

»Glaubenlernen« im Horizont von Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie: Lösungs- oder Beschwörungsformel?

Kritische Überlegungen zu einem diskussionswürdigen Programm

Von Heribert Wahl

1. Zur Problemstellung

Mit der provozierenden (An)Frage, ob und inwieweit man Glauben »lernen« (bzw. dann auch »lehren«) könne, schlägt sich im Bereich der Praktischen Theologie insbesondere die Religionspädagogik seit ihrem Bestehen sozusagen *ex professo herum*. Auf Grund ihrer fachspezifischen, theologischen wie humanwissenschaftlichen Kompetenz im Blick auf die Grundprozesse von »Lernen – Erziehung – Bildung« hat sie hier dankenswerterweise für die gesamte Praktische Theologie stellvertretend Pionierarbeit geleistet. Sie hat in den letzten Jahrzehnten, im Rahmen einer konsequent erfahrungsbezogenen, korrelativ angelegten, anthropologisch gewendeten Theologie im Dialog mit relevanten pädagogisch-psychologischen, erziehungswissenschaftlichen und bildungstheoretischen Befunden, konsequent traditionelle Scheinalternativen und vermeintliche systematisch-theologische Unvereinbarkeiten abgebaut. Exemplarisch hat sich die darin wirksame Programmatik etwa im Titel der 1985 erschienenen Festschrift für den emeritierten Münchner Ordinarius für Religionspädagogik Erich Feifel, den unermüdlichen Impulsgeber, Protagonisten und Lehrer einer über jede Fachdidaktik hinaus umfassend fundierten Praxis religiöser Erziehung und Bildung, niedergeschlagen: »Glauben lernen – Leben lernen«.¹

Die historischen und aktuellen theologischen Hintergründe der damit verknüpften wissenschaftstheoretischen Debatte sind hier nicht nachzuzeichnen, auch wenn ihr einmal erreichter Stand angesichts neo-restaurativer Tendenzen keineswegs fraglos gesichert erscheint. Für die spezifisch *pastoraltheologische* Dimensionierung der Problemstellung gehe ich von folgendem »Leitsatz« aus, den Jürgen Werbick in der genannten Festschrift (1985, S. 13) im Gespräch mit der Fundamentaltheologie entwickelt und begründet hat, um sowohl dem unverfügbaren Entscheidungscharakter des Glaubens als auch der genetischen Perspektive eines erfahrungsmäßigen Zum-Glauben-Kommens gleichermaßen

¹ K. Baumgartner/P. Wehrle/J. Werbick (Hgg): Glauben lernen – Leben lernen. Beiträge zu einer Didaktik des Glaubens und der Religion, St. Ottilien 1985.

gerecht zu werden: »Der Glaube kann nicht als ein Resultat von Lernprozessen beschrieben werden; aber er ereignet sich im Kontext menschlicher Lern- und Reifungsprozesse.«

Mit dieser religionspädagogisch fundamentalen Standortbestimmung können Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie nicht nur gut leben, sondern ihrerseits kritisch-konstruktiv für ihre Ziele, Aufgaben und Handlungsfelder arbeiten. Ein zentrales praktisch-theologisches Bindeglied liegt dabei in der deutlichen Ausweitung, die das Konzept »Lernen« nicht mehr auf methodisch-didaktische Vermittlungsaspekte von Lernstoffen engführt, sondern den gemeinten Vorgang von vornherein mit einer umfassenderen biographisch-«genetischen» Perspektive kombiniert; diese Sichtweise schließt, der modernen Entwicklungspsychologie folgend, von vornherein intrapsychische und psychosozial-intersubjektive, emotional-kognitive und soziokulturelle Entfaltungs- und Bildungsprozesse ein, die auch für den Lebensweg zum Glauben konstitutiv wirksam sind. Bevor dazu einige Gesichtspunkte – wenngleich nur exemplarisch und selektiv – reflektiert werden, muß die kulturelle und kirchliche Situation knapp skizziert werden, in der dieser »Lern-Weg« unter den Bedingungen unserer spät- oder »hochmodernen«² Gegenwart gegangen werden kann und muß.

2. Zur Situation von »Glaubenlernen« heute

Die derzeitige Lage des kirchlich geprägten und gelebten Glaubens wird häufig als zu tiefst krisenhaft beschrieben, was reales Teilhabeverhalten am kirchlich-gemeindlichen Leben und insbesondere die »Weitergabe« des Glaubens an die nächste Generation angeht. Im Vordergrund dieser Krisendiagnose steht damit zumeist – wenn auch in höchst unterschiedlichen Beleuchtungen, ätiologischen Begründungen und therapeutischen Vorschlägen! – die sog. »Tradierungskrise« des christlichen Glaubens in den Großkirchen, gestützt durch christentums- und kirchensoziologische Makro-Analysen, die den ebenso markanten wie massiven soziokulturellen (und eben auch kirchlichen) Traditionsabbruch im Zeichen der gesamtgesellschaftlichen Modernisierung hervorheben (Franz Xaver Kaufmann; Karl Gabriel u.a.); auf deren nähere Kennzeichnungen und Spezifizierungen in Gestalt von Prozessen der gesellschaftlichen Differenzierung, Individualisierung, Mobilisierung, Globalisierung etc. ist hier nicht einzugehen.

Festzuhalten ist jedoch gegenüber allzu kurzschlüssigen Sanierungsideen, die auf eine verstärkte kognitiv-inhaltliche religiöse Wissensvermittlung (nach dem Motto: »mehr Katechismusunterricht!«) setzen: War die »Weitergabe« des Glaubens schon von ihren urkirchlich-biblichen Anfängen an nie im Sinn fertig verpackter, doktrinär weiterzureichender »Stoff«-Pakete vorgestellt und versucht worden, so muß ein solches Unterfangen erst recht unter neuzeitlichen Bedingungen kläglich scheitern, da es bloße Symptomtherapie versucht, statt sich der Mühe der komplexen Ursachenforschung zu unterziehen. So

² Von »Hochmoderne« als der radikalisierten Moderne (stati Spät- oder gar Postmoderne) spricht mit guten Gründen A. Giddens: Konsequenzen der Moderne, Frankfurt ²1997, 216. »Wir treten nicht in eine Periode der Postmoderne ein, sondern wir bewegen uns auf eine Zeit zu, in der sich die Konsequenzen der Moderne radikaler und allgemeiner auswirken als bisher.« (11).

haben gerade Praktische Theologen (G. Bitter; N. Mette u.a.) darauf aufmerksam gemacht, daß »hinter« der *Tradierungskrise* (mindestens) zwei tieferliegende Krisen stecken: 1) eine *Erfahrungskrise*: Der lebensweltliche Kontakt und der Lebenswert christlichen Glaubens schwindet und verdunstet mit dem Abschmelzen konfessioneller Milieus und entsprechender Sozialisationsbedingungen; daraus erwächst 2) eine *Plausibilitätskrise*, in der persönliche Erfahrung und eine allgemein geteilte Einsicht, Religion »gehöre dazu und tue gut«, zunehmend verloren geht. Erst aus diesem, zeitlich wie sachlich also vorausliegenden Erfahrungs- und Plausibilitätsverlust resultiert dann 3) die festgestellte *Tradierungskrise*: ein sekundäres bzw. tertiäres Phänomen, das somit seriös nur anzugehen ist, wenn vorrangig an den beiden Grundkrisen der Erfahrung und der Plausibilität gearbeitet wird.³

Während stärker andragogisch interessierte Religionspädagogen aus diesem Befund die Option ableiten, die kirchliche Erwachsenen Katechese und die theologische Erwachsenenbildung auszubauen, um dem Erfahrungs- und Plausibilitätsverlust in dieser Trägergruppe des Glaubens gegenzusteuern, kommt es an dieser Stelle praktisch-theologisch zu einer wichtigen Weggabelung, die inhaltlich bereits an die Dimension der »Ziele« (s.u.3) und der »Lernorte und Wege« (s.u.4) heranführt: Aus der zutreffenden Beobachtung, es fehle heute v.a. am Glauben der *Erwachsenen* (den diese dann als überzeugend, erfüllend und plausibel »weitergeben« könnten), wird das Projekt eines *erwachsenen*, d.h. reifen, entwickelten Glaubens abgeleitet, den es – etwa mit Hilfe der kognitiv-genetischen Stufentheorien des religiösen Urteils und der religiösen Entwicklung (Oser/Gmünder, Reich, Bucher u.a.) – gezielt zu fördern gelte.

Ohne auf die komplexen psychologischen wie theologischen Probleme dieser Theorieentwürfe eintreten zu können, die ja über päd- und andragogische Felder hinaus Geltung auch für Gemeindekatechese, Seelsorge und Liturgie beanspruchen, sei als kritische Anfrage hier nur vermerkt: Angesichts der in meinen Augen (noch) nicht gebannten Gefahr, die einzelnen kognitiven Entwicklungsstufen im religiösen Denken/Urteilen eben doch (und wenn nur implizit oder faktisch) als normative Abfolge bzw. als hierarchisch fundierten Aufbau zu »werten«, gerät ein als End- und Höchststufe konstruierter erwachsener Glaube in die mißliche Lage, unfreiwillig zum strukturellen Reife-Kriterium zu werden – und zwar gerade auch dann, wenn nicht nur der Glaube von Kindern verschiedenen Alters, sondern auch der real gelebte Glaube Erwachsener empirisch und normativ daran gemessen wird! Auch wenn strukturgenetische Theorien neuerdings neben den kognitiven Elementen auch die Bedeutung emotionaler Erfahrung und den biographischen Kontext für die religiöse »Entwicklung« betonen, handelt es sich m.E. um einen heuristisch zwar sehr fruchtbaren und anregenden, aber bereichsspezifisch stark zu relativierenden Ansatz und Strang praktisch-theologischer Forschung.

Im übrigen zeigen Buchtitel nicht nur aus dem religionspädagogischen Sektor – etwa der hier erwähnte Reader »Im Glauben erwachsen« (Böhnke/Reich/Ridez, 1992), son-

³ Vgl. dazu M. Böhnke & H. Reich: Worum geht es heute in der religiösen Erwachsenenbildung? Versuch einer Situationsbeschreibung aus theologischer, andragogischer und entwicklungspsychologischer Perspektive, in: M. Böhnke/H. Reich/L. Ridez (Hgg.), *Erwachsen im Glauben. Beiträge zum Verhältnis von Entwicklungspsychologie und religiöser Erwachsenenbildung*, Stuttgart 1992, 10.

dem auch aus dem pastoraltheologisch-psychologischen Feld – z.B. »Im Glauben erwachsen werden« (Dieter Funke, 1986) – die dem »Entwicklungs«-Gedanken oft inhärente, wertende Tendenz des Aufstiegs zu immer »höheren«, damit eo ipso »wertvolleren« Stufen.

Möglicherweise entspricht es der in einer Positionsbestimmung gesuchten Signatur der religiös-kirchlichen Gegenwart mit ihren heftigen Verwerfungen und fundamentalen Umgestaltungen besser, auch in der pastoral- und religionspsychologischen Terminologie vom alten »Entwicklungs«-Denken und seinen normativen Implikaten Abschied zu nehmen und neutraler von »Transformationen«⁴ zu sprechen, die auf dem Glaubensweg ebenso notwendig wie unumgänglich sind. So spricht etwa Rudolf Englert von der Aufgabe einer »Transformation zentraler Deutungsmuster«, die in diesen Umgestaltungen lebensgeschichtlich mitwachsen und zugleich lebensweltlich verankert werden können. Englert bezieht dabei in eine der christlichen Botschaft angemessene »Religion erwachsener Menschen« (E. Lange) auch eine ihr entsprechende »Affektkultur, ihren ästhetischen Ausdruck, die Reichweite ihrer Empathie und... ihren Rationalitätsstil« ein.⁵ Mit dieser Ausweitung der Perspektive ist natürlich das Anspruchsniveau für Zielvorstellungen und Wegfindung im praktisch-theologischen Aufgabenfeld des »Glaubenslernens« beträchtlich gesteigert; die folgenden Anmerkungen können sich diesem Niveau nur approximativ und höchst selektiv nähern, indem einige grundlegende Ziele anvisiert werden.

3. Einige Zielmarken

Wenn das In-den-Glauben-Hineinkommen, das Aus-ihm- und Mit-ihm-Leben, wie eingangs aufgezeigt, zwar nicht als Resultat gezielter Lernprozesse organisiert werden kann, aber immer im Kontext lebensgeschichtlicher Entfaltungs-, »Entwicklungs«- und Bildungsvorgänge des Menschen sich ereignet, d.h. in, mit und unter den wechselvollen Transformationsschicksalen von Trieb, Ich, Selbst, Persönlichkeit und in Interaktion mit einer bestimmten sozio-kulturellen, gesellschaftlich-geschichtlichen und kirchlich-religiösen Umwelt, dann ist – für alle kirchlichen Praxisfelder gleichermaßen – von vornherein eines grundsätzlich klar: Alle, die sich in und aus ihrem Glauben heraus (in ihrer unterschiedlichen, explizit amtlichen oder grundamtlichen Funktion) verantwortlich wissen für ihre Mitgläubenden – egal, wo diese auf dem Weg ihres Glaubens stehen oder gehen –, können und müssen dann ihre Kräfte und Begabungen (auch ihre Charismen) darauf konzentrieren,

⁴ Dieses Konzept spielt eine tragende Rolle in der von mir im Gespräch mit der modernen Psychoanalyse entworfenen Symboltheorie: vgl. H. Wahl: Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Symboltheorie. Freiburg 1994.

⁵ R. Englert: Was nützen der religiösen Erwachsenenbildung Stufentheorien?, in: Böhnke/Reich/Ridez, op.cit. 101,103. Vgl. auch den Beitrag von H.U. von Brachel (ebd. 179–197), der »lebenslange Persönlichkeitsbildung« von der Ich-, Selbst- und Beziehungspsychologie sowie der pädagogischen Bildungstheorie her versteht.

1) einen *Lebensraum*, ein »Milieu«, zu »bilden«, in dem als einer ekklesial-gemeindlichen Matrix (Mutterboden) christlicher Glaube wachsen und leben kann⁶; »bilden« heißt dabei nicht nur: »(an)bieten« oder »schaffen«, sondern v.a. »selber bilden«, als Personen und Gruppen darstellen und leben.

2) Auf einer solchen, immer unvollkommenen und gefährdeten »Basis«, in dem von der christlichen Botschaft und seiner gelebten Praxis eröffneten pneumatischen Raum, können und sollen sodann jene spezifischen *Befähigungsprozesse* angestoßen und begleitet werden, die für das Ziel eines lebenslang »lernenden« und dennoch auf Zeit identitätsstiftenden Lebens im Glauben unumgänglich und hilfreich erscheinen. Als wichtige Charakteristika und Grundelemente für diesen christlichen Lebensraum und die in ihm möglichen und nötigen, gedeihlichen Befähigungsprozesse können aus gegenwärtiger Sicht gelten:

3.1 Das Ziel »Selbstwerdung« und »Subjektwerdung im Glauben«:

Diese Zielangabe trägt von vornherein schwer an ihrem binnenkirchlichen »haut-gout«, an dem ihr vor allem mit dem Aufkommen der Seelsorgebewegung und der Pastoralpsychologie anhaftenden Geruch eines rein psychologisch-humanistischen, letztlich unchristlichen Programms, das nur um die moderne, egozentrische »Selbstverwirklichung« des Individuums kreise und so – dem Geist des Christentums fundamental entgegen – gerade nur die »narzißtische Selbstverkrümmung« des Menschen, den »homo in seipsum incurvatus« (Bonaventura, Luther), fördere und kultiviere.

Auch wenn dieses kirchliche Mißverständnis derzeit offenbar unausrottbar erscheint, konzentriere ich mich an dieser Stelle nicht auf seine inhaltliche Widerlegung und Korrektur; sie müßte auch entsprechende Strömungen aufgreifen, die auf dem immer noch boomenden Psychomarkt neo-religiöser und esoterisch-gnostischer, »humanistischer« oder »transpersonaler« Selbstverwirklichungs-Programme durchaus in diese Richtung zielen und daher der christlich-kirchlichen Kritik zu Recht unterliegen; das darf nur nicht dazu verleiten, ohne jedes Differenzieren die Pastoralpsychologie insgesamt mit in diesen Topf zu werfen.⁷ Stattdessen versuche ich, im Sinn meiner Themenvorgabe die pastorale Unverzichtbarkeit der Befähigung zur Selbstwerdung im Glauben in einigen Punkten positiv zu umreißen.

a) Auch wenn natürlich die moderne Konzeption von »Selbst« oder »Subjekt« nicht unreflektiert in den Horizont der biblischen Anthropologie eingetragen werden darf⁸, so kann doch umgekehrt im Licht unserer aktuellen Schriftlektüre hermeneutisch der klare Befund nicht übersehen werden: Jesus stellt den Menschen gerade »in die Mitte« (vgl.

⁶ Ausführlicher zu den psychologischen Voraussetzungen und ekklesiologischen Konsequenzen dieser Sicht vgl. H. Wahl, »Selbstvollzug« der Kirche als »Selbstobjekt-Praxis« im Geist Jesu. Thesen zur ekklesiologisch-praktischen Relevanz der Pastoralpsychologie, in: Pastoraltheologische Informationen 17 (1997) 355–368: »...es geht um den Menschen«. Aspekte einer biographischen Praktischen Theologie (FS zum 60. Geburtstag von Stefan Knobloch, Mainz).

⁷ Vgl. dazu die Diskussionsbeiträge von F. Gruber, I. Baumgartner, H. Wahl und P.F. Schmid im Themenheft 3/1997 der Linzer »Theologisch-Praktischen Quartalschrift« mit dem Titel »Seelsorge und/oder Therapie«, die kritisch auf einen Beitrag von H. Poensgen (im Heft 2/1997) antworten.

⁸ Vgl. dazu die hilfreichen Analysen von K. Berger: *Biblische Psychologie*, Stuttgart 1996.

Mk 3,3)⁹; er will ihn aus seinen Entfremdungen und Gestörtheiten zu sich selbst bringen, heil werden lassen. Und die in die Nachfolge rufenden Worte vom Sich-Hingeben und Gewinnen bzw. vom Suchen und Verlieren der »Seele«, des Lebens, sprechen ja mit Formeln wie der vom »Sich-selbst-Verleugnen« offensichtlich von etwas, das da sein, gegeben und – modern gesagt – ausgebildet sein muß, um es im Geist der Nachfolge Jesu drangeben zu können! Wo kein lebendiges, auch wertgeschätztes »Selbst« ist, kann es auch nicht eingesetzt werden. Deshalb wirkt die kirchlich-fromme Forderung nach »selbst-losem« Einsatz und Dienst oft so gedankenlos, verkürzt und letztlich kontraproduktiv, wenn keine Denkarbeit und Mühe darauf verwandt wird, zuerst einmal für das Vorhandensein eines kräftigen, zur Hingabe überhaupt erst fähigen »Selbst« der Christen Sorge zu tragen!

b) Den Menschen zu sich selbst, zu ihrer Identitätsfindung zu verhelfen, liegt also durchaus auch im Gefälle der hier nur angedeuteten biblisch-neutestamentlichen Aussagen (samt ihren inkarnatorischen, christologischen und trinitätstheologischen Ausfaltungen). Die hierfür wichtigen, grundlegenden anthropologischen Bedingungen und Vörgänge kann man sich mit Hilfe der modernen psychoanalytischen Entwicklungs- und Selbstpsychologie ein Stück weiter verdeutlichen.

In ihren wesentlichen aktuellen Strängen stellt sie unübersehbar heraus, daß sich das menschliche »Selbst« mit seinem Empfinden und Handeln nicht als eine Art Monade aus sich und ihren eigenen Anlagen heraus entwickelt und – bei günstigen Außenbedingungen – entsprechend ausfaltet, sondern daß der Mensch, um als Frau und Mann sie bzw. er selbst zu werden, konstitutiv auf *Beziehung* angewiesen ist. Es macht daher genauegenommen auch konzeptuell keinen Sinn, isoliert von einem »Selbst« oder »Subjekt« zu sprechen, das einem Anderen oder Objekt nur gegenüberstünde; es handelt sich, wie gerade auch die jüngsten empirischen Forschungen und Befunde der systemischen Kleinkindbeobachtung zeigen, die immer das Mutter-Kind-Paar in den Blick nehmen, um ein »Selbst-in-Beziehung«.¹⁰

Das unverzichtbare Gegenüber, mit dem das zuerst sozusagen nur »virtuell« vorhandene Selbst des Kindes (Heinz Kohut) in Beziehung sein muß, um sich überhaupt aktuierten zu können, zum Beispiel die Mutter-Figur, bezeichnet nun die neuere psychoanalytische Selbstpsychologie treffend nicht wie bisher einfach als (primäres) »Objekt«, sondern mit dem glücklichen Ausdruck »Selbstobjekt«.

⁹ Vgl. H. Wahl: »Stell dich in die Mitte« – Subjekt werden in der Kirche. Psychoanalytische Bausteine zu einer anthropologisch fundierten Kriteriologie. in: *Theologie der Gegenwart* 33 (1990) 153–160 (FS Hermann Stegler).

¹⁰ Vgl. dazu auch meinen Beitrag in der FS für Friedrich Kardinal Wetter: »Subjektwerden als Thema und Aufgabe der Praktischen Theologie. Zur Aktualität einer gefährdeten Leitkategorie in der Spätmoderne«, in: M. Weitlauff (Hg.), *Perspektiven heutiger Theologie*. St. Ottilien 1998.

Psychologischer Exkurs: Was charakterisiert ein »Selbstobjekt«?

Psychogenetisch, also von der Entwicklung her gesehen, ist ein Selbstobjekt zunächst eine andere Person (meist die Mutter), die wie ein Teil des eigenen Selbst erlebt wird, also (noch) nicht objekthaft, d.h. nicht als klar abgegrenztes Gegenüber, als »Zentrum eigener Initiative« (Heinz Kohut), als eigenständiges Subjekt. Weil und solange diese klare Konturierung fehlt, hat das Selbstobjekt »Mutter« die zentrale Funktion, die gesamte Selbst-Regulation für das Kind stellvertretend zu übernehmen und sein Selbstgefühl aufrechtzuerhalten bzw. wiederherzustellen, wenn es aus dem Gleichgewicht geraten ist.

Damit das möglich wird, muß das Selbstobjekt dem noch kleinen Kind anfangs so verfügbar sein wie etwa uns Erwachsenen die eigene Hand, über die wir als Teil unseres Körper-Selbst verfügen. Oder das Selbstobjekt soll – um einen anderen Vergleich Kohuts aufzunehmen – psychisch so »selbstverständlich«, so unaufdringlich und doch so unabdingbar präsent sein wie die Luft zum Atmen, die uns physiologisch das Überleben ermöglicht; oder wie das Wasser, in dem der Fisch lebt: ein psychisches (Über)Lebensmilieu, in dem der Mensch als Mensch leben und sich als leiblich-geistig-seelisches Wesen überhaupt erst entwickeln und bilden kann.

Genetisch betrachtet stellt in der Regel die Mutter das originäre und grundlegende Selbstobjekt für das Kind dar. »Mutter« meint somit jene Person, die als »caretaker« diese Selbstobjekt-Funktion übernimmt. Das Kind kann in seiner vollständigen Abhängigkeit von der versorgenden, pflegenden und haltenden »Bemutterung« die Mutter als Person, als Subjekt eigenen Rechts, noch nicht anerkennen. Sie muß zunächst total verfügbar sein und – in allmählich abnehmender Intensität – all die lebenswichtigen Funktionen stellvertretend übernehmen, die das Kind noch nicht »selber« wahrnehmen und regulieren kann: Ein eigenes »Selbst« existiert allenfalls rudimentär. Kohut spricht daher von einem »virtuellen Selbst«¹¹, das vorerst allein im Denken und Fühlen, in den Erwartungen und Hoffnungen, aber auch Ängsten der Mutter bzw. der Eltern existiert. Allein in dieser fundierenden Beziehung zum mütterlichen Selbstobjekt, später auch zu väterlichen und anderen Selbstobjekten, kann sich das reale Selbst des Kindes ausbilden und entwickeln, verwirklichen und aktuieren: Die Selbstobjekt-Beziehung ist gewissermaßen die »Matrix«, das Milieu für die gesamte Selbst-Entwicklung.¹²

Es gilt allerdings zu beachten: Vom Selbstobjekt wird in zweifacher Weise gesprochen. Der spezifische Sprachgebrauch meint das archaische Selbstobjekt am Anfang der Entwicklung – und darauf wird der Begriff oft unzulässig eingeeengt. Die allgemeine Bedeutung ist jedoch jene »Dimension der Erfahrung einer anderen Person, die sich auf deren Funktion bezieht, unser Selbst zu stützen«¹³. Angesichts dieser Weiter-Entwicklung der Selbstpsychologie sollte man treffender von Selbstobjekt-Psychologie (M. Basch) spre-

¹¹ Vgl. H. Kohut: Die Heilung des Selbst, Frankfurt 1979, 96.

¹² Kohut konzipiert das Konstrukt »Selbst« unterschiedlich: zuerst noch, in Begriffen einer Ein-Personen-Psychologie, als »Inhalt des psychischen Apparates« und »narzißtisch besetzte Struktur« (Narzißmus, Frankfurt 1973, 14f.), später als »Zentrum von Initiative«, als »Mittelpunkt des psychologischen Universums« (Die Heilung des Selbst, Frankfurt 1979, 12, 94f.).- Trotz Kohuts Vorbehalt ist die Nähe zu Eriksons Identitätskonzept unübersehbar.

¹³ H. Kohut: Wie heilt die Psychoanalyse? Frankfurt 1984, 49.

chen. Denn damit ist zugleich klar: Nicht nur das Selbst hat seine eigene Entwicklungslinie; auch die Formen der Selbstobjekt-Beziehung wandeln sich im menschlichen Lebenszyklus. Diese Transformationen reichen von *noch wenig differenzierten*, sehr archaischen Formen, wo das Selbstobjekt als Person eigenen Rechtes kaum in den Blick kommt, bis zu relativ ausgewogenen Beziehungsformen, in denen der Andere als Selbstobjekt benutzt wird und zugleich als er selbst, als Subjekt, wahrgenommen wird.¹⁴

Damit kommen sehr unterschiedliche Qualitätsniveau und Reifegrade der Selbstobjekt-Beziehung ins Spiel. Auf allen Ebenen kann sie auch mißlingen: eine Vollkommenheit gibt es nie, auch beim sog. »reifen« Erwachsenen nicht. Hier sind nur die Mittel feiner, das Fehlschlagen wirklicher Gegenseitigkeit vor sich und den andern zu verbergen. In den Sprechzimmern der Berater, der Therapeuten, Seelsorger und Seelsorgerinnen kommt das ans Licht des Bewußtseins, wenn man sich geduldig genug darauf einläßt.

Hatte Kohut zunächst die Entwicklung von den *archaisch-primitiven* zu »reifen«, erwachsenen und realitätsgerechten Formen als Bildung seelischer Strukturen durch Verinnerlichung aufgefaßt, so mußte er bald erkennen: Nicht alle Erfahrung hilfreich-stützender Selbstobjekte kann und soll in innere psychische Struktur umgewandelt werden (und darin gewissermaßen aufgehen und »verschwinden«): Das menschliche Grundbedürfnis nach Selbstobjekten, die uns empathisch antworten, bleibt vielmehr *lebenslang* erhalten und hat seine eigene *Transformationsgeschichte*, in der es sich ständig wandelt. Auch die Selbstobjekt-Beziehung muß also transformiert werden. In Kohuts späten Arbeiten und deren Rezeption in der heutigen Selbstpsychologie (E. Wolf u.a.) erfolgt damit eine – auch anthropologisch und theologisch bedeutsame – Wende: Die gelingende Umwandlung der Selbstobjekt-Funktion in psychische Struktur gilt nun nicht mehr als das alleinige Ziel der Entwicklung (und auch nicht der Therapie von Selbststörungen).

Das bleibende Angewiesensein des Menschen auf Selbstobjekte von der Geburt bis zum Tod verliert damit endgültig den Beigeschmack von pathologischer Unreife und kommt in seiner Bedeutung zum Tragen: Menschliche Entwicklung – und das ist auch für das Glauben-Lernen von eminentem Gewicht – verläuft demnach keineswegs strikt von Abhängigkeit (Symbiose) zu Unabhängigkeit (Autonomie) oder vom Narzißmus zur Objektliebe, also zum Aufgeben und Ersetzen der Selbstobjekte durch »reife«, vom Selbst unabhängige Liebes- und Haß-Objekte. Während bisher in der psychoanalytischen Entwicklungspsychologie (z.B. M. Mahler) der »Fortschritt« in der allmählichen *Trennung* (separation) und der dadurch ermöglichten *Individuation* gesehen wurde – nach dem Programm »*vom Selbst weg zum Objekt hin*« –, plädieren Kohut und seine Schule gerade umgekehrt für die Ermöglichung und Förderung der Bewegung »*vom Selbstobjekt zum Selbst hin*«, d.h. zu einem neuartigen Selbstgefühl in einer gewandelten Selbstobjekt-Beziehung.

¹⁴ Auf einzelne Stationen dieser Transformationsgeschichte, die parallel zur Trieb-, Ich- und Selbst-Entwicklung verläuft, ist hier nicht einzugehen. Wichtig ist jedoch: Auch schon in den einfachen Frühformen geht es immer um wechselseitige Vorgänge: So üben nicht nur die Eltern für ihr Kind die Selbstobjekt-Funktion aus und stellen sich ihm zur Verfügung; umgekehrt stellt auch das Baby für seine Eltern ein wichtiges Selbstobjekt dar, sei es, daß sie sich durch die Lebendigkeit und Schönheit ihres Kindes freudig gespiegelt erleben, sei es daß sie es als ihren Besitz mißverstehen, über den sie verfügen könnten.

Ein *Beispiel*, das in übertragener Sicht auch in der Pastoral zu beherzigen ist: Das Kind, das laufen lernt und sich mit seiner neu errungenen Bewegungsmöglichkeit freudig an die neugierige Erforschung seiner Welt macht, bewegt sich – empathisch wahrgenommen – nicht einfach »von der Mutter weg« – obwohl sie es oft schmerzlich so erlebt, weil *ihre* »symbiotischen« Bedürfnisse beschnitten werden! Das Kind geht vielmehr auf attraktive Objekte zu oder einfach in den offenen Raum hinein. Für das Gelingen dieser »Schritte« in eine größere »Selbständigkeit« ist ausschlaggebend, daß die Mutter dies nicht nur widerstrebend oder bekümmert zuläßt: *Sie* muß jetzt ihre Selbstobjekt-Funktion verändern und zu einem neuen »background selfobject« (J. Grotstein) werden, das als tragend-haltender »Hintergrund« eine andere Sicherheit vermittelt als die frühe Selbstobjekt-Mutter, die das Kind physisch hält und es tröstet.

Dieses Halten, aber nicht Festhalten, beschreibt eine der grundlegenden pastoralen Fähigkeiten, die für eine hilfreiche, der Selbstwerdung dienliche Begleitung von Lebens- und Glaubensgeschichten unabdingbar ist, aber noch viel zu wenig gesehen und eingeübt wird. Um im sprechenden Beispiel zu bleiben: Wenn das sich »fort«-bewegende Kind – auch im übertragenen Sinn späterer Entwicklungsschritte – sich nach der Mutter umschaut, will es sich nicht in erster Linie gegen Angst und Unsicherheit rückversichern. Ein ängstliches »Beschatten« (M. Mahler) ist vielmehr meist schon Ausdruck und Folge einer Beziehungsstörung, eines überprotektiven Selbstobjekt-Versagens, das allerdings faktisch sehr häufig ist: *Weil* die Mutterfigur nicht angemessen verfügbar ist, d.h. freudig, stolz und bewundernd den Blick ihres losstürmenden Kindes erwidert und so sein expandierendes Selbst spiegelt und stützt, kann es nun *diesen* »Glanz im Auge der Mutter« (H. Kohut), der jetzt wichtig wäre, nicht wahrnehmen und Schritt für Schritt in sein Selbst-Erleben aufnehmen: *Deshalb* muß es sich ängstlich rückversichern.

Das Beispiel zeigt paradigmatisch: Es geht gar nicht um die Auflösung und das Zerbrechen einer innigen »symbiotischen« Bindung oder um eine erste »symbolische« Bewegung auf Trennung und künftige Unabhängigkeit hin. Es geht vielmehr, *innerhalb* einer grundsätzlich fortbestehenden, sich entfaltenden und vertiefenden Selbstobjekt-Beziehung, um den Wechsel auf eine neue Ebene, auf der erneut ein Gleichgewicht zwischen beiden Beziehungspartnern austariert werden muß. Auf die seelsorgliche Ebene übertragen: Beim Jugendlichen, der religiös selber zu denken, vielleicht zu zweifeln und zu kritisieren beginnt, wird also nicht einfach das »Einssein mit der Mutter«, mit der Kirche, mit dem Glauben, aufgelöst und zerstört. Vielmehr nimmt die empathische Resonanz der von beiden (!) geteilten Freude über diese Entwicklungsleistung oder über einen anderen Ausdruck der Selbst-Behauptung die Stelle des früheren physischen Haltens und körperlichen Verschmelzens ein; es geht somit um eine neue Gestalt dieser Verbindung, dieser Verbundenheit (connectedness).

Resümiert man den im Exkurs dargelegten psychologischen Befund, dann meint der Ausdruck »Selbstobjekt« also jene spezifische Beziehungsform, in der ein anderes Selbst (zunächst die Mutter, später andere, z.B. Freunde, Lehrer, Partner, SeelsorgerInnen) sich so uneigennützig – und meiner jeweiligen Lebensphase entsprechend – mir selbst für meine Selbstentfaltung als Mensch zur Verfügung stellt, daß ich mit Hilfe dieser Selbstobjekt-Funktion des Anderen – die sein Selbstsein gerade nicht auslöscht! – zu mir selber kommen kann. Die Chiffre »Selbstobjekt« benennt also so etwas wie einen für

mich bedeutsamen und lebensnotwendigen »lifegiver« (N. Symington), der mir zum psychisch-sozial-personalen Leben-Können verhilft oder wieder neu verhilft.¹⁵

Mit dem hier kurz skizzierten, grundsätzlich beziehungspsychologischen Ansatz, der eben auch die Rede von einer reinen »Selbstpsychologie« obsolet erscheinen läßt, kommt ein komplexes Geschehen in den Blick, das ich (in Anlehnung an Viktor von Weizsäcker) den »*Gestaltkreis der Liebe*« nennen möchte. Er macht erst deutlich, daß die Selbstwerdung, die konstitutiv durch die Erfahrung hilfreicher Selbstobjekte ermöglicht wird – formelhaft gesprochen: die Bewegung »Selbstobjekt → Selbst« – nur den einen Zweig des Beziehungsgeschehens ausmacht, keineswegs einen Endpunkt, ein Ziel in sich darstellt. Komplett wird der Zyklus – im Duktus der psychologischen Betrachtung selbst, erst recht im Licht einer christlichen Anthropologie – erst, wenn gleichermaßen auch der andere Kreisbogen hinzugesehen wird: die Bewegung »Selbst → Selbstobjekt«.

Selbstwerdung steht somit wesentlich in dieser zweifachen Bewegung; sie umgreift eine doppelte Befähigung: Das sich konsolidierende Selbst kommt in seiner Entfaltung mehr und mehr in die Lage, den Subjektcharakter seiner Selbstobjekte, die personale Eigenständigkeit der Anderen, anzuerkennen, und zugleich wird es dadurch befähigt, nun auch seinerseits für Andere als Selbstobjekt zu dienen, ihnen also auf ihrem Weg zur Subjektwerdung voranzuhelfen. Dies gilt auf der individuellen wie auf der sozialen und intergenerationalen Ebene gleichermaßen: zwischen Eltern und Kindern, Lehrern und Schülern, Seelsorgern und Ratsuchenden, Gruppen und Mitgliedern; es gilt also auch für die christliche Gemeinde als »*koinonia*« und ihre Glieder.

Der komplette Zyklus, der den in sich prinzipiell unabschließbaren »Gestaltkreis« der Selbstobjekt-Beziehung erst zur Gänze rundet, umfaßt also genetisch gesehen, wieder formelhaft komprimiert, die Gesamtabfolge: »Selbstobjekt → Selbst → Selbstobjekt«. Dabei ist evident, daß die am Anfang stehende, »fremde« Selbstobjekt-Erfahrung mir zuerst von außen (ab extra) geschenkt, vor-gegeben sein muß (theologisch entspricht sie der »*gratia gratis data*«), damit ich – auf der psychisch-sozialen wie auf der theologalen Ebene – zu einem eigenständigen Selbst und Glaubenssubjekt werden kann, das dadurch erst zum Selbstobjekt-Sein *für* Andere (theologisch das »pro«-Prinzip) befähigt und gerufen ist. So gesehen, stellt die »Selbst«-Figur im gesamten Gestaltzyklus tatsächlich die *Mitte* dar; sie steht im Zentrum, aber nicht als ego-zentrischer Selbstzweck einer isolierten »Selbstverwirklichung« im »narzißtischen« Sinn, sondern als ein Scharnier, in dem sich die auf- und absteigenden Kreisbögen treffen und verzahnen (müssen): kein End- und Ruhepunkt, sondern entscheidendes, den einzelnen Menschen oder die soziale Einheit (Gruppe, Gemeinschaft, Gemeinde usw.) in Anspruch nehmendes Bindeglied in einem fortdauernden Prozeß.

Dieser lebendige Interaktions-Zusammenhang bildet, wo er kein abstraktes Schema oder bloßes Postulat bleibt, zugleich einen bestimmten *Lebensraum* aus, in dem die skizzierten Erfahrungen konkret ermöglicht (bzw. unter Umständen durchaus verhindert) und immer auch soziokulturell organisiert und ausgestaltet werden. Ein solcher lebensweltlicher Erfahrungsraum, der für seine Selbstobjekt-Gestalt an der Person und Bot-

¹⁵ Auf die deutliche pneumatologische Analogie zum Hl. Geist als »vivificans« (Apostolisches Glaubensbekenntnis), in dessen »Lebensraum« dies alles ermöglicht wird, kann nur hingewiesen werden.

schaft Jesu Maß nimmt, kann und sollte als christliche Gemeinde vorfindlich sein oder werden. Wo in diesem Erfahrungs- und Lebensraum, der somit als christlich bestimmtes und geprägtes »Selbstobjekt-Milieu« imponiert, die Selbstwerdung im Glauben, d.h. im Gestaltkreis der Liebe, für alle Altersstufen angestoßen, gefördert und begleitet werden kann, finden konkrete Prozesse des Glaubenlernens statt.

Man kann sie auch mit Hilfe anderer humanwissenschaftlicher Sprachspiele beschreiben, wie dies etwa – im Anschluß v.a. an Erik H. Eriksons Identitätstheorie – Jürgen Werbick aus elementartheologischer Sicht, Hermann Stenger für die Pastoraltheologie vorgelegt haben.¹⁶ Gegenüber manch kurzschlüssiger Kritik am Einzug eines vermeintlich totalistischen Identitätsdenkens in Theologie und Seelsorge halten diese Konzeptionen prinzipiell am (innerweltlich gesehen) utopischen, (theologisch betrachtet) streng eschatologischen Charakter der menschlichen Identität (J. Scharfenberg) fest, die somit immer »Identität im Fragment« (H. Luther) bleibt und in statu viatoris nie vollendet oder vollendbar ist. Gerade so aber kann im Blick auf das Glaubenlernen völlig legitim von »Identitätshilfe« als kritischer Sozialisationsbegleitung im Geist des Evangeliums (Werbick) und von der »Architektur der personalen Identität« in ihrer Grundlegung, Entfaltung und Vollendung (Stenger) gesprochen werden.

Macht die Grundfigur des »Gestaltkreises der Liebe« als dem Lebensraum konkreter Selbstobjekt-Erfahrung aus dem Geist Jesu Christi unabweisbar klar, daß alle dazu erforderlichen Befähigungsprozesse nur auf ein »Selbst-in-Beziehung« und damit auf eine »bezogene Autonomie« der Subjekte zielen (können), dann legen sich als weitere Ausfaltungen dieses Ziels folgende Fähigkeiten nahe, die sich notwendig daraus ergeben:

3.2 Das Ziel: Beziehungs- und Kommunikationsfähigkeit

Wiederum handelt es sich bei dieser Zielangabe – liest man sie im intersubjektiven und intergenerationalen Gestaltkreis gedeihlicher Selbstobjekt-Beziehungen – ebenso sehr um eine vorausliegende Bedingung (bei denen, die Identitätshilfe zum Glauben leisten sollen/wollen) wie um eine angestrebte Fähigkeit (für die auf dem Weg Befindlichen). Und zugleich wird durch diese Feststellung ein nicht immer und überall in der Kirche (an)erkanntes Faktum deutlich, daß nämlich diese Rollen im Blick auf einzelne Menschen nie so eindeutig aufgetrennt werden können: Auch die amtlich in Seelsorge, Verkündigung, Diakonie usw. Tätigen und womöglich professionell Geschulten sind im Blick auf ihre Beziehungs- und Kommunikationsfähigkeit lebenslang Lernende, und umgekehrt imponieren oft die »Adressaten« von Seelsorge, Verkündigung, Liturgie und Diakonie als leuchtende Vorbilder in dem, was H. Stenger in einer gelungenen Formulierung als »berufs-unspezifische Varianten ganzheitlich-personaler Kompetenz« beschreibt: die Fähigkeit a) »personbezogen zu kommunizieren«, und b) »wirklichkeitsbezogen zu handeln«.¹⁷

¹⁶ Vgl. J. Werbick, *Glaube im Kontext*, Zürich 1983; H. Stenger, *Eignung für die Berufe der Kirche*, Freiburg 1990, 31 ff.

¹⁷ H. Stenger, ebd., 54–60. Auf die dritte Komponente (Symbolkompetenz) gehe ich eigens ein; s.u. 3.2.

Liest man diese Grunderfordernisse spezifisch auf der christlichen und der ekklesial-pastoralen Ebene, so geht es in ihnen beim Glaubenlernen um komplexe ›Lernziele‹ für alle: a) Gemeinschafts- und Gemeinde-Fähigkeit, b) »Hirten«-Fähigkeit (einander Hirten sein!) und c) Diakonie-Fähigkeit (solidarisch Partei für die Ausgegrenzten und Armen ergreifen).

Ohne diese Fähigkeiten und Kompetenzen für den haupt-, ehren- und grundamtlichen Bereich im Einzelnen entfalten zu können, muß grundsätzlich festgehalten werden: Die irrije Meinung, beim Ziel personbezogener Kommunikation und wirklichkeitsbezogener Praxis der Glaubenden handle es sich schließlich ›nur‹ um akzidentielle ›Stilfragen‹, nicht um das Wesentliche des Glaubens, verkennt grundlegend den von der Ästhetik wie der Kommunikationswissenschaft aufgezeigten, inneren Zusammenhang von Inhalt und Form, Botschaft und Stil, wie er gerade auch biblisch für Person, Botschaft und kommunikatives Handeln Jesu unabweisbar bezeugt und seiner Nachfolgegemeinde aufgetragen ist. Die »Bildung eines christlichen Pastoralstils«¹⁸ ist alles Andere als schmückendes Beiwerk, das auf dem gemeinsamen Glaubenslernweg ebenso auch fehlen könnte, so nur die korrekten Inhalte vermittelt würden. Gerade hier gilt der provokante Satz Mc Luhans »the medium is the message«: Nur wo der überlieferte Glaube auch in einem ihm gemäßen Lebens- und Umgangs-*Stil* verortet und erfahrbar lokalisiert ist, wo er in kommunikativer *Gestalt* ausgetauscht und mitgeteilt wird, kann die Botschaft in ihrem *Gehalt* zum Tragen kommen, d.h. tragendes Selbstobjekt für die eigene Subjektwerdung und die der Anderen werden.

Im Licht der angezielten Kommunikations- und Beziehungskompetenz verliert auch eine beliebte Streitfrage viel von ihrer Schärfe, zumal wenn sie als scheinbar exklusive Alternative folgendermaßen formuliert wird: Läßt sich denn letztlich ein Identität stiftendes und tragendes, symbolische Erfahrung und Praxis des Glaubens ermöglichendes, kommunikatives Selbstobjekt-Milieu im christlichen Sinn ›organisieren‹, institutionell verankern und absichern – oder ist das überhaupt nur vorstellbar, wenn man radikal auf die Möglichkeiten spontaner »Selbst-Organisation« setzt?

Auch wenn hier auf die einschlägigen Befunde und Fragen der modernen Organisationsentwicklung nicht eingegangen werden soll, liefert doch – noch vor aller »Systemtheorie« – ein Blick, der das Wort »Selbst« in der Formel »Selbst-Organisation« ernstnimmt und versuchsweise im Rahmen des komplexen Gestaltkreises begreift, einen Hinweis, daß es keinen Sinn macht, eine wechselseitig exklusive Alternative aufzustellen. Faßt man nämlich »Selbst« nicht bloß als »autoreferentielles System« auf, sondern – wie hier von psychoanalytisch-relationaler Warte aus – als zentrales Scharnier, als Schaltstelle, in einem lebendigen Beziehungskontext (dem Gestaltkreis), dann schließen sich das institutionell-organisierende Handeln und die notwendige Selbst-Initiative und Selbst-Organisation durchaus nicht aus, sondern bedingen einander – vorausgesetzt, der institutionell-organisatorische Rahmen, also die konkrete Sozialform des christlich gelebten Glaubens, verhindert aufgrund seiner Eigenstruktur nicht a priori die dialektische

¹⁸ Vgl. W. Fürst, Ästhetik der Praktischen Theologie. Über mögliche Wege zur Bildung eines christlichen Pastoralstils, in: E. Schulz/H. Brossecker/H. Wahl (Hgg.), Den Menschen nachgehen. Offene Seelsorge als Diakonie in der Gesellschaft (Hans Schilling zum 60. Geburtstag), St. Ottilien 1987, 23–41.

Wechselwirkung mit dem subjektiven Faktor. In diesem, faktisch nicht so seltenen Fall droht dann freilich das christlich legitime und geforderte Ziel der Subjektwerdung im Glauben (mitsamt den zugehörigen Kompetenzen) entweder eliminiert oder aber kontrafaktisch festgehalten zu werden; letzteres dürfte hinter allen kirchlichen Reformbewegungen stehen, die an der Inkommensurabilität und Spannung von objektiver Struktur und subjektivem Faktor, von geronnener Institution und ursprünglicher Botschaft, von unbezogener Fremd- und pneumatischer Selbst-Organisation, letztlich also wieder von Inhalt und Stil litten und leiden.

Eng mit dieser zentralen ›Stil‹-Frage der *ecclesia semper reformanda* hängt nun ein weiteres, wichtiges Ziel der für das Glaubenlernen praktisch-theologisch relevanten Befähigungsaufgaben zusammen, auf das eigens hingewiesen sei; es handelt sich um

3.3 Das Ziel: Symbolkompetenz

Als heute weniger denn je verzichtbares Lernziel des Glaubens entpuppt sich in der soziokulturellen Waren- und Medienwelt der kommerziell ausgebeuteten Zeichen und Bilder, was H. Stenger als drittes, wesentliches Element personaler Identitätsbildung beschreibt: die »Fähigkeit, botschaftsbezogen mit Symbolen umzugehen«. Es geht dabei, wie ich angesichts der inflationären Vieldeutigkeit des Symbolbegriffs präzisieren möchte, näherhin um die Befähigung zum botschaftsbezogenen Umgang mit den grundlegenden *Symbol-Zeichen* des Glaubens, in denen uns die geronnenen Gottes-Erfahrungen der christlichen Überlieferung in leibhaft-präsentativer Gestalt immer neu begegnen und sich – um im psychologischen Sprachspiel zu bleiben – als zu uns selbst zutiefst passende, »stimmige« Selbstobjekt-Erfahrungen von Gottes Heilshandeln an uns in Jesus erneut aktuierten wollen.

Solche »Stimmigkeit«, das kongruente »Zueinander-Passen« von Symbol-Zeichen (und ihrem Selbstobjekt-Angebot für uns) und uns selbst, bedeutet keineswegs eine harmonisch-glatte, konfliktfreie Gleichung; es handelt sich vielmehr, wie auf der skizzierten Ebene der unmittelbaren zwischenmenschlichen Selbstobjekt-Beziehung und ihrer Transformationsschicksale, auch hier, im Kontakt mit geschichtlich geronnenen Symbol-Zeichen, immer um höchst spannungsreiche Aushandlungs- und Einigungsprozesse, in denen dann so etwas wie eine »Übereinstimmung«, ein Kon-Sensus, sich herausbilden kann.

Gerade deshalb ist im Gegenzug zur konsumistisch verwerteten Bilder- und Zeichenflut die Entwicklung und Förderung wirklicher Symbolkompetenz heute so wichtig, die den in den Symbol-Zeichen des Glaubens angebotenen Erfahrungsgehalt in einer ihm entsprechenden, zu ihm »passenden« Gestalt von Selbstobjekt-Erfahrung nicht nur literarisch oder verbal behauptet, sondern in dem nun schon mehrfach angemahnten Lebensraum, der ein Spielraum der Freiheit sein muß, auch tatsächlich erfahrbar werden läßt.

Dazu bedarf es weder der schein-kreativen Erfindung ganz neuer, angeblich auf der Höhe der Zeit stehender, modischer Zeichen oder »Symbole«, wie man gern sagt, um die heutigen Menschen, z.B. Kinder und Jugendliche, überhaupt noch zu erreichen; noch kann man – im Zeichen einer esoterischen Neo-Religiosität und ihrer Fleckerlteppich-Webart – in freier Rekombination die unterschiedlichsten, aus ganz anderen Kulturen

stammenden, vermeintlich »archetypischen« Bilder religiös zusammenmixen, wenn es denn auf dem Weg des Glaubenlernens um die Ermöglichung existentieller Erfahrung des Christlichen und, in weiterer Ferne, auch um so etwas wie Liturgiefähigkeit geht, die immer die »Unterscheidung des Christlichen« (Guardini) einschließt.

Damit ist weder die Pluralität religiöser Bilder und Zeichen aus anderen Kontexten abgewertet noch die Möglichkeit bestritten, sie als mögliche humane Ausdrucksformen heutiger Menschen empathisch und achtsam auf- und ernstzunehmen. Es geht allein darum, nicht das Eine – die überkommenen, scheinbar unattraktiv gewordenen Symbol-Zeichen – durch etwas Anderes – durch besser passende Alternativen – *substituieren* zu wollen, in denen es letztlich doch um das ›Gleiche‹ gehe. So wohlgemeint das sein mag: Man höhlt mit diesem Substitutions-Modell den konkreten, eben nicht beliebig ersetzbaren, geschichtlichen Erfahrungsgehalt der christlichen Glaubenssymbole faktisch aus, die ihn für uns »stellvertretend«, aber nicht substitutiv bewahren und uns präsentieren wollen. Deshalb ist der Botschaftsbezug (Stenger) so unverzichtbar; er setzt sich nicht nur der »Diabolisierung« der Symbol-Zeichen entgegen, die ihr innerkirchlich, durch unglaubwürdige, nicht kongruente Praxis, droht; er vermag auch der eher von außen kommenden Gefahr des modischen Ersetzens der alten Bilder, Formen und Zeichen durch ›bessere neue‹ wirksam zu steuern.

Wenn also für das Selbstwerden im Glauben die Beziehungs-, Kommunikations- und Symbolfähigkeit so unverzichtbare Elemente darstellen, wo und wie können diese Grundkompetenzen dann ›gelernt‹, genauer: durch Erfahrung und Praxis gelernt werden? Da konkrete Lernorte wie Wege (Methoden) jeweils nur detailliert beschrieben werden können, wofür hier nicht der Raum ist, kann es im Folgenden nur um das exemplarische Benennen einiger Möglichkeiten und Vorschläge gehen.

4. Zu einigen Lernorten und Wegen

4.1 Glauben lernen in Lebenskontexten

Wenn sich die Theologie insgesamt, besonders aber die Praktische Theologie, neuerdings akzentuiert als »kontextuelle« Reflexion des Glaubens versteht, dann macht sie – wenn diese »Kontextualisierung«¹⁹ nicht bloß ein modisches, bald von anderen Schlagworten abgelöstes Programm bleiben soll – in expliziter Weise ernst mit ihrer geschichtlich-kulturellen Situiertheit in ganz bestimmten Lebenskontexten, in denen und aus denen heraus sie ihre wissenschaftliche Reflexion christlichen Lebens und kirchlichen Handelns betreibt, und zwar auch dann, wenn sie sich praxishermeneutisch dieses Tatbestandes gar nicht bewußt ist, sondern irrtümlicherweise vielleicht der Meinung ist, gerade als Theologie die Botschaft Jesu Christi ›zeitlos‹, allen realen Kontexten enthoben und »culture-free« zu vermitteln. In diesem Fall wirkt sich, wie die Theologiegeschichte aufweist, die

¹⁹ Mit dieser Thematik befaßte sich der jüngste Kongreß der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen in Freising (22.-25.9.1997) unter dem Titel: »Praktische Theologie – Wissenschaft im Kontext«.

unreflektierte Kontextualität nur verdeckt, jedoch um so nachhaltiger aus, etwa in Gestalt undurchschaubarer ideologischer Ansprüche und Interessenbindungen.

Während die heute sich ausdrücklich als kontextuell begreifenden Theologien v.a. in der sog. »Dritten Welt« entstanden, steht diese Aufgabe im europäisch-nordamerikanischen Kontext – sieht man von der feministischen Theologie einmal ab – noch bevor. Für eine solche neue »Inkulturation« des Evangeliums, die eine botschaftsgemäße Selbst-Evangelisierung einschließt, geht es in unseren Breiten darum, den oft zitierten Einleitungssatz der Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« (GS 1) praktisch-theologisch und pastoral so umzusetzen und in die kleinen Münzen konkreter christlicher Praxis umzuprägen, daß »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten«, tatsächlich und spürbar auch uns Christen in den gesellschaftlich-kulturellen Verhältnissen der späten Moderne angehen und betroffen machen. Insofern ist eine sich kontextuell wirklich einlassende Praktische Theologie auch bei uns »optional«, d.h. der vom Konzil in Erinnerung gerufenen evangelischen Option für die Benachteiligten und Ausgegrenzten aller Art verpflichtet.

Im Licht dieser Programmatik ist – was evangeliumsgemäße Katechese und Seelsorge aller Zeiten wußte und praktizierte! – die Einsicht unabweisbar, daß auch die Prozesse des Glaubenlernens heute intensiv im Lebens-Kontext ihrer Adressaten ansetzen müssen, damit der Grund-«Text» des Christlichen und seine verschiedenen Texte aus Schrift und Überlieferung wirklich im »Kon«-Text des gelebten Lebens aufscheinen und wahrgenommen werden kann. Dies gilt – bzw. es wäre verstärkt zur Geltung zu bringen – für alle herkömmlichen Lernorte wie Religionsunterricht, Gemeindekatechese, Liturgie, diakonische Praxis usw. Die konkreten Schwierigkeiten der Vermittlung, die sich im gegenwärtigen Kontext-Pluralismus freilich krisenhaft noch einmal zuspitzen, sind ja auch früher gesehen und angegangen worden; deutlich spiegelt sich das etwa in den einander ablösenden religionspädagogischen Konzepten allein schon der letzten drei Jahrzehnte.

4.2 Probleme des Zugangs und bewußter Situierung in Kontexten

Vielleicht können für die genannten traditionellen kirchlichen Handlungsfelder und Sektoren so unterschiedliche Lernorte und ihre Erfahrungen als exemplarische Impulsgeber dienen wie moderne Bibelarbeit (Bibliodrama etc.), theologische Erwachsenenbildung bzw. kirchliche Erwachsenenkatechese, Kirchen- und Katholikentage, neue (und doch Bewährtes aufgreifende) Formen geistlicher Begleitung und pastoraler Beratung²⁰, Realisierungsversuche einer »Sozial-Pastoral« (Mette, Steinkamp u.a.) oder – bewußt auf der Gemeindeebene angesiedelt – der »Grundkurs gemeindlichen Glaubens« (Fischer, Zulehner u.a.). Die Aufzählung ist nicht erschöpfend. Hier wird, was Wege und Methoden anlangt, erfreulicherweise überall der Versuch gemacht, vom tatsächlichen lebensweltlichen Erfahrungs-Kontext der Adressaten (und der »Anbieter« gleichermaßen!) auszugehen, den ja für ihren Bereich die Pastoralpsychologie und die Seelsorgebewegung,

²⁰ Vgl. etwa die »Schlüsselmethode« nach K. Frielingsdorf: Mein Leben annehmen. Der pastoraltherapeutische Impuls der Schlüsselmethode, Mainz 1993.

methodisch von der Psychotherapie belehrt, initiiert und für die pastorale Praxis insgesamt angemahnt haben.²¹

Vielfach wird jedoch die grundlegende Beziehungsstruktur übersehen oder in ihrer Wechselseitigkeit ungenügend berücksichtigt, die für einen reflektierten Erfahrungsansatz unbedingt zu beachten ist. Sie gilt für den unmittelbar interpersonalen Bereich (Subjekt und Gegenüber, Selbst und Selbstobjekt) ebenso wie im Umgang mit kulturell vorgegebenen Symbol-Zeichen und für das Verhältnis, die »Relation« von Text und Kon-Text: Gewiß kann und muß – um es am Beispiel der Arbeit mit biblischen »Texten« kurz zu veranschaulichen – der Schrifttext mir zuerst einmal in und aus meinem Lebenskontext heraus begegnen; von ihm ist also legitim auszugehen, um überhaupt in eine erfahrungsmäßige Beziehung zum Bibeltext zu kommen. Doch damit ist nur der erste Schritt getan, ist sozusagen nur der erste Halbbogen des dreigliedrigen »Gestaltkreises« – um dieses Bild noch einmal aufzugreifen – beschriftet: Nur die erste Sequenz (»Selbstobjekt → Selbst«) ist im Blick, nicht aber die notwendige Fortsetzung: »Selbst → Selbstobjekt«!

Die wechselseitig fortwirkende Beziehung erfordert nun, daß umgekehrt auch ich, der in seiner Erfahrungswirklichkeit vom Text-Gegenüber anerkannt bin, meinerseits ihm zum Kon-Text werde, d.h. ihn in seinem Selbst-Sein ernstnehme und anerkenne, ihn als Selbst gelten lasse. Wo dieser Schritt unterbleibt, resultieren die oft kritisierten, willkürlich-subjektiv erscheinenden »Auslegungen«, die dem Eigengehalt, dem eigenen Recht biblischer Texte und ihrer Intention, nicht gerecht werden. Es bleibt dann tatsächlich bei reiner »Selbst«-Erfahrung, für die das Fremde, Andere, auch Störende eines Textes keine Relevanz hat; der Text wird zum bloßen »trigger«, zum letztlich austauschbaren »Auslöser« dieser Selbst-Identifikation.²²

Das gilt nun ebenso für die Begegnung und den Umgang mit anderen Lebenskontexten und -texten, etwa im diakonischen Bereich für den Kontakt mit marginalisierten Gruppen oder kulturell anders sozialisierten Menschen. Und wer glaubt, hier den zweiten vor dem ersten Schritt längst getan zu haben, indem er sich ja »empathisch« in die Anderen hineinversetzt und ihren Lebenskontext versteht, der täuscht sich oberflächlich über die hermeneutisch-lebenspraktischen Voraussetzungen wirklicher »Empathie« hinweg, die – jedenfalls im psychoanalytischen Sinn – immer erfordert, sich intensiv und langandauernd auf eine wechselseitige Beziehung einzulassen!²³

²¹ Von daher ist es fast erschütternd, auf jeden Fall erstaunlich, wenn im Rahmen einer biographisch-kulturellen Theologie neuerdings das »Zuhören« als große Novität 'entdeckt' und propagiert wird – als ob die ganze Arbeit der PastoralpsychologInnen über Jahrzehnte nie wirklich rezipiert oder (weil nicht assimiliert) wieder »vergessen« worden wäre.

²² Für den religionspädagogisch-katechetischen Bereich hat H. Halbfas (Das dritte Auge, Düsseldorf 1982, 22–32) diese Funktionalisierung der Inhalte für einen rein problem-, themen- oder schülerorientierten Ansatz zu recht kritisiert.

²³ Methodisch geschulte Empathie als »langanhaltendes Eintauchen« in eine fremde Lebensgeschichte: meint nach Heinz Kohut eine »stellvertretende Introspektion«, und diese Stellvertretung, soll sie nicht anmaßend sein, ist nur im Raum einer dichten Beziehung möglich.

5. Schlußbemerkung

Glauben lernen im Kontext eigener und fremder Lebensgeschichte – und dies zugleich im *inter*-textuellen Spannungsbogen zwischen eigenem Text und fremden Texten! – das erscheint als anspruchsvolle, überfordernde Aufgabe. Es klingt in seiner Begrifflichkeit für manche Ohren vielleicht sogar hochtrabend und abgehoben. Und das ist es in der Tat auch; Ausdruck dafür, daß letztlich niemand so etwas, wie Glaubenlernen zu lehren, aus eigenen Kräften zu leisten vermag. Gerade in dieser Einsicht aber zeigt sich – der Glaube. Nur so wäre er zu »lernen«, durch solche Erfahrung hindurch.

Was die Praktische Theologie für ein seelsorglich hilfreiches und kritisch begleitendes Handeln auf diesem Weg tun und beisteuern kann, ist letztlich etwas sehr Schlichtes, aber deshalb noch keineswegs Leichtes. Treffend drückt es eine Parabel aus, die auch Sören Kierkegaard in seinen Tagebüchern einmal anführt. Sie handelt von jenem Mann, der in der Auslage eines Geschäftes ein Schild entdeckt: »Hier wird Wäsche gewaschen«. Als er dort eintritt, um seine Wäsche abzuliefern, muß er erfahren, daß er in einem – Schilderladen gelandet ist...

Die Praktische Theologie darf, wenn sie diese Parabel selbstkritisch auf sich bezieht, nicht nur verheißungsvolle Schilder produzieren. Sie muß vielmehr nach Kräften dazu beitragen, daß im Raum des Christlichen, in all seinen Gestalten und Facetten, wirklich »Wäsche gewaschen« wird für die Menschen, die auf ihrem Glaubens- und Lebensweg tätige Begleitung und Förderung brauchen.