutlich west-östlich ausgehandelten) Kerngedanken des »Wohlbefindens« (well-being) beruht, der es einerseits unter westlichen Verhältnissen erlauben würde, z. B. den Alkoholiker vom Jellinekschen Delta-Typ,³⁶ solange er sich gerade noch wohlfühlt und sozial kaum auffällt, gesundzuschreiben, der aber andererseits östliche Instanzen nicht daran hindern könnte, den mißliebigen politischen Dissidenten, falls er sich unter ideologischem Überdruck unwohl fühlt und sozial auffällig wird, in den (psychiatrischen) Krankenstand zu versetzen.

Wie die beiden Auslegungsbeispiele zeigen, ist der Gesundheitsbegriff der WHO nicht nur utopisch, sondern auch politisch manipulierbar. Daß er überdies ebenso wie andere, anspruchsvollere und differenziertere Gesundheitsdefinitionen bzw. -umschreibungen³⁷ nicht operationalisierbar und diagnostisch nutzlos ist, läßt sich mit einem weiteren, höchst aktuellen Beispiel belegen: Was ist die WHO-Gesundheitsdefinition oder auch jede bessere auf gleich hohem Abstraktionsniveau heute, nach dem bisher folgenschwersten Kernreaktorunfall in Tschernobyl (26. 4. 1986) noch wert, wenn sich nicht einmal die Nuklearmediziner — ganz zu schweigen von den Gesundheits- und Umweltbehörden — darüber einigen können, welche radioaktive Strahlenmenge (Becquerel) gerade noch gesundheitlich »unbedenklich«, und welche im menschlichen Organismus aufgenommene Strahlendosis (Millirem) schon »gesundheitsgefährdend« ist? Da hier wie in vielen anderen Fällen praktischer Gesundheitspflege und -vorsorge selbst die beste Gesundheitsdefinition versagt, wird verständlich, daß der Heidelberger Medizinhistoriker Heinrich Schipperges³⁸

³³ Constitution of the World Health Organization (1946), in: World Health Organization, ed., Basic Documents, 19th Edition, Geneva 1968, I.

³⁴ Vgl. J. Rötzer, Art. »Gesundheitsvorsorge«, in: HPTH V (Lexikon), Freiburg-Basel-Wien 1972, 178.

³⁵ H. Schippergers, Gesundheit — Krankheit — Heilung, in: F. Böckle u. a., Hrsg., Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 10, Freiburg-Basel-Wien 1980, 58.

³⁶ Vgl. W. Feuerlein, Alkoholismus — Mißbrauch und Abhängigkeit, Stuttgart 1975, 100 ff.

³⁷ Vgl. u. a. K. E. Rothsuh, Der Krankheitsbegriff, in: Ders., Hrsg., Was ist Krankheit? Darmstadt 1975, 417.

³⁸ A. a. O., 61.

schon vor Jahren vorschlug, mangels zureichender Kriterien für Normalität, Wohlbefinden usw. auf einen Gesundheitsbegriff überhaupt zu verzichten. Daß gleichwohl dieser radikale Vorschlag der Weisheit letzter Schluß nicht sein kann, ergibt sich schon daraus, daß ihm nicht einmal sein Urheber folgt³⁹ — eine Inkonsequenz, die nachdenklich stimmt: Verrät sie am Ende nur die postmoderne Verunsicherung einer modernen Naturwissenschaft, die spätestens in der zweiten Hälfte des 19. Jhs. das ganzheitliche Denken vollends verlernte, und die heute auf die Kernfrage nach dem Wesen der Gesundheit nur Antworten von gestern oder — gar keine anbieten kann? Träfe dies zu, dann hätte die moderne, inzwischen vielfach kritisierte und längst selbstkritisch gewordene Medizin⁴⁰ ihr imponierendes Spezialwissen und ihre spektakulären Erfolge mit dem Verlust hygienischer Weisheit teuer, vielleicht zu teuer bezahlt. Doch wie dem auch sei — fest steht jedenfalls, daß sich eine auf den fundamentalen Lebenswert Gesundheit beziehende Theorie menschlicher Grundbedürfnisse medizinisch nicht begründen läßt.

Wenn wir demnach außerstande sind, die Bedürfnisfrage vom (medizinischen) Gesundheitsbegriff her zu beantworten, dann sollten wir einmal die umgekehrte Blickrichtung ausprobieren, indem wir, statt bedürfnisbezogen nach dem Wesen der Gesundheit, gesundheitsbezogen nach unseren Grundbedürfnissen Ausschau halten. In dieser Umkehrperspektive — Musterbeispiel eines unvermeidlichen hermeneutischen Zirkels — wäre nun folgendermaßen zu fragen: Was *braucht* der Mensch jederzeit und überall bzw. hier und heute unbedingt, um physisch, psychisch, sozial, mental, spirituell gesund zu sein, zu bleiben, zu werden? So gestellt, führt uns die Gesundheitsfrage wiederum zum bedürfnistheoretischen Ausgangspunkt unserer Überlegungen zurück. Und hier sehe ich nach wie vor weit und breit keine praxisnäheren, pastoral ergiebigeren Theorieansätze als diejenigen der Humanistischen Psychologie. Da Erich Fromm schon im vorigen Kapitel zu Wort kam, möchte ich jetzt an Abraham H. Maslow anknüpfen und seine vorwiegend individualistische Sichtweise durch die »Relationale Theorie der Bedürfnisse« des Löwener Psychologen Josef Nuttin ergänzen:

Maslow⁴¹ verteilt die Grundbedürfnisse, jene also, die der Mensch in angemessener Weise befriedigen muß, um gesund leben zu können, auf fünf »Ensembles«: 1. Physiologische Bedürfnisse, 2. Sicherheitsbedürfnisse, 3. Liebesbedürfnisse, 4. Selbstachtungsbedürfnisse, 5. Selbstverwirklichungsbedürfnisse. Von (phylo- und ontogenetisch) »niedrigeren« zu »höheren« Bedürfnisklassen aufsteigend, versteht sich diese Reihen- und Rangfolge nach Maslow zwar nicht als starre »Bedürfnispyramide«,⁴² aber als eine »Hierarchie der relativen Vormächtigkeit«,⁴³ in der die fünf Bedürfnisensembles je nach subjektiv-situativer Dringlichkeit oder persönlicher Präferenz in den Vorder-, Mittel- oder Hintergrund treten können, wobei im Normalfall — nicht immer — die niedrigeren Bedürfnisse stärker motivieren als die höheren: »Die Grundbedürfnisse arrangieren sich in

³⁹ Vgl. H. Schippergers, Macht uns die Gesellschaft krank? (Kirche u. Gesellschaft Nr. 123), Köln 1985, 16.

⁴⁰ Vgl. u. a. O. Schatz, Hrsg., Wie krank ist unsere Medizin? Graz-Wien-Köln 1985.

⁴¹ Vgl. A. H. Maslow, Motivation und Persönlichkeit, 74 ff.

⁴² Vgl. R. W. Stroebe/G. H. Stroebe, Motivation, Heidelberg 1984³, 37.

⁴³ A. H. Maslow, a. a. O., 78.

einer ziemlich definitiven Hierarchie auf der Basis des Prinzips der relativen Mächtigkeit. So ist das Sicherheitsbedürfnis stärker als das Liebesbedürfnis, weil es den Organismus dann auf verschiedene, aufzeigbare Weise beherrscht, wenn beide Bedürfnisse frustriert sind. In diesem Sinn sind die physiologischen Bedürfnisse (die selbst in einer Subhierarchie geordnet sind) stärker als die Sicherheitsbedürfnisse, die stärker sind als die Liebesbedürfnisse, die wiederum stärker sind als jene idiosynkratischen Bedürfnisse, die wir das Bedürfnis nach Selbstverwirklichung genannt haben.«⁴⁴ Obwohl er die physiologischen Bedürfnisse (z. B. Hunger, Durst, Sexualverlangen, Schlafbedürfnis) für die motivational stärksten hält, verwahrt sich Maslow doch ganz entschieden (allerdings ohne Rücksicht auf die materiellen Dauernotstände und Hungerkatastrophen in der Dritten Welt) gegen physiologischen Reduktionismus in der Bedürfnistheorie. Nach Maslow sind die höheren Bedürfnisse, obzwar schwächer als die niedrigeren, gleichwohl die wahrhaft menschlichen: »Offensichtlich kann man die höheren Motivationen vernebeln und ein schiefes Bild von den menschlichen Fähigkeiten und von der menschlichen Natur bekommen, wenn man den Organismus extrem und chronisch hungrig oder durstig sein läßt. Jeder, der aus einem vom Notstand bedingten Bild ein typisches machen und alle menschlichen Ziele und Wünsche am Verhalten in extremer physiologischer Deprivation messen möchte, ist sicherlich blind vielen Dingen gegenüber. Es stimmt zwar, daß der Mensch von Brot allein lebt — wenn es keines gibt. Aber was geschieht mit menschlichen Wünschen, wenn es Brot genug gibt und wenn der Magen chronisch voll ist? *Sofort tauchen andere (und höhere) Bedürfnisse auf*, und diese, mehr als physiologischer Hunger, beherrschen den Organismus. Und wenn diese ihrerseits befriedigt sind, kommen neue (und wiederum höhere) Bedürfnisse zum Vorschein, und so weiter. Dies ist, was wir mit der Behauptung meinten, daß die grundlegenden Bedürfnisse in einer Hierarchie der relativen Vormächtigkeit organisiert sind.«⁴⁵

Auch Josef Nuttin⁴⁶ teilt mit Maslow und Fromm die Überzeugung, daß die höheren Bedürfnisse nicht bloß Derivate der niedrigeren sind, sondern gleich ursprünglich wie diese zur naturalen Grundausstattung des Menschseins gehören. Aber im Unterschied zu den Amerikanern, die sich vor allem für den individuellen Bedürfnishaushalt interessieren, entwickelt der Niederländer eine »relationale« Theorie der Grundbedürfnisse⁴⁷ — »relatinal« deshalb, weil sie von vornherein nicht die Bedürfnisse des Individuums in den Mittelpunkt stellt, sondern die Beziehung, den Kontakt und Austausch zwischen dem bedürftigen *Ich* und der *Außenwelt*, die individuelle Bedürfnisbefriedigung überhaupt erst ermöglicht. Nach Nuttin begreifen wir unsere Grundbedürfnisse nur dann richtig, wenn wir sie im ganzheitlichen — heute würde man sagen: ökologischen — Zusammenhang zwischen Ich und Welt verstehen: »Die Grundbedürfnisse sind nichts anderes als die *Wechselwirkungstypen*, deren die lebendige Einheit Ich-Welt oder Organismus-Umwelt *bedarf* ... Kurz gesagt, das Bedürfnis hat sein Zielobjekt in den Beziehungen, die zwi-

⁴⁴ Ders., a. a. O., 153 f.

⁴⁵ Ders., a. a. O., 77 f.

⁴⁶ J. Nuttin, *Psychoanalyse und Persönlichkeit* (Arbeiten zur Psychologie, Pädagogik und Heilpädagogik Bd. 10), Freiburg-Schweiz, 1956.

⁴⁷ Vgl. ders., a. a. O., 226 ff.

schen dem Organismus und seiner Umwelt hin- und hergehen; es ist die Kraft, die sich darauf richtet, ein bestimmtes Beziehungsgefüge solcher Art herzustellen oder aufrechtzuerhalten.«⁴⁸

Die »relationale« Struktur unserer Grundbedürfnisse zeigt sich Nuttin zufolge darin, daß der Mensch »ständig vom Kontakt mit der biologischen, psychosozialen und metaphysischen Sphäre lebt«⁴⁹ und sich gerade dadurch entfaltet bzw. erhält, daß er mit anderem/anderen in Beziehung tritt.⁵⁰ Dies voraussetzend, spricht Nuttin von nur noch zwei Grundbedürfnissen, *Selbstentfaltung*- und *Kontaktbedürfnis*, die in seiner ganzheitlichen Sicht derart eng miteinander verquickt sind, daß er auch sie noch einmal zum »komplexen Doppelbedürfnis nach Selbstentfaltung und Kontakt«⁵¹ zusammenfaßt und dessen verschiedene Ausformungen auf drei seelische »Ebenen«⁵² (die psychophysiologische, psychosoziale und geistig-metaphysische) verteilt.

Nuttins »relationale Theorie der Bedürfnisse« mag im Vergleich mit Fromm und Maslow (s. o.) zu kompliziert, zu abstrakt, zu sehr konstruiert erscheinen. Aber eines hat sie den Theorien der beiden Amerikaner voraus: Sie macht als erste, bisher einzige halbwegs konsistente Bedürfnistheorie begreiflich, daß unsere Grundbedürfnisse nur als Teilaspekt eines kosmischen »Beziehungsgefüges«, im Rahmen eines die ganze Um-, Mit- und Sinnwelt umfassenden *Ökosystems* voll verstanden werden können.

Versuchen wir, dieses Kapitel mit der Beantwortung folgender Frage abzuschließen: Kann man die im »humanistischen« Grundansatz verwandten, aber in der Benennung und Zählung der Grundbedürfnisse voneinander abweichenden, aufeinander nicht eingehenden Konzeptionen Fromms, Maslows und Nuttins ohne allzu große Reibungsverluste strukturell miteinander vermitteln? Das erscheint mir möglich, wenn man die von Fromm, Maslow und Nuttin gebildeten *Bedürfnisklassen* sinngemäß auf die von Nuttin postulierten drei *Bedürfnisebenen* verteilt. Und wenn man überdies davon ausgeht, daß auf jeder dieser Bedürfnisebenen der Kontakt bedürftiger Subjekte mit bedürfnisbefriedigender Außenwelt je spezifische, bedürfnisadäquate *Beziehungsformen* annimmt, die wir im Anschluß an Thomas C. Oden⁵³ *sub-, inter- und transpersonal* nennen wollen, dann ergibt sich in schematischer Übersicht (s. u. S. 15) ein System menschlicher Grundbedürfnisse, das nicht nur alle drei Konzepte (Fromm, Maslow, Nuttin) intergriert, sondern auch die von Nuttin herausgestellte Beziehungsqualität näher spezifiziert. Zwar nicht dem Namen, aber der Sache nach entsprechen übrigens die drei *Beziehungsformen*, die wir in die fünfte Längsspalte unseres Schemas (s. u. S. 15) eintragen, den drei »Sphären«, in denen sich nach Martin Buber⁵⁴ menschliche Beziehungswirklichkeit ausfaltet: Beziehungen zur Natur, zu anderen Menschen und zu den »geistigen Wesenheiten« — Bezugs-

⁴⁸ Ders., a. a. O., 227 f.

⁴⁹ Ders., a. a. O., 262.

⁵⁰ Vgl. ders., a. a. O., 264.

⁵¹ Ders., a. a. O., 263.

⁵² Vgl. ders., a. a. O., 223 ff.

⁵³ Thomas C. Oden, *Wer sagt: Du bist o.k.? Eine theologische Anfrage an die Transaktionsanalyse*, Gelnhausen-Berlin 1977, 135.

⁵⁴ Martin Buber, *Ich und Du*, in: *Werke*, Bd. I, München-Heidelberg 1962, 81.

größen des kontaktbedürftigen Ich, die wir in der vierten Längsspalte (Nuttin) mit den Chiffren *Um-, Mit-, Sinn- und Glaubenswelt* kennzeichneten. Das Schema kann demnach u. a. auch als der Versuch gelten, »relationale« Bedürfnistheorie mit personaler Beziehungslehre im Sinne Martin Bubers zu verbinden.

III. Das Heilsbedürfnis im Verhältnis zu den Grundbedürfnissen.

Die drei humanwissenschaftlichen Bedürfniskonzepte, die wir im vorigen Kapitel miteinander zu vermitteln suchten, räumen auf dritter, höchster Ebene (vgl. Schema S. 15) *religiösen Bedürfnissen* explizit (Fromm, Nuttin) oder implizit (Maslow) den Rang menschlicher Grundbedürfnisse ein. Das ist zwar mehr, als der Würzburger Synodenbeschluß »Unsere Hoffnung« (s. o.) zur Bedürfnisfrage zu sagen wußte oder sagen wollte, aber in pastoraltheologischer Hinsicht immer noch zu wenig, weil das *Heilsbedürfnis*, das wir in der Seelsorge voraussetzen,⁵⁵ eben nicht bloß kategorial als Element der Klasse »religiöser« Partialbedürfnisse zu verstehen ist, sondern transzendental begriffen werden muß, d. h. als die total bedürftige, auf Gottes Heil angewiesene Gesamtverfassung des Daseins »unter der Herrschaft der Sünde« (Röm 3, 9), als jene heillose »condition faible et mortelle, et si misérable«, die nach Blaise Pascal⁵⁶ die »Seinslage« des sündhaft aus der göttlichen Schöpfungs- und Heilsordnung ausgebrochenen Menschen bestimmt.

Im Sinne der biblisch-christlichen Glaubenstradition ist also das *Heilsbedürfnis* im Unterschied zu den Grundbedürfnissen (s. o.) kein Partial-, sondern ein Totalbedürfnis, näherhin die objektiv-tatsächliche bzw. subjektiv erlebte, erfahrene *Gottbedürftigkeit* des Sünders, der infolge seines gestörten Verhältnisses zu Gott auch sich selbst, seiner Mit- und Umwelt lebensgefährlich entfremdet ist und den zerbrochenen Einklang mit sich selbst, mit seinesgleichen und mit der Natur aus eigener Kraft nicht wieder »heilen« kann, aber glauben und hoffen darf, daß er auf dem durch Jesus Christus gewiesenen Weg der »Umkehr« (vgl. Mk 1, 15; Mt 4, 17) zu Gott auch seine verlorene Ganzheit wiederfindet.

⁵⁵ Im Term. »Heilsdienst«, der sich inzwischen als Äquivalent für »Seelsorge« eingebürgert hat, klingt diese Voraussetzung auch sprachlich an.

⁵⁶ Blaise Pascal, *Pensées*, Fragm. 139, ed. Hachette, Paris 1950, 64.

Menschliche Grundbedürfnisse in schematischer Übersicht

Bedürfnisebenen (nach Nuttin)	Bedürfnisklassen			Beziehungsformen (nach Oden)
	Fromm	Maslow	Nuttin	
III. geistig (metaphysisch, religiös)	Suche nach Orientierung und Objekt der Hingabe.	»Ich-Transzendenz« Selbstverwirklichungsbedürfnisse.	Selbstentfaltung durch Kontakt mit der <i>Sinn-</i> und <i>Glaubenswelt</i> .	transpersonal (ich/wir — DU, das Absolute)
II. psychosozial	Identität Verwurzelung Transzendenz Bezogenheit (Liebe)	Selbstachtungsbedürfnisse Liebesbedürfnisse Sicherheitsbedürfnisse	Selbstentfaltung durch Kontakt mit der <i>Mirwelt</i>	interpersonal (ich/wir — du/ihr)
I. psycho- physiologisch	(instinktive Bedürfnisse)	physiologische Bedürfnisse	Selbstentfaltung durch Kontakt mit der <i>Umwelt</i>	subpersonal (ich/wir — es)

Daß dieses Heilsbedürfnis, verstanden als Heilmangel und/oder als Heilsverlangen, im psychologischen Wörterbuch bzw. auf der humanistisch-psychologischen »Kategorientafel« (s. o. S. 15) nicht vorkommt und innerhalb profanwissenschaftlicher Begründungszusammenhänge auch gar nicht vorkommen kann, liegt auf der Hand: Denn schließlich ist der Begriff *Erlösung* eine genuin theologische Kategorie,⁵⁷ deren spezifisch biblisch-christliche Inhalte im Religionsbegriff nicht aufgehen, so daß logischerweise auch das *Heilsbedürfnis* nicht pauschal mit »religiösen« Bedürfnissen verrechnet und nicht als *ein* Grundbedürfnis *anderen* hinzugezählt werden kann.⁵⁸

Wennschon das Heilsbedürfnis kein Grundbedürfnis im Sinn der humanistisch-psychologischen »basic needs« ist, so schwebt es dennoch nicht beziehungslos über unserer alltäglichen, empirisch faßbaren Bedürfniswelt; es eröffnet vielmehr die Heilsdimension *aller* Grundbedürfnisse, nicht nur der religiösen; es läßt sich zwar auf keine, auch nicht auf die höchste Bedürfnisebene eingrenzen, in keine Klasse einordnen und in keinem noch so religionsfreundlichen humanistisch-psychologischen Bedürfnissystem unterbringen; aber es durchdringt gleichwohl alle drei Ebenen, wirkt sich auf jeder von ihnen, in jedem Bedürfnisensemble aus und erschließt sich dem, der gläubig hinschaut und hinhört (vgl. Mt 13, 16), in jedweder Form menschlicher Bedürftigkeit und Armut — in den krassen materiellen Notständen der Dritten Welt ebenso wie im (vorwiegend) psychosozialen und spirituellen Elend der Ersten.

Wie läßt sich das dialektisch gespannte, aber auch eigentümlich verschränkte Verhältnis zwischen *Heilsbedürfnis* und *Grundbedürfnissen* näherhin erklären? Wenn wir davon ausgehen, daß jeder Mensch Grundbedürfnisse *hat*, aber in allem, was er braucht, gleichzeitig auch heilsbedürftig *ist*, dann kann das Heilsbedürfnis weder Glied in der Kette noch Summe der Grundbedürfnisse sein, sondern nur deren soteriologische Dimension. Und das heißt, daß das Heilsbedürfnis nicht etwa als soteriologischer Extrabedarf zu den psychophysiologischen, psychosozialen, geistig-metaphysisch-religiösen Bedürfnissen noch hinzukommt, sondern daß es sich in den Grundbedürfnissen gleichsam »inkarniert«, und daß sich beide in der Person des Bedürftigen auf ähnliche Weise verbinden wie die göttliche und die menschliche Natur in der Person Jesu Christi — unvermischt und ungetrennt.⁵⁹ In der je spezifischen Bedürfnislage des Hungernden, Kranken, Ungesicherten, Zuwendungs-, Liebes-, Anerkennungs-, Sinn- und Glaubensbedürftigen *verkörpert* sich das Heilsbedürfnis und dieses *offenbart* sich in den handfesten Nöten der »geringsten Brüder« Jesu (vgl. Mt 25, 40) am sinnfälligsten. Somit ist z. B. der Hungernde nicht heilsbedürftig, obwohl, sondern indem er Hunger hat, und sein Heilmangel bzw. -verlangen kommt als Hunger zum Vorschein.

Biblischen Rückhalt findet dieser »inkarnatorische« Deutungsversuch zum einen darin, daß Jesus in den »Armen«, also in den physisch, psychisch, sozial, mental, spirituell Not-

⁵⁷Vgl. u. a. J. Ratzinger, Art. »Heil II« in: LThK² V, 78—80.

⁵⁸ Die von mir früher vertretene gegenteilige Auffassung (vgl. H. Schilling, Von Beruf »Seelsorger«, in: Diakonia II/1980, 315) erscheint mir unter Voraussetzung des humanistisch-psychologischen Begriffs der Grundbedürfnisse (= basic needs) nicht mehr haltbar.

⁵⁹ Vgl. DS 302.

leidenden zugleich die Heilsbedürftigen sieht (vgl. Lk 6,20; Mt 5,3), und zum anderen darin, daß er — Nothelfer und Heilsbringer in einer Person — seine wunderbare Nothilfe zum Heilszeichen macht und — umgekehrt — seine Heilsbotschaft in Wundertaten ausdrückt, die durchweg die Befriedigung menschlicher Grundbedürfnisse (wie z. B. Sättigung, Gesundheit, Sicherheit) einschließen, allerdings auch den *Glauben* voraussetzen (vgl. Mk 5,34.36 par; 6,5 f.; 10,52 par; Mt 8,10; 15,28). So kann eben nur der Glaubende, aber er mit aller Deutlichkeit im Grundbedürfnis die Heilsbedürftigkeit erkennen und in den Armen aller Art, in Blinden, Lahmen, Aussätzigen, Tauben (vgl. Mt 11,4; Lk 7,22) das Heilsbedürfnis wahrnehmen. Wie eng im Glaubenshorizont des Evangeliums Heils- und Grundbedürftigkeit zusammengehören, zeigt besonders eindrucksvoll jene Wundererzählung, in der Jesus einen Gelähmten von seinen Sünden losspricht und von seiner Krankheit heilt (vgl. Mk 2,1–12; Mt 9,1–8; Lk 5,17–26). In dieser Geschichte legen sich Heil und Heilung wechselseitig aus.

Ich möchte die angemerktten Beispiele aus den Evangelien nicht überinterpretieren und schon gar nicht behaupten, sie lieferten den förmlichen Schriftbeweis dafür, daß sich das Heilsbedürfnis in den Grundbedürfnissen »inkarniert«. Ich meine aber doch, daß sich diese Hypothese — einen höheren epistemologischen Status will sie gar nicht beanspruchen — mit den biblischen Befunden zumindest gut verträgt, die Otto Knoch⁶⁰ speziell im Blick auf die evangelischen Wunderüberlieferungen folgendermaßen zusammenfaßt: »Die Wundertaten schenkten Menschen zeichenhaft Heil, die physisch oder psychisch im Unheil waren. Sie bezogen dabei den ganzen Menschen nach Leib und Psyche in das neue Heil ein, das Jesus Christus im Auftrag Gottes ansagte und vermittelte. Sie wiesen zugleich darauf hin, daß Gott alle Bereiche der gefallenen Schöpfung heilen und verwandeln will, nicht nur die Geistseele des Menschen.«

Wenn die Wunder Jesu Zeichen des Heils waren, dann darf man die *Grundbedürfnisse*, denen sein Wunderwirken zur Befriedigung verhalf, jeweils auch als Zeichen der *Heilsbedürftigkeit* jener deuten, die er wunderbarerweise sättigte (vgl. Mk 6,32–44 par; 8,1–10 par), physisch gesund machte (vgl. u. a. Mk 1,29–31 par), psychisch-mental heilte (vgl. u. a. Mk 1,21–28 par; 5,1–20 par), in Lebensgefahr rettete (vgl. Mk 4,35–41 par) und aus dem Tod ins Leben zurückholte (vgl. u. a. Mk 5,21–24.35–43 par). Kein Zweifel: Die Pastoral Jesu war, insoweit sie sich aus der vielschichtigen evangelischen Tradition überhaupt erheben läßt, zwar durchaus bedürfniskritisch (vgl. etwa Mk 2,23–28 par; Mt 4,4 par; 6,19–21 par; 6,25–34 par; Lk 10,42; 12,13–21; Joh 6,26 f.), aber keineswegs bedürfnisfremd oder gar -feindlich.

⁶⁰ In: Dem, der glaubt, ist alles möglich. Die Botschaft der Wundererzählungen der Evangelien, Stuttgart 1986, 103.

IV. Folgerungen und Forderungen.

Die bisherigen Überlegungen und Einsichten werfen mehr Fragen auf als sie beantworten, laufen aber doch auf einige Folgerungen für die Theorie der Seelsorge und auf entsprechende Postulate für die pastorale Praxis hinaus, die wir abschließend zur Sprache bringen wollen. Wir werden (a) den Begriff der Seelsorge neu definieren, (b) die Interdependenz von Heils- und Grundbedürftigkeit herausstellen und (c) Kriterien, Orientierungsmarken und Entscheidungshilfen für bedürfnisorientierte Seelsorgepraxis anbieten:

(a) Weil christliche *Seelsorge* neben dem göttlichen Heilswillen die menschliche Heilsbedürftigkeit als Bedingung ihrer Möglichkeit voraussetzt, darf sie nicht bedürfnisneutral, sondern muß bedürfnisbezogen definiert werden: Sie ist in diesem Sinn — was immer sie außerdem noch sein mag — *Interaktion Heilsbedürftiger mit Heilsbedürftigen im Namen Jesu Christi unter der befreienden Verheißung seines Evangeliums, ausgerichtet auf Veröhnung mit Gott, auf Gerechtigkeit und Frieden in der Welt, auf Lebens- und Krisenhilfe in der Kraft des Glaubens.*

(b) Die Grundbedürfnisse sind zwar nicht wie das Heilsbedürfnis konstitutives, sondern nur regulatives Prinzip, nicht theologische Ermöglichungs-, aber doch anthropologische Realisierungsbedingung der Seelsorge. Infolgedessen darf man behaupten: *Die Heilsintention des pastoralen »Heilsdienstes« wäre ohne Rückbindung an die Grundbedürfnisse anthropologisch ebenso leer wie — umgekehrt — die Grundbedürfnisse ohne Heilsdimension theologisch blind blieben.*

(c) Grundbedürfnisse, wie wir sie im zweiten Kapitel kennenlernten, sind objektiv *wahre*, d. h. zur vollen Entfaltung und Erhaltung menschlichen Lebens notwendige Strebungen, die allerdings subjektiv bzw. kollektiv in *falsches* Verlangen umschlagen und zu *falscher* Befriedigung führen können. Da sie jedoch diese ethische Ambivalenz mit allem teilen, was wahrhaft menschlich ist, gibt es in der Perspektive des vorigen Kapitels keinen vernünftigen Grund, der uns daran hindern könnte, mit gebotener theologischer Vorsicht, also ohne die konkupiszente Schwäche unseres Strebevermögens zu vergessen, für eine *bedürfnisorientierte Seelsorge* zu plädieren, die im Gegensatz zum Würzburger Synodenbeschluß »Unsere Hoffnung« (s. o.) selbstverständlich nicht bei *falschen*, sondern bei *wahren* Bedürfnissen ansetzt, wahre Bedürfnisbefriedigung gegen falsche abgrenzt, aber grundsätzlich davon ausgeht, daß die nach Nuttin dreifach geschichtete, nach Maslow situationsbedingt dynamische, nach Fromm glaubensoffene humane Bedürfnisstruktur (vgl. Schema S. 15) im »Bad der Wiedergeburt« (Tit 3, 5) christlich mitgetauft wird. Eine Seelsorge, die *falschen* Bedürfnissen gerade dadurch entgegenarbeitet, daß sie die *wahren* als Zeichen der Heilsbedürftigkeit ernst nimmt, bekräftigt und verstärkt, begeht meines Erachtens nicht nur keinen Verrat, sondern erfüllt nachgerade ein Postulat des Evangeliums.

Nun ist es zweifellos leichter, bedürfnisorientierte Seelsorge zu postulieren als sie so zu praktizieren, daß sie weder zur strömungsgünstigen Gefälligkeitspastoral verflacht noch subjektivistischer Willkür Tür und Tor öffnet. Und ich will auch nicht leugnen, daß es in der Praxis noch schwieriger ist als in der Theorie, wahre Bedürfnisse von falschen zu unterscheiden und im konkreten Fall so zu handeln, daß ich weder wahre Bedürfnisse vermeintlich höheren Heilsinteressen zum Opfer bringe noch wahres Heilsinteresse an fal-

sche Bedürfnisse verrate. Und wie soll ich mich verhalten, wenn nicht falsche Bedürfnisse wahren widerstreiten, sondern wahre, z. B. Sicherheits- und Freiheitsbedürfnisse, miteinander konkurrieren? Und wie, wenn kirchlich engagierte, praktizierende Katholiken, deren einer Teil beispielsweise mehr *Glaubenssicherheit*, deren anderer mehr *Glaubensfreiheit* erstrebt, sich gegenseitig falsche Bedürfnisse unterstellen?

Gewiß benötigen Seelsorger(innen)⁶¹ in solchen Fällen, die hier und heute schon fast pastorale Normalfälle sind, nichts dringlicher als die Gabe der »Unterscheidung der Geister« (vgl. 1 Kor 12, 10) und jene »praktisch-theologische Urteilskraft«, die Walter Fürst⁶² als »reflektierte christliche Weisheit« beschrieben hat. Aber Seelsorger(innen) wären pastoral eben gerade nicht weise, nicht urteilsfähig, wenn sie angesichts besagter Problemfälle z. B. die von Maslow entdeckte »Hierarchie der relativen Vormächtigkeit« unberücksichtigt ließen, wonach Individuen ihre Grundbedürfnisse je nach subjektiv-situativer Dringlichkeit oder persönlicher Präferenz priorisieren (s. o.). Da dies auch gläubige Christen einschließlich der kirchlichen Amtsträger bis hinauf zum Papst zu tun pflegen, sind im kirchlich-gemeindlichen Zusammenleben gewisse Konflikte vorprogrammiert, die man nicht etwa dem Teufel anlasten darf, sondern als Folge ganz normaler interindividueller Varianz situations-, persönlichkeits- und gruppenspezifischer *Bedürfnispriorisierung* begreifen und — durcharbeiten muß.

Auch das ist einmal mehr leichter gesagt als getan, und pastoraltheologische Wissenschaft kann dem Praktiker hier wiederum keine Patentrezepte, aber doch Orientierungs- und Entscheidungshilfen anbieten, die ich zum Schluß in vier Punkten zusammenfassen möchte.

Erstens: In jeder kirchlichen Rolle, von der des Erstkommunikanten bis zur päpstlichen, in allen pastoralen Handlungsfeldern, vom Taufgespräch bis zur Bestattungsfeier, auf allen pastoralen Ebenen, von der pfarrgemeindlichen bis zur weltkirchlichen, kommunizieren wir stets als heilsbedürftige Subjekte bzw. Gruppen mit anderen Subjekten bzw. Gruppen, die zwar objektiv dieselben humanen Grundbedürfnisse haben wie wir, die aber ebenso wie wir jeweils subjektiv bzw. gruppenspezifisch eingefärbte Bedürfnisprioritäten setzen, die mit unseren eigenen nicht unbedingt übereinstimmen. In solchen Fällen gilt vor bedürfnistheoretischem Hintergrund (s. o.) folgende *Maxime*: Handle so, daß die von dir vorgebrachten theologischen Begründungen deines Handelns nicht zum ideologischen Feigenblatt vor schamhaft verschwiegenen Eigenbedürfnissen verkümmern, und gleichzeitig so, daß auch die anderen zur ideologischen »Abrüstung« ermutigt und zur Aufdeckung ihrer jeweils »vormächtigen« Bedürfnisse ermuntert werden. Der Einwand, so viel Freimut und ungeschützte Offenheit sei im derzeit eher restaurativen Kirchenklima nicht ganz ungefährlich und könnte oberhirtliche Mißbilligung nach sich ziehen, trifft na-

⁶¹ Ich sehe keinen Grund, den Titel »Seelsorger«, der ja keine Amts-, sondern eine Funktionsbezeichnung ist, nur Klerikern vorzubehalten und ihn nicht auch Frauen und Männern im Laienstand zuzubilligen, die in der Seelsorge auf vielfältige Weise mitwirken. So wäre es z. B. völlig unsinnig und ungerecht, *Pastoralreferent*(inn)en, die sogar einen hauptberuflichen *pastoralen* Dienst ausüben, zu verbieten, sich »Seelsorger(inh)« zu nennen oder nennen zu lassen. Vgl. meinen Aufs.: Von Beruf »Seelsorger«, in: *Diakonia* 11 (1980), 312 f.

⁶² Vgl. W. Fürst, *Praktisch-theologische Urteilskraft. Auf dem Weg zu einer symbolisch-kritischen Methode der Praktischen Theologie*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1986, 208 ff.

türlich zu. Aber wie sollte sich dieses Klima ändern, wenn nicht wenigstens die Mutigeren in Kirche und Gemeinde ab und an alternatives Verhalten, offene Kommunikation wagen würden?

Zweitens: Wie gehen wir in Kirche und Gemeinde mit eigenen und fremden Bedürfnissen um? Halten wir unter christlichen Schwestern und Brüdern Bedürfnisse hauptsächlich dann (deshalb?) für *wahr*, wenn (weil?) es sich um unsere eigenen handelt, und dann (deshalb?) für *falsch*, wenn (weil?) es die der anderen sind? In konfliktträchtigen pastoralen Situationen (z. B. in Pfarrgemeinde-, Priester-, Pastoralräten, auf Synoden) kommt die Frage nach den Bedürfnissen der Beteiligten bzw. Betroffenen, geschweige denn die nach Kriterien für wahre oder falsche Bedürfnisse zumeist erst gar nicht auf. Und wenn sie ausnahmsweise doch einmal auftaucht, wird sie nach meiner Beobachtung schnell abgewürgt und unter den Teppich scheinbarer Objektivität gekehrt (»Bleiben wir doch bei der Tagesordnung!«) oder mit dem Mantel dogmatischer Absolutheitsansprüche zugedeckt (»Was Sie da wollen, ist nicht mehr katholisch!«).

Man achte hier mehr und genauer als bisher auf die *Sprache* derer, die Enzykliken verfassen, Hirtenbriefe schreiben, kirchenamtliche Verlautbarungen formulieren, Predigten halten und in kirchlich-gemeindlichen Gremien miteinander reden: Desiderative Modi,⁶³ besonders in der ersten Person des Singulars (›ich brauche‹, ›ich möchte‹, ›ich will‹), haben derzeit sogar in vielen Pfarrgemeinderatssitzungen niedrigen Kurswert. Wer so spricht, mag zwar manchem aus der Seele sprechen, macht sich aber trotzdem bei Machern, Managern und Moderatoren zumeist unbeliebt. Um so üppiger schießt im Kirchenjargon der deontische, imperative Modus des Sollens und Müssens ins Kraut (»Wir müssen endlich wieder ...«).⁶⁴ Vor bedürfnistheoretischem Hintergrund (s. o.) ist das kein gutes Zeichen und veranlaßt jeden Seelsorger vor jeder Entscheidung, an der er mitwirkt, zu folgender (selbst-)kritischer Frage: Wer setzt eigentlich in der Kirche und Gemeinde seine (ein- oder uneingestanden) Bedürfnisse mit welchen Gründen gegen wen durch, und wessen wahre Bedürfnisse bleiben dabei auf der Strecke? Auch hier eine *Maxime*: Handle so, als ob alles von deinen eigenen Bedürfnissen abhinge, und gleichzeitig so, als ob die Bedürfnisse der anderen deine eigenen wären. Der Einwand, es sei im Konfliktfall unmöglich, fremde Bedürfnisse wie eigene und eigene wie fremde zu behandeln, trifft insofern einen wunden Punkt, als wir in unserer theologischen Ausbildung zwar den Austausch von Argumenten und Gegenargumenten, aber nicht den Umgang mit Bedürfnissen gelernt haben. Aber gab und gibt es nicht auch Beispiele dafür, daß das kommunikative »Aushandeln«⁶⁵ differenter, konträrer Individual- bzw. Gruppenbedürfnisse zu besseren Ergebnissen führt als Bedürfnisunterdrückung auf der einen und Bedürfnisfrustration auf der anderen Seite?

⁶³ Vgl. dazu J. Lyons, *Semantik*, Bd. II, München 1983, 414.

⁶⁴ Zum Übergewicht deontischer Sprachmodi in Predigten vgl. M. Schwarzhuber, *Wörter der Predigt. Empirische Untersuchungen zur Verwendung und Wirkung ausgewählter Wörter in gehaltenen Predigten*, Münchener kath.-theol. Diss. 1985, 357 f.

⁶⁵ Vgl. dazu G. Schneider, a. a. O., 209.

Drittens: Je höher jemand auf der hierarchischen Stufenleiter des kirchlichen Amtes aufsteigt, desto stärker identifiziert er sich — Ausnahmen bestätigen die Regel — mit seiner Rolle, desto weniger könnte er gegebenenfalls systemwidrige, mit der für sein Amt geltenden Rollennorm unverträgliche Eigenbedürfnisse anmelden und desto mehr neigt er in aller Regel dazu, auch anderen nur systemkonforme Bedürfnisse zuzubilligen, solche aber, die zu nonkonformistischem Verhalten motivieren könnten, kraft seines Amtes zu mißbilligen.

Unterdrückte, frustrierte, gleichwohl *wahre* Bedürfnisse gläubiger, engagierter Katholiken — ich spreche hier nur von solchen — gibt es hierzulande besonders auf zweiter und dritter Bedürfnisebene (vgl. Schema S. 15) mehr als genug: Da sind die einen, die nicht dürfen, was sie wollen (z. B. als Laien in den Räten nicht bloß mitreden, sondern mitentscheiden, als »viri probati« die Priesterweihe empfangen, als Priester heiraten, als geschieden Wiederverheiratete kommunizieren, als Frauen endlich amtsfähig werden). Und da sind die anderen, die nicht einmal das wollen, was sie seit dem Vatikanum II dürfen (z. B. die Liturgie in der Muttersprache feiern, als Laien liturgische und pastorale Dienste übernehmen, in den Räten mitreden) und die, wenn sie könnten, das Zweite Vatikanische Konzil am liebsten rückgängig machen würden. Die ersteren, mehr *freiheits-* als *sicherheitsbedürftig*, berufen sich gern auf den »Geist« des Zweiten Vatikanischen Konzils; die letzteren, mehr *sicherheits-* als *freiheitsbedürftig*, klagen statt dessen den konziliaren »Buchstaben« ein und beschwören das Kirchenrecht. Bedürfnistheoretisch gesehen, vertreten die einen wie die anderen und selbstverständlich auch die vielen, die im kirchlichen Leben überhaupt nichts anderes wollen, als das, was sie dürfen, gleichermaßen *wahre* Bedürfnisse. Demnach hätte sich bedürfnisorientierte Seelsorge zunächst darin zu bewähren, daß sie vorrangig Freiheits- und Sicherheitsbedürftige als gemeinsam Heilsbedürftige miteinander ins Gespräch und nicht etwa gegeneinander aufbringt, daß sie aber auch gegebenenfalls unterdrückte Freiheitsbedürfnisse ebenso verteidigt wie diskriminierte Sicherheitsbedürfnisse. Anders gesagt: Bedürfnisorientierte Pastoral will zwar dem innerkirchlichen Bedürfnis- und Interessenausgleich dienen, findet sich aber mit faulen Kompromissen nicht ab, nimmt Verschleierung oder Verdrängung von Grundbedürfnissen im kirchlich-gemeindlichen Leben nicht stillschweigend hin und wehrt sich, falls nötig, gegen massive oder sublimale Formen der Bedürfnisunterdrückung.

Da in der katholischen Kirche heute und hier — ich spreche nur von hiesigen Verhältnissen — die in Glaubensfragen primär *Sicherheitsbedürftigen* — unter ihnen die Mehrzahl der höher- und höchstrangigen Amtsträger —, von vatikanischen Zentralbehörden kräftig unterstützt, eindeutig das Sagen haben, erscheint es mir momentan pastoral vorzuziehen, den primär *Freiheitsbedürftigen* — unter ihnen die meisten gemeindlich engagierten jüngeren Laien und eine qualifizierte Minderheit des Klerus — wieder jenen innerkirchlichen Spielraum zu verschaffen, den sie in den späten Sechziger- und frühen Siebzigerjahren schon einmal hatten, danach aber rasch einbüßten. Auch hierzu in durchaus irenischer Absicht eine *Maxime*: Handle so, daß dich deine Freiheitsbedürfnisse nicht vom »sicheren Anker« christlicher Hoffnung (vgl. Hebr 6, 19) losreißen, aber auch so, daß du in deinem Sicherheitsstreben nicht die Freiheit verrätst, zu der uns Christus befreit hat (vgl. Gal 5, 1). Man wird vielleicht einwenden, dieser Ratschlag harmonisiere allzu glatt die disharmonische Wirklichkeit und man könne Freiheitsbedürfnisse nicht begünstigen,

ohne Sicherheitsbedürfnisse zu vernachlässigen, und umgekehrt. Das stimmt natürlich im Individual-, aber nicht unbedingt im Sozialbereich: In der kirchlichen »communio« sollte es jedenfalls möglich sein, daß die mehr Sicherheitsbedürftigen die mehr Freiheitsbedürftigen nicht an die Wand drücken, und die primär Freiheitsbedürftigen, obwohl momentan bedrängt, die Präferenzen der primär Sicherheitsbedürftigen nicht diskriminieren. Schließlich hat schon Paulus im Streit zwischen den (selbsternannten) »Starken« und den (von diesen so genannten) »Schwachen« in der römischen Gemeinde (vgl. Röm 14, 1–15, 13) den Standpunkt vertreten, daß die Bedürfnisse der jeweils einen nicht einfach denen der jeweils anderen zum Opfer gebracht werden dürfen, und daß die Konfliktpartner sich gegenseitig »annehmen« sollen (vgl. Röm 15, 7) ohne zu versuchen, die jeweils eigene Überzeugung den jeweils anderen aufzunötigen. Auch wenn die — *sit venia verbo* — »Schwachen« von heute, die nur oder nicht einmal das wollen, was Kirchenamt und -recht gestatten, derzeit das kirchliche Leben am stärksten beeinflussen, und wenn die im paulinischen Sinn heutzutage »Starken«, die mehr wollen als das Gesetz erlaubt, in der schwächeren Position sind, ändert dies doch nichts an der pastoralen Notwendigkeit, die ersteren dazu zu bewegen, daß sie die letzteren nicht »richten«, und die letzteren dahin zu bringen, daß sie die ersteren nicht »verachten« (vgl. Röm 14, 3). Eine bedürfnisorientierte Seelsorge, die sich solche (utopischen?) Ziele setzt, steht im »Dienst der Versöhnung« (vgl. 2 Kor 5, 18). Da sie aber keinen faulen Frieden erträgt und im Fall von Bedürfnisunterdrückung auf der einen oder anderen Seite Partei ergreifen muß, riskiert sie Widerstände von allen Seiten. Vielleicht ist sie gerade deshalb auf dem richtigen christlichen Weg.