

# Amt und Gemeinde

66. Jahrgang, Heft 2, 2016

€ 6, –



## Aufbruch zum Miteinander

In memoriam Kurt Niederwimmer

**Rudolf Leeb**

87

„Ihre Brüste sollen dich allezeit trunken machen“ (Prov. 5,19). Zum weisheitlichen Umgang mit der Erotik (des Hohelieds?)

**Annette Schellenberg**

90

Können Christen einen Dialog führen?

Zur Streitkultur des spätantiken Christentums

**Uta Heil**

101

Um der Beziehung willen

**Susanne Heine**

113

Aus der Vergebung: Aufbruch zum

Miteinander. Zur Vergebungsbitte Andreas

Rohrachers

**Dietmar W. Winkler**

126

Diakonisch-soziales Lernen in der Gemeinde –

Bildungschancen und Handlungsfelder

**Gottfried Adam**

138

Wieviel Seelsorge verträgt das Krankenhaus?

Eine Problemanzeige zum Verhältnis von

Krankenseelsorge und Patientenschutz

**Karl W. Schwarz**

152



# INHALT

Editorial .....	85
Karl W. Schwarz	
In memoriam Kurt Niederwimmer .....	87
Rudolf Leeb	
„Ihre Brüste sollen dich allezeit trunken machen“ (Prov. 5,19). Zum weisheitlichen Umgang mit der Erotik (des Hohelieds?) .....	90
Annette Schellenberg	
Können Christen einen Dialog führen? Zur Streitkultur des spätantiken Christentums .....	101
Uta Heil	
Um der Beziehung willen. Vergebung als schmerzhafter Prozess .....	113
Susanne Heine	
Aus der Vergebung: Aufbruch zum Miteinander. Zur Vergebungsbitte Andreas Rohrachers .....	126
Dietmar W. Winkler	
Diakonisch-soziales Lernen in der Gemeinde – Bildungschancen und Handlungsfelder .....	138
Gottfried Adam	
Wieviel Seelsorge verträgt das Krankenhaus? Eine Problemanzeige zum Verhältnis von Krankenseelsorge und Patientenschutz .....	152
Karl W. Schwarz	

\* \* \*

## Rezensionen

Karl W. Schwarz: Von Leonhard Stöckel bis Ruprecht Steinacker .....	162
Ernst Hohansl	
Gottfried Orth: Gewaltfreie Kommunikation in Kirchen und Gemeinden .....	165
Markus Merz	

\* \* \*

## Anhang

AutorInnen .....	167
Impressum .....	168

# Editorial

Das Heft 2/2016 von Amt und Gemeinde, das die Leserschaft durch die Sommerferien begleiten möchte, enthält wiederum eine „Melange“ aus unterschiedlichen Disziplinen der Theologie, die mit einer Ausnahme von Lehrern unserer Wiener Fakultät verfasst wurde. An der Spitze steht die Ansprache, die Vizedekan Prof. Rudolf Leeb beim Begräbnis des emeritierten Neutestamentlers Prof. Kurt Niederwimmer am 22. Dezember 2015 am Neustifter Friedhof gehalten hat.

Wir dokumentieren weiters die Antrittsvorlesungen der beiden neu berufenen Professorinnen Annette Schellenberg (AT) und Uta Heil (KG), die am 17. März 2016 im Großen Festsaal der Universität stattfanden und die Erotik im Alten Testament bzw. die Streitkultur des spätantiken Christentums in den Mittelpunkt rücken. Frau Schellenberg, die aus Basel berufen wurde und zur Zeit an einem Kommentar über das Hohelied arbeitet, diskutiert das Frauenbild dieses biblischen Buches und stellt verblüffende, keineswegs zufällige Ähnlichkeiten zur Weisheitsliteratur fest.

Frau Heil, die der Erlanger Patristischen Schule entstammt und die Wiener Fakultät einer Berufung nach München

vorgezogen hat, spricht bewusst von „Streitkultur“, nicht von „Dialogkultur“ und deutet an, dass es nur eines Schrittes bedurfte, um den Streit gewalttätig auszuführen. Deswegen freilich die Christen der Spätantike mit dem islamistischen Fundamentalismus von heute zu vergleichen, lehnt sie als „einseitige Zuspitzung“ ab.

Die emeritierte Praktologin und Religionspsychologin Susanne Heine thematisierte beim Symposium anlässlich 50 Jahre Vergebungsbitte Erzbischof Rohrachers in Salzburg (13. März 2016) die „Vergebung als schmerzhaften Prozess“. Sie setzt mit Freuds berühmtem Diktum ein: „Wenn man jemandem alles verzeihen hat, ist man fertig mit ihm“, um nach einer breiten Analyse der einschlägigen Bibelstellen und theologiegeschichtlichen Reflexionen die zwischenkirchliche und ökumenische Ebene zu erörtern. Dabei nimmt sie zum Anlass der Vertreibung der Salzburger Protestanten durch den Fürsterzbischof Firmian 1731 Stellung und würdigt vor deren Hintergrund die ökumenische Tragweite der Vergebungsbitte Erzbischof Rohrachers, zeichnet sie in die ökumenischen Schritte der 60er-Jahre des 20. Jahrhunderts ein und fragt nach der aktuellen Relevanz. Am Beispiel

des Vatikanischen Konzils konstatiert sie mit Martin Buber, dass beide Kirchen sich der gemeinsamen Lebenssituation schmerzhaft innegeworden seien, keineswegs „fertig“ im Sinne des Freud'schen Diktums, sondern auf einem gemeinsamen neuen Weg mit Nähe und Distanz, wobei sie das gemeinsame Abendmahl als Vision vor Augen hat, als „Versöhnung ohne Ausgrenzungen“.

Dietmar W. Winkler, Kirchenhistoriker und Ökumeniker in Salzburg, derzeit Dekan der Katholisch-theologischen Fakultät untersucht Rohrachers Vergebungsbitte vor dem Hintergrund von dessen Konzils Erfahrung und Begegnung mit evangelischen Amtsträgern in Salzburg, in erster Linie mit Pfarrer und Superintendent Dipl. Ing. Emil Sturm. Er erörtert aber auch den belastenden Brief Rohrachers an Handelsminister Fritz Bock (9. April 1958), in dem er seine Weigerung artikuliert, neben einem protestantischen Pastor oder Bischof eine Weihe der Autobahn vorzunehmen, weil dies eine verbotene *cooperatio in sacris* wäre – und zieht eine Linie von der Wirkungsgeschichte der Vergebungsbitte bis hin zum ökumenischen Gottesdienst in der Salzburger Christuskirche anlässlich des Papstbesuches 1988.

Dem emeritierten Religionspädagogen Gottfried Adam verdanken wir schon zahlreiche Beiträge zum diakonisch-sozialen Lernen. In Fortführung eines in dieser Zeitschrift vor zehn Jahren (2006, 201 ff.) veröffentlichten Beitrags erörtert er den aktuellen Diskussionsstand, wobei er die Gemeinde als Handlungsfeld diakonischen Lernens in den Blick nimmt und am Beispiel Konfirmandenunterricht und Jugendarbeit konkretisiert.

Die Krankenseelsorge war vor zwei Jahren thematischer Schwerpunkt der XIV. Generalsynode unserer Kirche und bestimmte den Inhalt von Amt und Gemeinde 2014/3. Seither sind die Fragen um Datenschutz und Krankenseelsorge nicht verstummt, sondern weiter gestellt worden und haben an Stringenz zugenommen. Sie haben auch den Rechts- und Verfassungsausschuss beschäftigt, dem mein Text vorlag. Es ist ein Versuch, die Entwicklung der Problemstellung nachzuzeichnen und zu einer vertretbaren Lösung zu finden. Dabei wird freilich deutlich, dass an dieser Stelle alle gesetzlich anerkannten Kirchen gefordert sind.

Mit den AutorInnen dieses Heftes hofft die Redaktion von Amt und Gemeinde, dass Sie angenehme Ferientage hatten.

***Karl W. Schwarz***

# Ansprache beim Begräbnis von Prof. Dr. Kurt Niederwimmer

---

Von **Rudolf Leeb**

---

**M**it Kurt Niederwimmer ist für die Evangelisch-Theologische Fakultät der letzte einer bestimmten Professoren-generation von uns gegangen. Gemeinsam mit seinen Kollegen Georg Sauer, Kurt Lüthi, Alfred Raddatz und Hans-Christoph Schmidt-Lauber hat er die Fakultät über lange Zeit geprägt. Diese ordentlichen Professoren alter Schule führten zu ihrer Zeit die Geschicke der Fakultät mit festen Händen.

In der Gruppe der Genannten repräsentierte Kurt Niederwimmer das österreichisch-wienerische Element. Er war gebürtiger Wiener, ein genuiner Spross der Wiener Fakultät, wo er zunächst Assistent bei Gottfried Fitzner wurde und zwischen

1973 und 1997 – also 24 Jahre – die Professur für Neues Testament innehatte. Das Wienerische verkörperte er sowohl in seinem Auftreten als auch in seiner Sprache. Er achtete auf Formen. Er verfügte über ein breit gefächertes Repertoire formvollendeter und stilsicher eingesetzter Redewendungen für alle möglichen Situationen des universitären Alltags und des Lebens. Für wohl alle, die ihn erlebt haben, ist dies eine lebendige Erinnerung. Im gelehrten Gespräch (aber auch in der Vorlesung) konnte er zudem gekonnt, treffsicher und wie selbstverständlich lateinische Redewendungen einflechten. Auch die blieben haften: „mater studiorum repetitio est“ war eine davon.

Kurt Niederwimmer war ein ausgesprochen profilierter Theologe, der als solcher philosophisch hoch gebildet war – er hatte bei Erich Heintel studiert. Dies prägte ihn auch als Theologen: Die Philosophie hilft der Theologie ihre Themen methodisch reflektiert zu entfalten. Von daher rührt auch seine ins Auge stechende Selbständigkeit und Eigenständigkeit als Wissenschaftler. Wissenschaftlichen Moden war er gänzlich abhold, auf Trends ist er nie aufgesprungen. Er stand hier nie in Versuchung. Er dachte selbst. Mit großer Selbstsicherheit hat er Erkenntnisse und Überzeugungen, die er gewonnen hatte, vertreten. Kritik daran schien an ihm abzugleiten oder er hat sie mit souveräner innerer Gelassenheit und Gleichmut ertragen. Dieser Selbständigkeit entsprach es, dass seine Forschungsergebnisse und seine wissenschaftlichen Initiativen zunächst manchmal quer zum Wissenschaftsbetrieb standen. Dafür stellten sie aber neue Ansätze dar, die später Anerkennung fanden. Das gilt schon für sein Jesusbuch von 1968, ein bemerkenswert früher Versuch der tiefenpsychologischen Interpretation des Neuen Testaments, wo Niederwimmer Erkenntnisse der Psychologie in die historisch-kritische Methode integrierte. Publikationen mit psychologischen Interpretationen des Neuen Testaments sind später recht zahlreich erschienen, sie haben aber nicht immer sein methodisch-hermeneutisches Niveau erreicht.

Das Forschungsfeld, wo er wirkungsgeschichtlich wohl seine tiefsten Spuren hinterlassen hat, ist die Zeit des sog. Frühkatholizismus, sind die Schriften der

frühpatristischen Zeit des 2. Jahrhunderts. Hier hat er für die Forschung wesentliche Impulse gesetzt. Bereits mit seiner Dissertation über Ignatius von Antiochien hat er in dem Themenfeld gearbeitet. Die Beschäftigung mit diesen Schriften war damals für einen Neutestamentler noch ungewöhnlich. Es ist nicht zuletzt sein Verdienst, dass dieses Forschungsgebiet heute einen wichtigen Teil der neutestamentlichen Wissenschaft darstellt. Sein 1989 erschienener Kommentar zur Didache hat für diesen Forschungszweig Maßstäbe gesetzt. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit diesen Schriften der frühkatholischen Zeit hat ihn auch theologisch tief geprägt. Seit seiner Dissertation war Kurt Niederwimmer der Überzeugung, dass zwischen dem Neuen Testament und der frühen Kirche kein Bruch festzustellen ist, sondern stattdessen eine sinnvolle, kontinuierliche Entwicklung angenommen werden muss. Trotz aller Abwege in der Geschichte des Christentums sei diese Entwicklung immer weiter vorangeschritten. Die Kirche habe das ihr in ihren Anfängen anvertraute Erbe für immer zu bewahren und zu entfalten. Liberale neuprotestantische theologische Positionen hielt er – abgesehen von der historisch-kritischen Methode – für einen Irrweg. Manches erinnert hier an katholische Positionen aber auch an die lutherische Orthodoxie.

Die Verdienste als Wissenschaftler zu würdigen, ist aber bei Kurt Niederwimmer viel zu wenig. Er war nämlich ein großartiger Lehrer. Seine Lehrveranstaltungen waren bewundernswert klar aufgebaut und



strukturiert. Der Stoff wurde richtiggehend aufbereitet, die Problemstellungen anschaulich vor Augen geführt. Seine rhetorischen Fähigkeiten waren bemerkenswert. Viele Studierende aus Deutschland haben später an ihren Heimatfakultäten sich mit ihren Wiener Mitschriften auf das Abschlussexamen mit weitaus geringerem Zeitaufwand vorbereitet als ihre Kollegen und dabei bestens reüssiert. Es sei an dieser Stelle auch daran erinnert, dass Kurt Niederwimmer schon vor seiner akademischen Laufbahn an Wiener Mittelschulen eine bemerkenswerte Wirkung als Lehrer entfaltet hat. Auch als Student hatte man oft die Sorge, dass einem etwas entging, wenn man seine Vorlesung versäumte. Woher kam diese Wirkung? Zum einen gewiss aus einer äußerst sorgfältigen Vorbereitung. Im Nachhinein fragt man sich, wieviel er vorher wohl überlegt und nachgedacht haben muss, um angesichts der Komplexität der Themen zu einem solch klaren Aufbau und zu solch eingängigen und prägnanten Sätzen zu kommen? Das war aber nur das Eine. Die Wirkung seiner Lehre beruhte vielmehr auf seiner Fähigkeit im Vortrag das behandelte Thema in seiner existentiellen

Bedeutung *selbst* sprechen zu lassen. Jeder universitäre Wissenschaftler weiß: Man kann sich in der Lehre oft leicht in wissenschaftlichen Debatten verlieren, ja man kann sich sogar dahinter verstecken. Kurt Niederwimmer war dies trotz seiner großen Gelehrsamkeit fremd. Er thematisierte in klaren und verständlichen Worten immer den Kern. Bei ihm ging es immer um das Eigentliche. Er führte die Studierenden in die Tiefe. Er war in seiner Lehre im besten Sinn elementar. Strenge wissenschaftliche Analyse konnte unter der Hand unversehens zu einer Art Predigt werden. Manchmal war im Hörsaal Betroffenheit zu spüren. Ich persönlich werde die Vorlesungsstunden zur Bergpredigt, zu manchen Gleichnissen oder zum Gesetz bei Paulus nicht vergessen. In seinen Lehrveranstaltungen haben alle gewusst, warum sie Theologie studieren. Ein charismatischer Lehrer.

Er wird in Erinnerung bleiben, regional und international. Sowohl bei uns, die wir ihn erlebt haben, aber auch in der Fakultätsgeschichte und in seinem Fach als solchem. In Erinnerung bleiben als ein Meister der Wissenschaft, als ein Meister der Lehre und als ein Lehrer der Kirche. ■

# „Ihre Brüste sollen dich allezeit trunken machen“ (Prov 5,19).

## Zum weisheitlichen Umgang mit der Erotik (des Hohelieds?)

„Ihre Brüste sollen dich allezeit trunken machen“ – ich habe den Titel meiner Antrittsvorlesung nicht nur gewählt, um zu signalisieren, dass die alttestamentliche Wissenschaft durchaus „sexy“ sein kann. Das Zitat aus dem Proverbienbuch ist auch darum interessant, weil es auf Verbindungen zwischen der Weisheitsliteratur und dem Hohelied hinweist. In meinem Vortrag werde ich argumentieren, dass Prov 5,19 und ähnliche Sätze aus dem Proverbien- und Sirachbuch *in Reaktion auf das Hohelied* entstanden sind. Lässt sich diese These plausibel machen, hat das Konsequenzen für unser Verständnis der drei genannten Schriften. Über dieses inhaltliche Ziel hinaus geht es mir in meinem Vortrag auch darum, anhand eines Beispiels zu verdeutlichen, dass exegetische Arbeit oft eine Art Detektivarbeit ist, die sich lohnt, weil es oft kleinste Details sind, die wichtige Hinweise auf größere Zusammenhänge geben.

---

Von **Annette Schellenberg**

---

**M**it „Weisheit“ und „Weisheitsliteratur“ bezeichnet man die biblischen Bücher Proverbien (Sprüche), Hiob, Prediger (Kohélet), Sirach und Weisheit Salomos sowie ähnliche Schriften aus der Umwelt des Alten Testaments. Sie werden mit dem Sammelbegriff „Weisheit“ zusammengefasst, weil sie sich in manchem ähneln – allem voran darin, dass sie sich für die Ordnung der Welt interessieren und dabei auch für die Frage, wie man sich verhalten soll. Manchmal wird auch das Hohelied zur Weisheitsliteratur gerechnet, doch das ist eine Verlegenheitslösung, weil man nicht weiß, mit welchen anderen Büchern aus dem AT man es sonst gruppieren könnte. Das Hohelied ist nämlich so durch und durch erotisch (man lese z. B. Hld 4,9–11; 7,12–14; 8,1–4), dass es den meisten ein Rätsel ist, wie es in der Bibel gelandet ist. Klar ist, dass das Hohelied schon früh allegorisch ausgelegt wurde, nicht auf die Beziehung zwischen Mann und Frau, sondern auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch. Die kritische Bibelwissenschaft war sich lange Zeit einig, dass solche allegorischen Deutungen den ursprünglichen Sinn des Texts verfehlen. In jüngerer Zeit gibt es aber auch wieder Stimmen, die argumentieren, das Hohelied könnte tatsächlich schon von Anfang an allegorisch gemeint gewesen sein.

All das ist hier wichtig, weil es in meinem Vortrag nicht nur um den weisheitlichen Umgang mit der Erotik gehen wird, sondern im zweiten Teil dann auch um die soeben angesprochenen Fragen.

## 1. Zum weisheitlichen Umgang mit der Erotik

Doch beginnen wir mit dem weisheitlichen Umgang mit der Erotik, denn hier bewegen wir uns auf sicherem Boden. Die Evidenz ist klar: Die Weisheitsliteratur hat ein gespaltenes Verhältnis zur Erotik: Sie betont v. a. die Gefahren und spielt die Erotik sonst herunter – außer dort, wo sie sie spiritualisiert.

### 1.1 Dämonisierung der Erotik

Diejenigen, die argumentieren, das Hohelied gehöre zur Weisheitsliteratur, verweisen oft darauf, dass sich auch in (manchen) Weisheitsbüchern erotische Aussagen finden. Das ist richtig – diese erotischen Aussagen haben aber eine ganz andere Funktion als diejenigen im Hohelied. Neben solchen, in denen es um spirituelle Erotik geht, finden sich in der Weisheitsliteratur nämlich v. a. solche, in denen die Erotik sozusagen „dämonisiert“ wird, nicht wie im Hohelied als etwas Aufregendes und Betörend-Schönes im Blick ist, sondern als etwas Verbotenes und In-den-Abgrund-Führendes. Unter den biblischen Weisheitsschriften finden sich entsprechende Aussagen v. a. im Proverbien- und im Sirachbuch.

In *Prov 5* geht es um das Problem der Untreue. Der angesprochene Mann wird ermahnt, „Wasser“ aus seiner „eigenen Zisterne“ zu trinken, spricht: sich an der eigenen Frau zu erfreuen, und sich nicht auf die „fremde Frau“ einzulassen. Wer diese „fremde Frau“ ist, wird nicht gesagt, ver-

mutlich ist sie die Frau eines anderen. Erotisch ist in diesem Abschnitt zunächst V.5, wo beschrieben wird, wie Honig von den Lippen der fremden Frau träufelt, und dann V.19–20, mit der Aufforderung, die meinem Vortrag den Titel gegeben hat. Hier wird zwar positiv zum Genuss der Erotik aufgerufen, der Punkt ist aber, dass man sich an den Brüsten der *eigenen* Frau „berauschen“ soll und nicht an denen einer Fremden.

Eine ähnliche Passage findet sich in *Prov 7*. Hier ist klar, dass die fremde Frau verheiratet ist, denn in V.19 versichert sie dem angesprochenen Mann, ihr eigener Mann sei weit weg. Umgekehrt bleibt offen, ob der Angesprochene verheiratet ist, es geht nur darum, ihn vor der fremden Verführerin zu warnen. Um klar zu machen, wie groß die Gefahr ist, beschreibt *Prov 7* im Detail, wie sie ihn zu verführen sucht: Sie kleidet sich wie eine Hure, verlässt in der Abenddämmerung ihr Haus, lauert ihm auf, packt ihn, küsst ihn und versucht, ihn in ihr Bett zu locken, das sie mit besonderen Decken und Parfüms für das Liebesabenteuer vorbereitet hat. All das wird sehr anschaulich und insofern erotisch beschrieben. Die Erotik selbst wird dabei aber nicht gepriesen, sondern mit einer „Falle“ verglichen, die in den Abgrund führt. Um diesem Schicksal zu entgehen, wird dem Mann geraten, sich an die Weisheit zu halten.

Kommen wir zum *Sirachbuch*. Es enthält zahlreiche, Bemerkungen zu Gefahren, die mit Erotik und Sexualität zusammenhängen. Meist geht es dabei um Erotik, die den angesprochenen Mann selbst involviert.

Als Beispiele wähle ich einige Verse aus *Sir 26*, einem langen Abschnitt über gute und schlechte Frauen. Das Hauptinteresse Ben Siras liegt darauf, dem angesprochenen Mann klar zu machen, dass er seine Ehefrau klug auswählen soll, weil es neben guten Frauen auch schlechte Frauen gibt. Zu letzteren zählt er die lüsterne und schamlose Frau. Er meint, ihre Schamlosigkeit sei am Äußeren zu erkennen, nämlich an ihrem Blick und ihren Wimpern. Ihr Hauptproblem ist aber natürlich ihre Untreue. Diese beschreibt Ben Sira in V.12 in drei Bildern. Als erstes vergleicht er sie mit einem durstigen Wanderer, der den Mund auftut und vom erstbesten Wasser trinkt. Er benutzt dabei die seit der Antike bis heute verbreitete metaphorische Umschreibung von Sex als Essen und Trinken. Durch die Rede vom „Aufnutzen“ des „Mundes“ betont er dabei den sexuellen Aspekt, durch den Verweis auf den Wanderer das Herumtreiben. Unkonventioneller und drastischer sind die beiden anderen Bilder, dass die Frau sich „vor jedem Pfahl“ niederlässt und „den Köcher vor dem Pfeil“ öffnet – ich erspare mir Erklärungen, die Bilder sind selbstredend.

Neben mit Erotik zusammenhängenden Gefahren, die den Angesprochenen direkt involvieren, benennt Ben Sira auch solche, die dessen Kinder betreffen. Besorgt ist er v. a. um die Töchter. Ausführlich spricht er in *Sir 42,9–12* über die Sorgen von Vätern um ihre Töchter, und benennt dabei ausschließlich Gefahren, die mit Partnerschaft und Sexualität zusammen hängen.

## 1.2. Domestizierung der Erotik

Dass das Proverbien- und das Sirachbuch Gefahren benennen, die mit Erotik und Sexualität zu tun haben, heißt natürlich noch lange nicht, dass die Weisheit Erotik grundsätzlich ablehnt. Auch dass sich in diesen Warnungen ein traditionelles Weltbild abzeichnet, in dem vor- und außer-eheliche Beziehungen tabu sind, schließt nicht aus, dass Erotik in diesem Weltbild in als legitim gewerteten Beziehungen ihren Platz haben kann. Das ist in der Tat der Fall, wie die erotischen Beschreibungen des Verhältnisses zwischen Weisem und Weisheit zeigen (dazu gleich).

Dort aber, wo es um das Verhältnis von Mann und Frau geht, fällt auf, dass den zahlreichen und detaillierten Warnungen vor verführerischen Frauen und verführten Töchtern in der Weisheitsliteratur nur sehr wenig *Positives* zur Erotik gegenüber steht. *Prov 30,18–19* listet zwar den „Weg des jungen Mannes bei der jungen Frau“ als etwas, über das man staunen kann, diesem Staunen wird aber kaum je Ausdruck verliehen. Die positivste Aussage ist die oben schon besprochene Stelle *Prov 5,18–19*, bei der es aber (wie bereits erwähnt) in erster Linie um die Alternative eigene Frau/fremde Frau geht. Manche Weisheitsbücher enthalten positive Aussagen zur Schönheit von Frauen (z. B. *Sir 26,17–18*) Und das Koheletbuch ruft zum Lebensgenuss mit einer geliebten Frau auf (vgl. *Koh 9,9*). Inwiefern dieser Genuss erotischer Art ist, wird aber nicht gesagt.

Diese vereinzelt Aussagen zeigen, dass auch die Verfasser von Weisheits-

schriften positive Erfahrungen mit dem Erotischen gemacht haben. Zumindest in ihren Schriften ist es für sie aber kein wichtiges Thema. Wo sie über das Mann-Frau-Verhältnis sprechen, betonen sie anderes: neben der Frage von Treue/Untreue v. a. die Wichtigkeit von Harmonie in der Beziehung (z. B. *Prov 19,13*) und die Vorzüge einer verständigen und tüchtigen Frau (z. B. *Prov 31,10–31*). Wichtig ist weiter auch die Frage von Nachkommen (z. B. *Sir 26,20–21*). Mit all dem wird die Erotik sozusagen „domestiziert“ – auf die Ehe beschränkt und dabei hinter harmlosere Themen zurückgestellt und aufs Zweckdienliche reduziert.

## 1.3 Spiritualisierung der Erotik

Die Verfasser der Weisheitsbücher scheinen realisiert oder zumindest gespürt zu haben, dass sich die Erotik nicht so einfach verdrängen lässt. Auf jeden Fall fällt auf, dass die Erotik in *Prov 1–9* und *Sirach* doch auch im Positiven eine Rolle spielt – allerdings nicht in Bezug auf reale Frauen, sondern in Bezug auf die Weisheit. Damit wird das intellektuelle Streben zwar versinnlicht, die Erotik selbst aber entkörperlicht, da spiritualisiert.

Vorab sei erklärt, dass es in der Weisheitsliteratur wesentlich auch um das Erlangen von Weisheit geht, und diese Weisheit dabei in manchen Schriften personifiziert wird, und zwar als Frau. So wird etwa im Proverbienbuch beschrieben, wie die Frau Weisheit auf öffentlichen Plätzen steht und die Vorbeigehenden auffordert, bei ihr einzukehren (vgl. *Prov 1, 8, 9*).

Interessant für unser Thema ist dabei, dass manche Aussagen über die Weisheit erotisch aufgeladen sind. Im Proverbiensbuch bleiben die entsprechenden Anspielungen noch relativ verhalten. Mancherorts ist vom „lieben“ und vom „umarmen“ der Weisheit die Rede (z. B. Prov 4,6.8). Weiter fällt auf, dass mehrfach die Frau Weisheit der verführerischen fremden Frau gegenüber gestellt ist (z. B. Prov 5,1.3). Vor dem Hintergrund überlegen sich manche vielleicht zweimal, wie es zu verstehen ist, dass die Frau Weisheit den Weisheitssuchenden zum Essen und Trinken einlädt (vgl. Prov 9,5).

Eindeutiger erotisch sind manche Aussagen zur Weisheit im Sirachbuch. So bleibt es in *Sir 4* nicht dabei, dass in Bezug auf sie von „lieben“ gesprochen wird (vgl. V.14), darüber hinaus wird auch gesagt, dass derjenige, der auf sie hört, in ihren „innersten Kammern“ wohnen darf (vgl. V.15) und ihre „Geheimnisse“ „enthüllt“ bekommt (vgl. V.18) – Aussagen, die man je nach Phantasie auch sexuell verstehen kann.

Den erotischen Höhepunkt im Sirachbuch bildet der Schlussabschnitt *Sir 51,13–30*. In ihm beschreibt ein Weisheitssuchender sein brennendes Verlangen nach der Weisheit, und betont dabei v. a. den Eros. Bei manchen Aussagen ist die erotische Dimension offenkundig, etwa in V.14, wo der Weisheitssuchende die Schönheit der Weisheit rühmt, oder in V.19, wo er davon spricht, für sie „entbrannt“ zu sein. Andere Aussagen sind eindeutig zweideutig. So drängen sich sexuelle Assoziationen in V.20 gerade

auf, wenn der Weisheitssuchende davon spricht, seine „Hand“ habe „ihre Tore“ geöffnet. Bei nochmals anderen Aussagen streiten sich die Exegeten und Exegetinnen, ob sie solche erotisch-sexuellen Beiklänge haben. So ist nach manchen das Wort „Fuß“ in V.15 ein Codewort für „Penis“ und die Formulierung „auf ihrer Höhe“ in V.20 nach anderen eine Anspielung auf ihren Orgasmus. Bei manchen dieser Vorschläge geht den Exegeten wohl die Fantasie durch. Aber auch wenn man nicht allen von ihnen folgt, bleibt es dabei, dass Sir 51 das Verhältnis des Weisen zur Weisheit als ein erotisches Liebesverhältnis beschreibt.

## 2. Zum Zusammenhang mit dem Hohelied

Was hat all das mit dem Hohelied zu tun? Meines Erachtens mehr als in der Regel gesagt wird. Vieles nämlich deutet darauf hin, dass die erotischen Passagen in Prov 1–9 und im Sirachbuch *in Reaktion auf das Hohelied* entstanden sind. Beweisen im engen Sinn lässt sich diese These nicht, wohl aber gibt es zahlreiche Indizien, die in diese Richtung weisen.

### 2.1 Intertextuelle Bezüge, die nicht zufällig sind

Zentral sind zunächst die vielen intertextuellen Bezüge, die Prov 1–9 und Sirach mit dem Hohelied verbinden. Die meisten von ihnen finden sich in Beschreibungen von Frauen, nämlich in Aussagen zur

Frau im Hohelied und zur fremden Frau und der Frau Weisheit in den Weisheitsbüchern.

Bei intertextuellen Bezügen muss man sich stets fragen, ob sie tatsächlich die Kenntnis der einen Schrift durch die andere voraussetzen oder vielleicht auch einfach zufällig sind. Im Fall des Hohelieds und der zwei Weisheitsschriften macht der Gesamtbefund die Erklärung mit dem Zufall sehr unwahrscheinlich.

Wohl lässt sich bei vielen Bezügen je für sich genommen nicht entscheiden, ob sie wirklich die bewusste Kenntnis einer Schrift durch die andere voraussetzen. Insbesondere solche Bezüge, die nicht spezifisch sind, könnten gut auch zufällig sein. Als Beispiel nenne ich nochmals Sir 51,20. Dass der Weisheitssuchende hier sagt, seine „Hand“ habe die „Tore“ der Weisheit geöffnet, ist kein Beweis, dass er das Hohelied gekannt hat, auch wenn sich in Hld 5,4 eine sehr ähnliche Wendung findet. Da aber nicht erst Donald Trump und Konsorten einen Zusammenhang von „Hand“ und „Penis“ herstellten, sondern ähnlich bereits die Menschen in der Antike, könnten die Verfasser der beiden Schriften auch je unabhängig voneinander auf ihre doppeldeutigen Formulierungen gekommen sein. Diese Erklärung mit dem Zufall verliert dann allerdings bereits ein wenig an Wahrscheinlichkeit, wenn man beachtet, dass sowohl in Sir 51 als auch in Hld 5 in unmittelbarer Nähe zur Aussage über die „Hand“ eine weitere steht, in der mit identischen hebräischen Wörtern die körperliche Erregung beschrieben wird, mit der der Mann bzw.

die Frau auf das Zusammentreffen mit dem Geliebten reagiert (vgl. Hld 5,4; Sir 51,21). Auch das könnte natürlich noch ein Zufall sein.

Irgendwann aber kommt der Punkt, wo die Erklärung mit Zufällen nicht mehr überzeugt. Im Fall der Berührungen zwischen dem Hohelied und den beiden Weisheitsbüchern ist das m. E. der Fall – nicht nur, weil diese Berührungen so zahlreich sind, sondern v. a. auch, weil sie häufig in Clustern auftreten und manche von ihnen sehr spezifisch sind.

An sich würde ich Ihnen diese Berührungen jetzt gerne alle im Detail vorführen, aus Zeitgründen muss ich mich aber auf zwei Beispiele beschränken.

Als erstes wähle ich nochmals *Prov 5*. Dieses Kapitel ist nämlich nicht nur insofern mit dem Hohelied verbunden, als es wie in diesem um Sexualität und Erotik geht, darüber hinaus bestehen zahlreiche enge Parallelen in den Details. Es beginnt in V.3 mit dem Satz „Denn Honigseim träufelt von den Lippen der fremden Frau“. Die mit „Honigseim träufelt von den Lippen“ übersetzte Wendung findet sich im AT sonst nämlich nur noch ein einziges Mal: in Hld 4,11, in einer Beschreibung über die Frau.

Spezifische Bezüge zum Hohelied finden sich auch in V.15–20. Der Autor verwendet in diesen Versen die Metapher von Trinken für Sex, die auch im Hohelied begegnet. Da sie allgemein bekannt ist, ist sie an sich noch wenig aussagekräftig. In V.15–16 fällt allerdings auf, dass neben „Wasser“ drei weitere Wasser- bzw. Brunnen-Wörter gebraucht sind, die exakt

gleich auch in Hld 4,12.15 vorkommen. Weiter ist beachtenswert, dass es dabei wie in Hld 4,12 nicht nur um Sexualität geht, sondern auch um Exklusivität – metaphorisch gesprochen, dass nur *ein* Mann Zugang zu diesem Wasser hat.

Frappant sind die Gemeinsamkeiten zum Hohelied sodann in V.19 – dem Vers, dem ich den Titel meines Vortrags entnommen habe. In ihm erinnert bereits die Bezeichnung der Frau als „liebliches Reh“ und „anmutige Gämse“ ans Hohelied, denn auch in diesem finden sich solche Tiervergleiche (z. B. Hld 2,7.9.17; 3,5; 4,5; 7,4). Und der Ausruf „Ihre Brüste sollen dich allezeit trinken machen, an ihrer Liebe sollst du dich immer berauschen“ erinnert an Hld 5,1 mit dem Ausruf „trinkt und seid trunken von Liebe“. Im Hebräischen sind dabei allerdings sowohl für „Liebe“ als auch für „trunken sein“ andere Wörter gebraucht. Dabei ist der Unterschied beim Wort „Liebe“ höchst interessant: In Hld 5,1 wird dafür nämlich das Wort *dōdīm* gebraucht, in Prov 5,19 aber das Wort *ahavāh*. Letzteres ist allgemeiner und damit harmloser als das Wort *dōdīm*, das stark sexuell konnotiert ist und im AT hauptsächlich im Hld gebraucht ist. Der Verfasser von Prov 1–9 braucht *dōdīm* in 7,18, einem weiteren Vers, der mit Prov 5,19 und Hld 5,1 verwandt ist. Dort, wo es die fremde Frau ist, die zum Liebesgenuss aufruft, passt für ihn das sexuell konnotierte Wort. Hier aber, wo es um den Liebesgenuss zwischen Eheleuten geht, empfindet er *ahavāh* als angemessener. Diejenigen von Ihnen, die

Hebräisch können, ahnen wohl bereits, dass alles noch etwas komplizierter ist, da sich das mit „ihre Brüste“ übersetzte Wort unvokalisiert auch von *dōdīm* ableiten lässt. Doch das führt im Rahmen dieses Vortrags zu weit. So oder so scheint es mir eindeutig, dass die vielen Berührungen zwischen Prov 5 und dem Hohelied nicht alle zufällig sein können. Und das gilt umso mehr, als sich neben Prov 5 ähnlich auch in Prov 6 und Prov 7 enge Bezüge zum Hohelied finden.

Kommen wir zum zweiten Beispiel. Ich wähle dazu *Sir 24*, ein für das Sirachbuch zentrales Kapitel, in dem es um die Frau Weisheit geht. Diese beschreibt zunächst in Ich-Rede, wie sie bei der Schöpfung dabei war und sich auf Befehl Gottes in Jerusalem niederließ, und wird dann ab V.23 in 3. Person beschrieben und dabei mit der Tora identifiziert. Die meisten Berührungen mit dem Hohelied finden sich V.13–22. Hier nämlich vergleicht sich die Frau Weisheit mit unterschiedlichen Bäumen, spricht von ihren Wohlgerüchen und Früchten sowie davon, dass man sie essen und trinken kann – und zu all dem finden sich Parallelen im Hohelied. So allgemein zusammengefasst könnte man diese als unspezifisch und zufällig abtun. Sobald man aber auf die Details achtet, geht das nicht mehr so einfach.

So ist als erstes beachtenswert, dass sich die Weisheit nicht nur mit einer Zeder und anderen Bäumen vergleicht, die im AT häufig in symbolischen Aussagen vorkommen, sondern in V.14 auch mit einer Palme. Neben Ps 92 ist es im AT sonst nämlich nur noch das Hohelied, in



dem Menschen mit Palmen verglichen werden – konkret die Frau in Hld 7,8–9, in einer der sexuell explizitesten Aussagen des Hohelieds, und indirekt weiter auch in der Anspielung von Hld 6,11. Die Vermutung, dass dieser Zusammenhang nicht zufällig ist, wird weiter dadurch erhärtet, dass die Palme in Sir 24,14 als „Palme von En-Gedi“ spezifiziert ist, denn nach Hld 1,14 finden der Mann und die Frau des Hohelieds in En-Gedi zusammen.

Beachtenswert ist weiter die Aufzählung von Wohlgerüchen in V.15, denn Zimt, Gewürzrohr und Myrrhe sind auch aus dem Hohelied bekannt, und zwar wie in Sir 24 als Zeichen der Erotik einer Frau. Dieser letzte Satz ist wichtig, weil alle in Sir 24 aufgezählten Wohlgerüche auch in Ex 30 genannt sind, in Anweisungen zum Salböl und Räucherwerk, die im Heiligtum gebraucht werden. Dieser Bezug, der die Weisheit mit dem Kult verbindet, ist sicherlich gewollt, dennoch ist auch der Bezug zum Hohelied kaum zufällig. Darauf deutet v. a. die große Nähe von Sir 24 zu Hld 4,12–5,1, einem Abschnitt, in dem die Frau als Garten mit wohlriechenden Pflanzen und Früchten beschrieben wird, und der in dem vorher schon erwähnten Ausruf „esst, ihr Freunde, trinkt und seid trunken vor Liebe“ mündet. Mit ihm hat Sir 24 nicht nur die Nennung verschiedener Wohlgerüche gemeinsam, sondern darüber hinaus, dass deren Aufzählung im Kontext der Schilderung einer Frau als (Baum-) Garten erfolgt, dass die Frau neben einem Garten auch mit Wasser verglichen wird, dass metaphorisch von Essen und Trinken

die Rede ist und dabei konkret nicht nur von Früchten, sondern auch von Honig. Diese Bündelung von Gemeinsamkeiten macht es schwer, noch an einen Zufall zu glauben. Sehr viel wahrscheinlicher ist die Annahme, dass die Bezüge zwischen den beiden Passagen *gewollt* sind. Und das gilt umso mehr, als es im Sirachbuch noch einige weitere Passagen gibt, in denen sich ähnlich enge Bezüge zum Hohelied finden.

## 2.2 Die Verfasser von Prov 1–9 und des Sirachbuchs reagieren auf das Hohelied

Es bleibt die Frage, wie die bewusst gesetzten Bezüge zustande gekommen sind: Hat der Verfasser des Hohelieds Prov 1–9 und Sirach gekannt und auf sie angespielt? Oder gehen die Bezüge umgekehrt auf die Verfasser der Weisheitsschriften zurück, die auf das Hohelied reagieren? Oder ist mit einem noch komplizierteren Szenario zu rechnen?

Die Fragen wären bedeutend einfacher zu beantworten, wenn wir wüssten, in welcher Reihenfolge die Schriften entstanden sind. Leider aber sind die Datierungen von biblischen Schriften meist nicht eindeutig. Im Fall der uns interessierenden Bücher ist nur klar, dass Sirach im 2. Jh. v. Chr. entstanden ist und Prov 1–9 früher. Viele datieren Prov 1–9 ins 4. oder 3. vorchristliche Jh. und das Hohelied ins 3. – also mehr oder weniger zeitgleich. Aber keine dieser Datierungen ist sicher, und insbesondere beim Hohelied wäre es auch gut möglich, dass es eine längere Entste-

hungsgeschichte gehabt hat. All das hilft uns daher nicht wirklich weiter.

Dennoch ist es m. E. recht eindeutig, dass nicht das Hohelied auf Prov 1–9 und Sirach reagiert, sondern die beiden Weisheitsschriften auf das Hohelied. Ich gehe im Folgenden nicht weiter auf die Möglichkeit komplizierterer Erklärungen ein, etwa, dass die Verfasser der Weisheitsschriften nicht das Hohelied selbst gekannt haben, sondern eine Vorstufe von ihm. Das ist nicht auszuschließen, erklärt den Befund aber nicht besser. Da sich die Wahrscheinlichkeit einer Theorie verringert, je komplizierter sie ist, ist dem nach Ockham benannten Sparsamkeitsprinzip folgend die einfachere Erklärung vorzuziehen.

Dass in unserem Fall von den beiden möglichen einfachen Erklärungen diejenige die wahrscheinlichere ist, wonach die Verfasser der Weisheitsschriften das Hohelied kannten, legt zunächst der Gesamtcharakter der drei Schriften nahe. Wie ich im ersten Teil meines Vortrags dargelegt habe, zeigt sich in Prov 1–9 und im Sirachbuch ein zwispältiges Verhältnis zur Erotik, wird diese nicht nur „domestiziert“, sondern auch „dämonisiert“ und „spiritualisiert“ – allem voran in den Passagen zur fremden Frau und zur Frau Weisheit. Dieses unabhängig von unserer Frage gewonnene Bild passt bestens zur These, dass die Berührungen zwischen Prov 1–9 und Sirach und dem Hohelied auf die Verfasser der Weisheitsschriften zurückgehen, denn diese Berührungen finden sich ja v. a. in Schilderungen der Frauen. Stimmt meine These, dann haben

die Verfasser von Prov 1–9 und Sirach also sowohl die fremde Frau als auch die Frau Weisheit nach dem Vorbild der Frau im Hohelied gezeichnet – und demnach nicht nur die Erotik, sondern sehr spezifisch auch die Protagonistin des Hohelieds „dämonisiert“ und „spiritualisiert“.

An sich wäre auch das umgekehrte Szenario denkbar, wonach der Verfasser des Hohelieds die Weisheitsschriften kannte und bei der Darstellung seiner Protagonistin auf die Darstellungen der anrühenden fremden Frau und der göttlichen Weisheit zurückgriff. Er hätte sie dann als eine Art Heilige-und-Hure gezeichnet. Dass das seine Intention war, lässt sich im Hohelied sonst aber nicht erkennen, denn die Frau ist hier für den Mann zwar sehr aufregend, letztlich aber ganz normal.

Neben dem Gesamtcharakter des Hohelieds und der beiden Weisheitsbücher zeigt ein Vergleich mit ähnlichen Texten, dass es sehr viel wahrscheinlicher ist, dass es die Verfasser der beiden Weisheitsbücher waren, die auf das Hohelied reagierten und nicht umgekehrt. Das Hohelied nämlich steht in einer uralten Tradition altorientalischer Liebeslyrik, und in dieser werden die Frauen oft sehr ähnlich gezeichnet wie die Frau im Hohelied – das Proverbien- und Sirachbuch brauchte es dazu offenkundig nicht. Prov 1–9 und Sirach hingegen sind m. W. die ältesten Weisheitsschriften, die sich derart intensiv mit der Erotik beschäftigen. Die Vermutung legt sich nahe, dass dabei das Hohelied eine wesentliche Rolle gespielt hat.

## 2.3 Konsequenzen für unser Verständnis

Und das bringt mich zum Schluss meines Vortrags, wo ich noch kurz zusammenfassen möchte, inwiefern meine These für unser Verständnis der beiden Weisheitsschriften und des Hohelieds relevant ist. Bei Prov 1–9 und Sirach betrifft das lediglich die Passagen zur Erotik. Nach all dem bisher Gesagten scheint es mir wahrscheinlich, dass die Verfasser der beiden Weisheitsschriften nicht nur auf das Hohelied zurückgriffen, um ihre Sicht der Dinge darzulegen, sondern dass es vielmehr das Hohelied war, das ihre vertiefte Beschäftigung mit der Erotik überhaupt erst anstieß. Es ist gut vorstellbar, dass sich die Verfasser von Prov 1–9 und des Sirachbuchs zu einer Reaktion veranlasst gefühlt haben, weil das Hohelied so schnell an Popularität gewann. Immerhin enthält bereits die Bibliothek der religiösen Gemeinschaft von Qumran Kopien des Hohelieds und wurde dieses später dann kanonisch.

Demnach konnten die beiden Weisheitslehrer das Hohelied nicht mehr ignorieren, sondern fühlten sich genötigt, die in ihm dargelegte Sicht von Erotik und Sexualität zu korrigieren. Wie es im AT üblich ist, taten sie dies nicht explizit, sondern durch implizite Bezugsnahmen. In dem sie sowohl die fremde Frau als auch die Frau Weisheit nach dem Vorbild der Frau im Hohelied zeichneten, machten sie klar, dass es derart berauschende

Erotik, wie sie im Hohelied beschrieben wird, nur in spiritueller Form geben darf.

Die Verfasser von Prov 1–9 und Sirach waren nur bedingt erfolgreich. Trotz ihrer Kritik wurde das Hohelied kanonisch. Es wurde dann allerdings relativ bald nur noch in allegorischer Form gelesen – und zwar nicht auf das Verhältnis von Weisem und Weisheit, wie im Proverbien- und Sirachbuch angedeutet, sondern auf das Verhältnis Israel-Gott. Die beiden Weisheitslehrer haben das Hohelied offenbar noch *nicht* so verstanden, denn sonst hätte es für sie ja keinen Grund zur Kritik gegeben und machten ihre impliziten Bezugsnahmen keinen Sinn. Das ist ein wichtiger Hinweis in der Diskussion darüber, ab wann das Hohelied allegorisch verstanden wurde. Ironischerweise tragen so die beiden Weisheitslehrer gerade durch ihre Kritik an der im Hohelied propagierten Sicht von Erotik dazu bei, dass diese Sicht nicht vorschnell weg-allegorisiert werden kann, denn ihre Kritik zeigt, dass das allegorische Verständnis sekundär ist. Damit ist die Legitimität allegorischer Interpretationen nicht grundsätzlich in Abrede gestellt, denn neben Autoren und Autorinnen haben bei der Interpretation von Texten ja auch Rezipientinnen und Rezipienten ein Wort mitzureden. Dennoch gebieten es die historische Redlichkeit und der Respekt einem Text gegenüber, dass man die ursprüngliche Intention nie ganz aus den Augen verliert. Und das ist im Fall des Hohelieds ein uneingeschränktes Ja zur Erotik, und zwar im durch und durch verkörperlichten Sinn. ■

## Zusammenfassung

---

Die alttestamentliche Weisheitsliteratur hat ein gespaltenes Verhältnis zur Erotik: Sie betont v. a. die Gefahren und spielt die Erotik sonst herunter – außer dort, wo sie sie spiritualisiert. Die entsprechenden Passagen zeigen häufig große Ähnlichkeiten zum Hohelied. Insbesondere die negative Gestalt der fremden Frau und die positive Gestalt der Frau Weisheit sind häufig ähnlich gezeichnet wie die Frau im Hohelied. Diese Ähnlichkeiten sind kaum zufällig, sondern deuten eher darauf hin, dass die Verfasser des Proverbien- und des Sirachbuchs das Hohelied gekannt haben und die in ihm dargelegte Sicht der Erotik in ihren Büchern „korrigieren“ wollten. Indirekt bestätigen sie damit, dass das Hohelied zunächst „wörtlich“ und nicht allegorisch verstanden war.

# Können Christen einen Dialog führen?

## Zur Streitkultur des spätantiken Christentums

---

Von **Uta Heil**

---

**K**önnen Christen einen Dialog führen? Diese Frage erscheint auf den ersten Blick überraschend oder sogar merkwürdig. Warum sollten Christen das nicht tun können? Sie sind ja nicht stumm: Der Rede fähig, können sie sich ihres Verstandes bedienen und auf Fragen sicher auch eine Antwort geben.

Zwei Aspekte sind es jedoch, die diese Frage stellen lassen. Der eine stammt aus der Forschungsgeschichte und betrifft eine alte und in den letzten Jahren wieder neu entfachte Debatte über die Dialogfähigkeit der Christen in der Spätantike. Der andere Aspekt ist die gegenwärtig erhobene Forderung nach einem Dialog der Religionen und Konfessionen. Da lohnt

es sich erst recht, einen Blick auf die Anfänge des Christentums zu werfen.

Ist also Dialogfähigkeit eine neue, fremde und nicht einlösbare Anforderung an das Christentum? Hat es in der Geschichte des Christentums jemals eine Kultur des Dialogs gegeben?

**Der Philologe Rudolf Hirzel sagte:  
Nein!**

Schon der klassische Philologe Rudolf Hirzel<sup>1</sup>, der im Jahr 1895 das äußerst umfangreiche und noch heute herangezogene

---

1 Rudolf Hirzel, Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch, 2 Teile, Leipzig 1895.

Standardwerk zur Geschichte des literarischen Dialogs von den Anfängen bis zur Gegenwart publizierte, entwarf eine Geschichte des Verfalls einer Dialogkultur. Nach dem Höhepunkt bei Platon habe dieser Verfall bereits mit Aristoteles eingesetzt und sei danach nur gelegentlich, etwa durch Cicero, aufgehalten worden.

Für Hirzel gehört der Dialog zur Philosophie: Er ist sozusagen der „Sohn der Philosophie“ (Band I, S. 11), da er eine Erörterung in Gesprächsform sei (I 7) und fragend nach Antworten suche. Sobald sich aber ein Dogmatismus ausbreite und es nur darum gehe, eine fixierte Lehre zu vermitteln, sterbe der Dialog: „Die dialogische Form, die bei ihrem ersten Hervortreten in der Geschichte der Kritik der Meinungen und der Befreiung des Geistes gedient hatte, war in den Katechismen das Gefäß des rohesten Dogmatismus geworden.“ (II 365)

Das Christentum ist nun keine Philosophie, sondern eine Religion: „Während die Wahrheiten der Religion aus einer Offenbarung geschöpft sind, werden die der Philosophie durch eine bestimmte Methode gewonnen“ (II 367); überdies beruhe Religion auf Gefühlen – hier ist Hirzel ganz dem theologischen Entwurf Schleiermachers<sup>2</sup> verbunden. Nur wenn das Christentum selbst eine Philosophie ausbilde, sei es auch in der Lage, einen Dialog zu erschaffen (II 368), wie man es bei Justin († 165 n. Chr.) oder auch dem frühen Augustinus (354–430) erleben könne. Aber: „Je mehr das Christentum

sich seiner [gemeint ist Augustinus] Seele bemächtigte, desto mehr unterdrückte es darin jeden Überrest der Vergangenheit. Insbesondere richtete sich dieser Fanatismus gegen die philosophisch-dialogischen Schriften“, die ihm jetzt als abgeschmackt erschienen und niemandem Nutzen brächten. Augustinus fordere, „die Vernunft ... unter die Autorität Christi und die Offenbarung [zu beugen]. Damit war der freien Bewegung des Dialogs das Todesurteil gesprochen.“ (II 379) „Wiederum versank der Dialog in einen Schummer“ in einer Zeit, „in der die Geister unter dem Druck einer Hierarchie nur noch an der Befestigung des gewonnenen Dogmas und dessen systematischer Ausgestaltung arbeiteten.“ (II 380) – Soweit ein paar Worte aus dem vernichtenden Urteil von Hirzel über christliche Dialogkultur im Originalton.

### **Platonische Dialoge als Maßstab bei Hirzel**

Bei aller Gelehrsamkeit ist Hirzel damit ein Kind des 19. Jahrhunderts. Er wagte es, große Linien zu ziehen, und sparte nicht mit Werturteilen. Eine moderne „political correctness“ war ihm fremd. Methodisch basiert sein Urteilen darauf, dass er einen Dialog anhand eines Prototyps definiert, nämlich einer Auswahl von platonischen Dialogen, so dass anders gestaltete Dialoge nur noch als defizitär erscheinen können.

Damit wird er natürlich der Vielfalt der überlieferten Dialoge nicht gerecht. Weshalb kamen dann andere Autoren darauf, ihre Texte ebenfalls als Dialog zu

2 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834).

gestalten, wenn eigentlich nur ein Text wie Platons „Gorgias“ das Recht dazu habe? Es ist doch fraglich, ob die implizite Unterstellung, ein Autor habe mit seiner Gattungswahl einen Fehlgriff getätigt, diesen vielfältigen literarischen Phänomenen gerecht werden kann.

Das Werk von Hirzel hat stark gewirkt, auch in der Erforschung der Geschichte des Christentums.<sup>3</sup> Das hat u. a. dazu geführt, dass es jahrzehntelang nur wenige Forschungsbeiträge zu christlichen Dialogen oder zu christlicher Dialogkultur überhaupt gab, sieht man von einzelnen, immer wieder behandelten berühmten Dialogen wie zum Beispiel Justins Dialog mit dem Juden Tryphon<sup>4</sup> ab.

### **Simon Goldhill: Dialoge nicht in totalitären Systemen**

Die Forschungsdebatte neu angeregt hat im Jahr 2008 eine Publikation zu diesem Thema, die noch immer an die Grundthese von Hirzel anknüpft: der Sammelband des englischen Gräzisten Simon Goldhill aus Cambridge, *The End of Dialogue in Antiquity* (Cambridge 2008).

Schon der Titel verrät die These des Herausgebers: *The End of Dialogue*. Noch zugespitzter als Hirzel formuliert Goldhill, dass es im Christentum keinen Raum für Dialog gegeben habe, eher sogar einen Widerstand dagegen (6), je mehr sich eine Orthodoxie und Hierarchie gegen Häresie durchgesetzt habe. Dann habe es nur *eine* Wahrheit gegeben und nichts mehr zu fragen oder zu hinterfragen.

Goldhill fährt starke Geschütze auf: Ein Dialog gehöre endemisch zur Demokratie wie idealerweise der athenischen Demokratie des 5. Jh.s vor Christus (1), nicht aber zu totalitären Systemen. Das zeige sich hervorragend in den ironischen und subversiven Dialogen des Sokrates, der bevorzugt normative Autoritäten herausfordere. Goldhill beruft sich auf das *Prinzip* des Dialogischen, entwickelt in der Zeit des Stalinismus von dem russischen Literaturwissenschaftler Michael Bachtin (1, 8f.), als ein subversives, antiautoritäres Potential der Sprache, sowie auf Karl Popper und Jürgen Habermas und deren Entwürfe eines herrschaftsfreien Diskurses.

Die Thesen von Goldhill sind nicht unwidersprochen geblieben. Die Marburger Gräzistin Sabine Föllinger veröffentlichte z. B. einen Band zum „Dialog in der Antike“<sup>5</sup>, und besonders die Byzantinistin Averil Cameron engagiert sich hier, so erstmals mit einem Vortrag auf der International Conference on Patristic Studies in Oxford 2011 und in einer weiteren Pu-

3 M. Hoffmann, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 96, Berlin 1966; B. R. Voss, *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur, Studia et testimonia antiqua* 9, München 1970; A. Hermann/G. Bardy, Art. Dialog, *Reallexikon für Antike und Christentum* 3, 1957, 928–955.

4 Griechische Textausgabe: *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone*, hg. v. M. Marcovich, *Patristische Texte und Studien* 47, Berlin/New York 1997; eine deutsche Übersetzung ist abrufbar unter: [www.unifr.ch/bkv/](http://www.unifr.ch/bkv/).

5 S. Föllinger (Hg.), *Der Dialog in der Antike, Beiträge zur Altertumskunde*, Berlin/Boston 2013.

blikation 2014, die auf einer Vortragsreihe in Heidelberg, ebenfalls 2011, beruht.<sup>6</sup>

Denn – so attraktiv solche klaren und provokativen Thesen wie die von Goldhill auf den ersten Blick auch sein mögen, und so gerne man mit groß angelegte Entwicklungslinien Geschichte und Gegenwart gedeutet wissen möchte, so liegt bekanntlich der Teufel im Detail.

### **„Teufel im Detail“: die Aufgabe der Kirchengeschichte**

Hier liegt meines Erachtens die Aufgabe und kritische Funktion einer wissenschaftlichen Kirchengeschichte: genau hinzuschauen, die Quellen zu studieren, anachronistischen Parallelen und Werturteilen vorzubeugen und damit natürlich selbst in den modernen wissenschaftlichen Diskurs einzutreten. Es ist Aufgabe der Kirchengeschichte, das wissenschaftliche Niveau, das zum Beispiel in der Behandlung der klassischen griechischen und römischen Literatur oder auch der allgemeinen historischen Forschung erreicht ist, auch für die Behandlung der Geschichte des Christentums einzufordern und mit eigenen Beiträgen zu unterstützen.

Nun zu dem Teufel im Detail:

Abgesehen davon, dass es offensichtlich ist, dass Goldhill den platonischen Dialog idealisiert und deswegen so wie Hirzel nur

eine Verfallsgeschichte annehmen kann, und abgesehen davon, dass natürlich nicht das Christentum das demokratische Athen oder die römische Republik abgeschafft hat, und abgesehen davon, dass das christianisierte Römische Reich der Spätantike in der Zeit nach Konstantin kein totalitärer Staat war, und abgesehen davon, dass man natürlich nicht anachronistisch zum Beispiel Augustinus vorwerfen kann, Poppers Theorie eines offenen Diskurses nicht gekannt zu haben, liegt das Hauptproblem darin, dass merkwürdigerweise erstaunlich viele christliche Dialoge aus der Spätantike überliefert sind.

### **Christen können nicht nur einen Dialog führen, sondern haben es auch in der Tat gemacht.**

Die Frage meines Vortragstitels ist also mit „Ja“ zu beantworten: Christen können nicht nur einen Dialog führen, sondern haben es auch in der Tat gemacht. Der Konstanzer Latinist Peter L. Schmidt listete in einem Aufsatz „Zur Typologie und Literarisierung des frühchristlichen lateinischen Dialogs“<sup>7</sup> von 1977 allein 43 Dialogschriften auf. Seine Liste wäre aber noch um einige Schriften zu ergänzen; Averil Cameron verweist in einer ersten Durchsicht für den byzantinischen Bereich, allerdings bis ins Hochmittelalter, auf mehr als 200 Texte. Um das Feld zu eröffnen:

6 A. Cameron, *Dialoguing in Late Antiquity*, Washington D.C. 2014; dt: *Dialog und Streitgespräch in der Spätantike*, *Spielräume der Antike* 3, Stuttgart 2014.

7 In: M. Fuhrmann (Hg.), *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident*, *Entretiens sur l'Antiquité Classique* 23, Genève 1977, 101–190 (mit Diskussion).



Es gibt tatsächlich stattgefundene Dialoge, sowohl interreligiöse zwischen Christen und Juden, Christen und Heiden, Christen und Manichäern, als auch innerchristliche zwischen verschiedenen Gruppen oder Personen. Sie konnten privat geführt werden, häufiger aber vor Publikum, hatten dann auch manchmal einen Schiedsrichter oder fanden im Rahmen von Synoden statt. Von manchen existieren Mitschriften, von manchen nur Erwähnungen.

### **Augustinus debattiert öffentlich in den Sossius-Thermen in Hippo, Nordafrika, mit dem Manichäer Fortunatus**

Ein Beispiel möchte ich hier nennen: Augustinus führte am 28. und 29. August 392 ein öffentliches Streitgespräch, eine *disputatio*, mit einem Manichäer namens Fortunatus, wovon Akten überliefert sind. Darin heißt es, dass es in den Sossius-Thermen der Stadt Hippo in Anwesenheit des Volkes stattfand und von einem *notarius*, also einem Stenographen, protokolliert wurde. Die *disputatio* war ein öffentliches Ereignis und hatte ihre besondere Brisanz darin, dass erstens Manichäismus im Römischen Reich seit Kaiser Diokletian eigentlich verboten war, und dass zweitens Augustinus bekanntlich selbst neun Jahre lang Anhänger der Manichäer gewesen war. Nun, Augustinus schafft es, Fortunatus in Widersprüche zu verwickeln, so dass dieser schließlich eingesteht, keine weiteren Argumente mehr vorbringen zu können, und sich zurückzieht. So ist es nicht verwunderlich, dass

es Augustinus war, der die Akten der Disputation veröffentlichen ließ, und nicht Fortunatus.<sup>8</sup>

Außerdem gibt es Dialoge als Literaturform; manche erwecken den Eindruck, Gesprächsprotokolle zu sein und enthalten daher eine szenische Rahmung. Ob reale Dialoge dahinterstehen, lässt sich in der Regel nicht beantworten, wenn keine weiteren Quellen zur Verfügung stehen. Manchmal ist die Stilisierung offensichtlich, wenn ein ungenannter Orthodoxer gegen einen Häretiker disputiert, oder wenn ein Autor Personen aus verschiedenen Jahrhunderten gemeinsam gegeneinander antreten lässt. Es kommt sogar dazu, dass Prosatexte sekundär dialogisiert werden.

Interessanterweise gibt es unter den pseudepigraphen Schriften ebenfalls viele Dialoge: Spätere Autoren lassen frühere Berühmtheiten zu Wort kommen und entsprechende Gegner im Gespräch widerlegen.

### **Legendarischer Disput zwischen Silvester von Rom und 12 Rabbinen inklusive Stier-Erweckung**

In den legendarischen Silvesterakten z. B., in denen u. a. auch die Heilung Kaiser Konstantins von Aussatz und seine Schenkung an die Kirche Roms erzählt wird, gibt es im Rahmen der ebenfalls dazuge-

<sup>8</sup> Lateinische Textausgabe: Augustinus, *Acta contra Fortunatum Manichaeorum*, hg.v. J. Zacha, CSEL 25/1, 83–112; eine deutsche Übersetzung: E. Rutzenhöfer, *Contra Fortunaum Disputatio*. Die Debatte mit Fortunatus, *Augustiniana* 42, 1992, 5–72.

hörenden Korrespondenz zwischen Konstantin und seiner Mutter Helena einen Bericht über eine Disputation zwischen dem römischen Bischof Silvester und zwölf Rabbinen. Das Ganze fand in Anwesenheit des Kaisers, seiner Mutter und des ganzen Hofes unter der Leitung von zwei heidnischen Schiedsrichtern statt. Geklärt werden sollte nichts weniger als die Frage, welche Religion den wahren Gottesglauben beanspruchen könne. In dieser Erzählung wird schließlich, als alle Argumente ausgetauscht waren und doch nichts entschieden war, ein Urteil herbeigeführt durch eine Demonstration göttlicher Macht, indem ein Rabbiner einen Stier durch Anrufung von Gottes Namen tötet, Bischof Silvester ihn aber ebenfalls in Gottes Namen, den Rabbinen überbietend, wieder zum Leben erweckt.<sup>9</sup>

### **Vorläufige Bilanz: Es gibt viele reale und literarische Dialoge mit und von Christen in der Spätantike**

Eine Zwischenbilanz ist also: Wir kennen mehr reale Dialoge und Disputationen, als wir davon Akten haben, kennen ferner viele als Dialog gestaltete Schriften. Darüber hinaus sind derartige Ereignisse sogar in die Literatur der christlichen Legenden und Wunderberichte eingedrungen.

### **Drei Aufgaben**

Um diesem Befund gerecht zu werden, ist es erstens notwendig, den Dialogbegriff zu erweitern und rein formal zu bestimmen und nicht inhaltlich nach einem gewählten Ideal, womit stets eine Wertung verbunden ist.

Einen Vorschlag macht Peter Schmidt, der den literarischen Dialog definiert als „Abfolge von teils längeren, teils kürzeren Stellungnahmen (Aussagen und Fragen) zu einem bestimmten Thema, die mehreren, meist aber zwei Sprechern zugeordnet sind und durch narrativ-deskriptive Partien gerahmt oder verbunden sein können.“ (104)

Etwas kürzer formuliert Föllinger ihre Definition: Ein Dialog ist „ein im Medium der Schrift gestaltetes Gespräch in direkter Rede zwischen verschiedenen Figuren.“ (2)

Zweitens sollte unser Dialogbegriff antike Definitionen berücksichtigen. Diogenes Laertios z. B. klassifiziert in seiner Philosophiegeschichte in seinem Abschnitt über Platon dessen Dialoge in acht verschiedene Formen, darunter zwei Formen eines Streitgesprächs oder kämpferischen – agonistischen – Gesprächs, wie er es nennt: beweisend, oder nachweisend (endeiktikos) und auffordernd bzw. anregend (anatreptikos).<sup>10</sup> Außerdem dürfen die Dialoge des Aristoteles nicht übergangen werden, die

<sup>9</sup> Vgl. W. Pohlkamp: Kaiser Konstantin, der heidnische und der christliche Kult in den Actus Silvestri, in: Frühmittelalterliche Studien 18, 1984, S. 357–400.

<sup>10</sup> Diogenes Laertios, Vitae et sententiae philosophorum/ Über Leben und Lehren berühmter Philosophen, hg.v. M. Marcovich, Bibliotheca Teubneriana, Stuttgart 1999, hier Buch 3,49 (S. 222 f. Marcovich).

nach Auskunft des Basilius von Cäsarea (ep. 135) besonders christlichen Autoren als Vorbild dienen.

Drittens ist es meines Erachtens notwendig, die Dialoge nicht nur als literarische Werke zu beachten, sondern auch die Informationen über tatsächlich stattgefundene Gespräche und Disputationen zu berücksichtigen. Die Dialoge als Literatur sind ja selbst in Szene gesetzte Gespräche und umgekehrt finden tatsächliche Dialoge eine literarische Verarbeitung.

Hiermit komme ich zum Untertitel meines Vortrags: zur Streitkultur des spätantiken Christentums. Ich möchte hier noch einmal mit Hirzel ansetzen: Das Christentum ist eine Religion, keine Philosophie. Aber dennoch hat es eine solche breite Dialogkultur ausgebildet.

### **Christliche Streitkultur in der Spätantike als Grundlage**

Eigentlich müsste man daher konstatieren, dass es erstaunlich ist, dass sich überhaupt so etwas entwickelt hat. Wohl zeigt sich hier der Einfluss der Philosophie, aber dennoch entsteht etwas eigenes Neues, das ich „christliche Streitkultur“ nennen möchte. Diese Streitkultur ist die Grundlage für die Fülle an überlieferten literarischen Dialogen und realen Streitgesprächen. Zwei Aspekte möchte ich kurz vorstellen, die zu dieser Streitkultur beigetragen haben oder sie bedingen.

## **1. Der Bischof als Disputator**

### **Ein Bischof muss disputieren können!**

Es gehörte, modern gesprochen, zum Qualifikationsprofil eines Bischofs, in der Lage zu sein, eine Disputation zu bestreiten.

Augustinus beispielsweise entwirft in *De doctrina christiana* sein Ideal eines christlichen Bildungsprogramms und skizziert darin auch die Aufgaben und Fähigkeiten, die ein christlicher Redner haben müsste. Er denkt hier nicht nur an die Predigt, sondern an Reden in jeder Situation, an Disputationen sowie an schriftliche Texte wie Abhandlungen und Briefe (IV 18). Ein Bischof muss also in der Lage sein, sowohl einfache als auch komplizierte Sachverhalte in Disputationen erörtern zu können:

*IV 9 „In Büchern aber; ... desgleichen in Unterredungen (conlocutionibus) mit einigen wenigen darf man die Pflicht (officium) nicht verabsäumen, auch sehr schwer verständliche Wahrheiten, die wir selbst verstehen, sogar um den Preis einer höchst mühsamen Disputation (labore disputationis) anderen zum Verständnis zu bringen. Vorausgesetzt ist dabei, dass der Zuhörer (auditorem) oder der Unterredner (conlocutorem) die nötige Lernbegierde und Fassungskraft (capacitas) hat, um das auf alle Weise Nahegelegte (intimata) auch in sich aufzunehmen. Dabei hat derjenige, der die Belehrung gibt, weniger für Beredsamkeit (eloquentia) als für Klarheit (evidentia) seiner Worte Sorge zu tragen.“ ...*

*Das gelte noch mehr für eine Rede, denn bei einer Unterredung können wenigsten auch Fragen gestellt werden.*<sup>11</sup>

Augustinus selbst war sich seiner Fähigkeiten sicher; er hat viele Disputationen geführt und Gelegenheiten dazu gesucht. Genau deswegen haben offenbar die Donatisten, eine seit Jahrzehnten in Nordafrika bestehende Sonderkirche, das Gespräch mit Augustinus gescheut und auch grundsätzlich die Notwendigkeit von Beredsamkeit (*eloquentia*) und Disputationen in Frage gestellt. Augustinus galt bei ihnen als ein zu meidender Dialektiker. Im Gegenzug verteidigt Augustinus das Disputieren und verweist nicht zuletzt sogar auf Jesus persönlich – er sei sich nicht zu schade gewesen, mit Pharisäern, Sadduzäern, auch mit seinen engsten Anhängern, ja sogar mit dem Teufel selbst Streitgespräche zu führen, egal, wie erfolgreich er sein würde.<sup>12</sup>

### **Augustinus: auch Jesus hat debattiert, sogar mit dem Teufel**

Auch Johannes Chrysostomus, einer der größten christlichen Redner der Spätantike im ausgehenden vierten Jahrhundert († 407 n.Chr.), betont „die Macht

des Wortes“ in seiner Schrift über das Priesteramt, die übrigens selbst als Dialog gestaltet ist. Jeder Bischof müsse diese „Macht des Wortes“ beherrschen. Nach der Aufzählung der vielen Streitigkeiten, in denen ein Bischof zu bestehen habe, heißt es (IV 5): „Für alle diese Schwierigkeiten ist uns aber keine andere Hilfe gegeben als allein die Hilfe des Wortes. Und wenn dem Vorsteher diese Kraft mangelt, so werden die Seelen der ihm Untergebenen — ich meine die allzu Schwachen und Vorwitzigen — um nichts besser daran sein als Schiffe, die beständig unter Stürmen zu leiden haben. Deshalb muss der Priester alles dransetzen, um die Gewalt der Rede zu erlangen.“ Ganz verkehrt sei es, auf Grund der eigenen Machtbefugnis Kritiker und Gegner zum Schweigen zu bringen; damit ziehe man sich nur den Ruf zu, anmaßend und unwissend zu sein.<sup>13</sup>

Das sind natürlich Beschreibungen eines Ideals. Nicht jeder Bischof war ein guter Redner oder Disputator. Deswegen gab es schon in damaliger Zeit Musterpredigten für weniger Begabte. Entsprechenden Zwecken dienten wohl auch so manch dialogisch gestaltete Schriften, die Argumentationshilfen bieten sollten. Diese sind sozusagen als „didaktische“ Dialoge zu verstehen.

Außerdem kann diese Streitkultur auch missbraucht werden. Es wurde durchaus alle Mittel genutzt, um den Ausgang einer Disputation für sich zu beeinflussen:

11 Lateinische Textausgabe: Augustinus, *De doctrina Christiana*, hg.v. J. Martin, CChr.SL 32, Turnhout 1962 sowie hg.v. W.M. Green, CSEL 80, Wien 1963; eine deutsche Übersetzung ist abrufbar unter: [www.unifr.ch/bkv](http://www.unifr.ch/bkv).

12 In seiner Schrift an Cresconius I 10; vgl. Augustinus, *Ad Cresconium*, hg.v. H.J. Sieben, Augustinus Opera – Werke 30, Paderborn 2014 (lateinisch-deutsche Textausgabe).

13 Johannes Chrysostomus, *Über das Priestertum*; griechische Textausgabe: *De sacerdotio*, hg.v. A.-M. Malingrey, SChr 272, Paris 1980; eine deutsche Übersetzung ist abrufbar unter: [www.unifr.ch/bkv](http://www.unifr.ch/bkv).

Klagen über nicht ausgemachte Themen, falsche Mitschriften, bestochene Richter, bestellte Zuhörer oder auch Verschleppung des Gesprächs sind überliefert. Sie bestätigen aber indirekt den Konsens über eine eigentlich bestehende Streitkultur.

### **Einsatz unfairer Mittel bei Disputationen**

Und es ist zu berücksichtigen, dass wir nur Dialoge aus der Feder der siegreichen Seite haben. Daraus ist natürlich nicht zu folgern, dass es sich immer um verabredete Gespräche handelte, bei denen das Ergebnis sowieso von vorneherein feststand, da es ja nur eine christliche Wahrheit gebe – wie Goldhill meint.

Unter den Texten von Augustinus ist zum Beispiel nur *eine* Disputation überliefert, die für ihn nicht günstig ausgegangen ist, und zwar mit dem Homöer Maximinus, der ihn in Grund und Boden redete. Nicht nur, dass sich hier beide vorwerfen, einander nicht zuzuhören, auf Argumente nicht zu reagieren, zu verleumden und nur auf Verzögerung zu setzen. Augustinus beschwert sich, dass das lange Statement des Maximinus die ganze Zeit in Beschlag genommen habe; er werde nun eine schriftliche Entgegnung nachliefern. Und als Einleitung dazu ist die Mitschrift der Disputation dann mit überliefert worden.<sup>14</sup> Dieses Beispiel, eine seltene Ausnahme, zeigt, dass die „christliche Streitkultur“ prinzipiell ergebnisoffen war.

14 Augustinus, *Collatio cum Maximino Arriatorum Episcopo*, in: Augustinus, *Antiarianische Schriften*, hg.v. H.-J. Sieben, *Augustinus Opera – Werke*, Paderborn 2008, 154–245 (lateinisch-deutsche Textausgabe).

## **2. Das Konzil als Plattform**

### **Auch auf Synoden wurde heftig debattiert!**

Ein zweiter, ganz wichtiger Aspekt, der zur christlichen Streitkultur der Spätantike gehört, war eine Erfindung des Christentums, die seit dem Ausgang des zweiten Jahrhunderts greifbar wird: die Synode, und später dann das reichsweite ökumenische Konzil. Diese Synoden bildeten ein Forum, auf dem alle Probleme – Fragen der kirchlichen Struktur, Ordnung und Disziplin sowie Fragen der theologischen Lehre – diskutiert und entschieden wurden. Es gab regionale Synoden, später auch überregionale sowie dann seit der Zeit von Kaiser Konstantin ab dem 4. Jh. auch reichsweite Synoden. Es waren die Bischöfe, die sich trafen; und die Beschlüsse wurden per Rundbrief mitgeteilt. Diese knappe Charakterisierung zeigt schon, dass Synoden natürlich mehr waren als ein Debattierklub oder Salon des modernen Bildungsbürgertums. Sie hatten auch eine juristische Bedeutung. Beschlüsse mit kirchen- und reichsrechtlicher Verbindlichkeit wurden gefasst: beispielsweise zum Termin des Osterfestes, zur Oberhoheit des Bischofs von Alexandrien über Ägypten und Libyen oder auch zu Personalfragen wie zur Absetzung und Exkommunikation eines Häretikers. Synoden waren also so etwas wie das überregionale Organ der bischöflichen Gerichtsbarkeit. Das machten sich seit Kaiser Konstantin auch die christlichen Kaiser zu Nutze, indem sie selbst Synoden einberiefen.

Leider ist aus der Zeit der Alten Kirche kein Manifest zum Konziliarismus überliefert wie von dem berühmten Konzil von Konstanz im 15. Jh. Dennoch ist deutlich, dass auf den Synoden disputiert wurde, und zwar durchaus lange und intensiv. Es wurde ein erheblicher Aufwand betrieben, diese Synoden zu veranstalten, da es selbstverständlich war, Probleme im Konsens nach vorhergehender Aussprache zu lösen. Überdies sollte niemand in Abwesenheit ohne die Möglichkeit einer Verteidigung verurteilt werden. Ausnahmen bestätigen die Regel.

### Überlieferte Protokolle

Zu berücksichtigen ist natürlich Folgendes:

Die Berichte oder Akten, sofern wir welche haben, bieten trotz allen protokollarischen Charakters oft nur ein Kondensat der tatsächlichen Debatten, in der Regel außerdem ein tendenziöses. Dass die Synoden zum Spielball machtpolitischer Interessen wurden, sei es der Kaiser oder einzelner Patriarchen oder Gruppierungen, ist hinlänglich erforscht. Die Macht der Tagesordnung war auch schon damals bekannt, ebenso die Bedeutung des Protokolls für die Rezeption des Geschehens. Außerdem verhinderte die Vorstellung, dass die Entscheidungen der Synode selbstverständlich letztlich geistgewirkt sind und die eine heilige apostolische Kirche abbilden, eine nach modernen Maßstäben objektive oder neutrale Wiedergabe der Auseinandersetzungen.

### Ein verurteilter Häretiker disputiert: Photin von Sirmium

Wie schwierig und vorsichtig manche der überlieferten Texte zu interpretieren sind, sei kurz demonstriert.

Im Jahr 351 wurde Photin als Bischof von der kaiserlichen Residenzstadt auf dem Balkan, Sirmium, abgesetzt. Aus ein paar zerstreuten Nachrichten bei Hilarius von Poitiers erfahren wir, dass Photin offenbar schon auf zwei Synoden vorher, und zwar eine in Mailand 345 und eine in Sirmium 347, abgesetzt worden war. Das zeigt schon, wie kompliziert die Verhältnisse gewesen sein müssen, da Photin offenbar trotz der Absetzungen noch immer Bischof von Sirmium war.

Im Jahr 351 schien nun die Gelegenheit günstig, hier klare Verhältnisse zu schaffen, da Kaiser Constantius, inzwischen Alleinherrscher, in der Stadt zugegen war. In der Kirchengeschichte des Sozomenus heißt es: „Als die Bischöfe ihn [Photin] drängten und versprachen, ihm sein Bischofsamt zurückzugeben, wenn er seine Lehre zurücknehme und ihren Erklärungen zustimme, ging er nicht darauf ein, sondern forderte sie stattdessen zu einem Disput heraus.“ (Dokument 47.2,3)<sup>15</sup>

Aus anderen Quellen wissen wir, welcher Erklärung Photin zustimmen sollte: Es

<sup>15</sup> Die Zitate und weitere relevante Quellen finden sich in: Athanasius Werke. Dritter Band: Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites. 4. Lieferung: Bis zum Tomus ad Antiochenos (362), hg. im Auftrag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften von Hanns Christof Brennecke, Annette von Stockhausen, Christian Müller, Uta Heil und Angelika Wintjes, Berlin/Boston 2014.

handelt sich um eine theologische Erklärung der antiochenischen Kirche von 341, die Photin für sich nicht als Zusammenfassung des Glaubens akzeptieren wollte. Die Angelegenheit ist mehr als eine technische Verfahrensfrage, da die theologischen Streitigkeiten stets auch ein Streit um die richtigen Dokumente des Glaubens waren.

Offenbar kam es nun zu dieser Disputation, über die nun Epiphanius von Salamis etwa 25 Jahre später in seinem Katalog der Häresien äußerst tendenziös berichtet, obwohl er wahrscheinlich noch die Akten einsehen konnte. Es war wieder eine bedeutende offizielle Angelegenheit unter Anwesenheit von acht kaiserlichen Richtern und sechs Stenographen. Epiphanius kommt nicht umhin, Photin als redengewandt zu beschreiben, der treffend zu argumentieren vermag, auch wenn er ihn als manipulativ und betrügerisch darstellt.

Als Kontrahent wurde Basilius von Ancyra ausgewählt, „seinen Fragen mit Gegenfragen zu begegnen und seinen Argumenten, mit denen er sich zu verteidigen plante, zu widersprechen oder auch sie zu akzeptieren. Und er verwickelte diesen Basilius in eine Disputation von nicht geringer Länge“ (so Epiphanius). Debattiert wurde vor allem über Schriftstellen, wobei Photin immer wieder mit spezifischen hermeneutischen Differenzierungen argumentierte. Die theologischen Details lasse ich hier außen vor.

### **Ein Debatten-Sieger wurde ermittelt**

Epiphanius berichtet nichts über den Ausgang, und bei Sozomenus heißt es

lapidar, dass Basilius siegte. Gerade hier wüssten wir gerne mehr. Offenbar ist es Basilius gelungen, trotz aller Widerstände die antiochenische Erklärung von 341 doch als grundlegendes Dokument, auf das man sich zu verständigen habe, durchzusetzen. Denn wir kennen eine Fassung des Dokuments, an das Anathematismen angehängt sind, die sich mit Thesen Photins beschäftigen. Epiphanius übergeht die weiteren Details hier geflissentlich, da für ihn auch dieser Basilius ein Häretiker ist, ebenso wie auch diese antiochenische Erklärung in seiner Sicht zu verurteilen sei.

Deutlich ist also: Photin bekam die Gelegenheit zur Disputation eingeräumt, die er eingefordert hatte, obwohl er schon zweimal verurteilt worden war. Es war für seine Gegner offenbar selbstverständlich, dass eine reine Wiederholung der Absetzung und Durchsetzung mit Gewalt wenig glaubwürdig war und nichts fruchten würde. Wenn Photin zu einer Debatte herausforderte, nahm man diese Herausforderung besser an. Das entsprach der Streitkultur der damaligen Zeit. Es galt auch, die Anhänger Photins in Sirmium zu gewinnen. Photin und Basilius waren redengewandte Disputatoren, auch wenn Epiphanius dies dem Basilius nicht bescheinigen wollte.

Ich komme zum Schluss mit drei zusammenfassenden Thesen:

1. Mit dem Bischof als Disputator und dem Konzil als Plattform habe ich zwei Aspekte einer Streitkultur genannt. Man könnte noch weitere hinzufügen, etwa

die christliche Briefkultur als virtueller Dialog; oder die Beobachtung, dass eine Hinwendung oder Bekehrung zum Christentum auf einer persönlichen Entscheidung beruht, die – auch durch Gespräche – reifen muss; oder die Überzeugung, dass eine christliche Wahrheit zwar in der Schrift zu finden, diese dort aber wiederum auch nicht so einfach zu erkennen ist. Daher gibt es gerade so viele Auseinandersetzungen um die richtige Schriftauslegung und auch die Vorstellung eines mehrfachen Schriftsinns.

### „Was ist Wahrheit?“

Der Behauptung von Goldhill, dass Christen nichts zu debattieren hätten, da sie sich im Besitz der Wahrheit wähnten, kann man daher nur mit Pilatus entgegnen: „Was ist Wahrheit?“ Die Wahrheit im Christentum ist eine Person, Jesus Christus, um deren Verständnis immer wieder neu gerungen werden muss.

2. Ich habe bewusst von Streitkultur geredet, nicht von Dialogkultur. Christen haben damals offensichtlich mit hohem Eifer um vieles gestritten. Und manchmal dann auch den Schritt zur Gewalt getan oder befürwortet – wie Augustinus im Fall der Donatisten, um ihn noch einmal als Beispiel zu erwähnen. Deswegen aber die Christen der Spätantike mit dem islamistischen Fundamentalismus von heute zu vergleichen wie der Althistoriker Alexander Demandt jüngst in einem Inter-

view<sup>16</sup>, ist, gelinde gesagt, eine einseitige Zuspitzung.

3. Es ist das faszinierende eines Dialogs, sei es, eines realen, sei es eines literarischen, dass beide Seiten zu Wort kommen und man also auch den Gegner zu Wort kommen lassen muss. Nur wenn man die eine Seite kennt, werden die Thesen und Argumente auch der anderen Seite verständlich.

Man kann sogar noch weitergehen: Nur in der Auseinandersetzung über eine aufgekommene Frage oder ein entstandenes Problem wird eine Lösung gefunden, die vorher noch keiner Seite so zur Verfügung stand. Der hohe Anteil an Dialogen in der Literatur des christlichen Spätantike weist also darauf hin, dass der christliche Glaube entgegen der späteren Fiktion, dass er von Anfang an unverändert bestanden habe und nur weitergegeben worden sei, eigentlich erst ausgebaut und entwickelt wurde. Die Inszenierung und Autorisierung der siegreichen Position als die alte, wahre, von Anfang an bestandene war jedoch höchst erfolgreich, bis hin zu den Thesen von Goldhill in der Gegenwart. ■

16 Sven Felix Kellerhoff, „Das war es dann mit der römischen Zivilisation“, Die Welt (Interview mit Prof. Alexander Demandt, 11.09.2015), URL: [www.welt.de/geschichte/article146277646/Das-war-es-dann-mit-der-roemischen-Zivilisation.html](http://www.welt.de/geschichte/article146277646/Das-war-es-dann-mit-der-roemischen-Zivilisation.html).



# Um der Beziehung Willen.

## Vergebung als schmerzhafter Prozess

---

Von **Susanne Heine**

---

### 1. Ein Spruch und seine Geschichte

„Wenn man jemandem alles verzeihen hat, ist man fertig mit ihm.“<sup>1</sup> Dieser Satz von Sigmund Freud kursiert im Internet unter „weise Sprüche“. Dabei wird das „fertig sein“ oftmals auf den Anlass des Streites bezogen: Verzeihen, fertig mit dem Streit, Versöhnung. Für Freud aber war das keinesfalls so. Der Spruch bezieht sich auf Otto Rank (1884–1939), seinen Lieblingsschüler. Freud hatte ihm wie einem Sohn das Universitätsstudium

bezahlt, ihn dann zu seinem bevorzugten Mitarbeiter gemacht und mit entscheidenden Positionen betraut. Freud und Rank waren miteinander durch Dick und Dünne der schwierigen Anfänge der psychoanalytischen Bewegung gegangen.

Aber Rank begann, Freud zu kritisieren und eine andere Position zu entwickeln. Wie in einem Ketzergericht wurde Rank von der psychoanalytischen Gesellschaft aufgefordert, zu widerrufen. Er tat es nicht, sondern ging nach Paris, dann nach New York. Freud war bitter enttäuscht, aber er gab sich gelassen. In einem Brief an seinen Kollegen Sándor Ferenczi schreibt er am 23. April 1926: „Ich gehöre nicht zu denen, die fordern, dass man sich aus Dankbarkeit für ewig

---

<sup>1</sup> Helen Walker Puner, Sigmund Freud, His life and Mind, revised edition, New York: Transaction Publishers, 1992, 112.

fesseln und verkaufen muss. Er hat viel geschenkt bekommen und vieles dafür geleistet, also quitt! Zur Äußerung besonderer Zärtlichkeit habe ich aber bei seinem Abschiedsbesuch keinen Anlass gesehen, ich war aufrichtig und hart. Aber wir dürfen ein Kreuz über ihn machen.“ Bereits 10 Tage davor hatte er an den Kollegen Max Eitingon geschrieben: „Gestern war Rank bei mir zum definitiven Abschied. ... Im Ganzen wiederum: Requiescat [in pace].“ Aber auch: „Der Friede dürfte noch lange ausbleiben.“<sup>2</sup>

Freud wollte seine eigenen Gefühle der Enttäuschung loswerden, um innerlich zur Ruhe zu kommen. Aber er hatte die Beziehung zu Rank abgebrochen, wollte nichts mehr von ihm wissen und erstickte seinen Schmerz über den Verlust. Daher lässt sich bezweifeln, dass er ihm wirklich verziehen hat. Friede und innerliche Ruhe blieben in der Tat aus, und an deren Stelle trat die Verbitterung.

## 2. Vergebung und Frieden

Sigmund Freud reagierte auf seine Enttäuschung, die übrigens nicht die einzige war, auf menschlich verständliche Weise. So reagieren viele z. B. in Familien- oder Nachbarschaftsstreitigkeiten: Mit dem will ich nichts mehr zu tun haben. Es verdient immerhin Beachtung, dass Freud auf persönliche Rache verzichtet und sich

darauf beschränkt hat, in seinen Schriften Rank zu widersprechen. Lange Zeit, noch nach den Gesetzen zu Toleranz und Religionsfreiheit und noch im 20. Jahrhundert, bevor die ökumenische Bewegung Fuß fassen konnte, gingen Protestanten und Katholiken einander aus dem Weg und grenzten sich in ihren Streitschriften voneinander ab.

Angesichts dessen, wie Menschen in der Regel auf Verletzungen reagieren, mag es unrealistisch erscheinen, dass die biblischen Schriften durchweg dazu aufordern, einander zu vergeben; und zwar sowohl innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen, als auch in Bezug auf die anderen in der Welt draußen. Jedoch ist es, genau besehen, genau umgekehrt, denn die Bibel ist nicht weltfremd: Gerade weil Menschen dazu neigen, auf Verletzungen mit dem Abbruch aller weiteren Beziehungen zu reagieren, ist die Vergebung in den biblischen Schriften ein so zentrales Thema. Die Bibel weiß um die gängige Reaktion und formuliert ein Kontrastprogramm – um des Friedens willen.

### *Mitarbeiter Gottes sein*

In der Bergpredigt nennt Jesus diejenigen glücklich, *makarios*, die barmherzig sind und Frieden stiften (Mt 5,7.9). Und der Friede wird durch Vergebung gestiftet. „Alle Bitterkeit und Wut, Zorn, Geschrei“ will der Epheserbrief aus der christlichen Gemeinde verbannt sehen (Eph 4,32). An die Gemeinde in Rom schreibt der Apostel Paulus, wie es unter Christen und Christinnen sein soll, aber auch im Umgang mit allen Menschen: „In geschwis-

2 Sigmund Freud – Sándor Ferenczi, Briefwechsel von 1925-1933, Bd. III/2, Ernst Falzeder, Eva Brabant (Hg.), Wien-Köln-Weimar: Böhlau, 2005, 87.

terlicher Liebe sind wir einander zugetan, in gegenseitiger Achtung kommen wir einander zuvor. [...] Vergeltet niemandem Böses mit Bösem, seid allen Menschen gegenüber auf Gutes bedacht! Wenn möglich, soweit es in eurer Macht steht: Haltet Frieden mit allen Menschen! Lass dich vom Bösen nicht besiegen, sondern besiege das Böse durch das Gute“ (Röm 12,10.17–18. 21).

Aus solchen Texten ließe sich eine treffliche, wohl aber auch vergebliche Moralpredigt gestalten, hätten solche Ermahnungen nicht einen anderen Grund, der es uns möglich macht, anderen und damit zugleich uns selbst zu vergeben: Gott. Geradezu begeistert spricht der Prophet Micha zu Gott: „Wer wäre ein Gott wie du, der Schuld vergibt [...]? Nicht für immer hält er fest an seinem Zorn, denn er hat Gefallen an Gnade“ (Micha 7,18)! „Seid gütig zueinander, seid barmherzig und vergebt einander, wie auch Gott euch in Christus vergeben hat“, so der Epheserbrief (Eph 4,32). Ebenso der Kolosserbrief: „Ertragt euch gegenseitig und vergebt einander, wenn einer dem andern etwas vorzuwerfen hat. Wie der Herr euch vergeben hat, so sollt auch ihr vergeben“ (Kol 3,13.16)! Wir sollen also dem Beispiel Gottes folgen (Eph 5,1), Mitarbeiter Gottes sein, und durch Vergebung Frieden stiften in einer heillosen Welt. Eine Aufforderung dazu reicht freilich nicht aus, sonst wären wir wieder bei der Moralpredigt angelangt.

### 3. Schuld erkennen und bekennen

Wer seine Schuld nicht erkennt, weiß auch nicht, was ihm vergeben werden könnte. Aber, so heißt es im 1. Johannesbrief: „Wenn wir sagen: Wir haben keine Sünde [Schuld], führen wir uns selbst in die Irre, und die Wahrheit ist nicht in uns“ (1Joh 1,8). Wer könnte von sich sagen, niemals ungerecht gegen andere und immer Herr seiner Emotionen zu sein? Wer könnte von sich sagen, niemals eitel und auf sich selbst bedacht und immer nur am Wohl des Nächsten interessiert zu sein? Könnte es einen Menschen unter der Sonne geben, der nicht verblendet ist, und die Lage immer richtig einschätzt? Der dazu neigt, mit den Wölfen zu heulen, sei es aus Angst, oder weil er sich einen Vorteil verspricht?

Menschen sind freilich Meister darin, sich herauszureden. Schuld wird in vielen Spielarten durch Selbstrechtfertigung kaschiert und verleugnet. Es heißt dann: Das machen alle so, warum nicht auch ich? Oder: Es ist ja nicht viel passiert, es gibt noch viel Schlimmeres. Oder: Ich war es nicht, die anderen sind schuld, oder die Umstände. Das war damals einfach so. Allerdings: In einem Klima, das keine Vergebung kennt, wo Menschen übereinander zu Gericht sitzen, sind Ausreden geradezu notwendig, um nicht an den Pranger gestellt und der Würde beraubt zu werden.

#### *Geschenkte Einsicht*

Um angesichts von Verfehlungen nicht ins Bodenlose zu fallen, braucht es ein Netz, das auffängt. Dieses Netz ist wieder-

rum Gott, seine Güte und Barmherzigkeit, die sich in seinem Willen zur Vergebung erkennen lassen, und die von den Menschen erkannt werden wollen. Erkennen hat jedoch nichts mit Für-wahr-halten bestimmter Lehren zu tun. Erkennen kann daher auch nicht gelehrt und gelernt oder gefordert werden, wie bereits Augustinus in seiner Schrift „Über den Lehrer“ festhält.<sup>3</sup> Erkenntnis kann gesucht, aber nicht vom Menschen erschaffen werden. Erkennen hat Offenbarungscharakter. Alltagssprachlich sagen wir: Das leuchtet mir ein, mir ist ein Licht aufgegangen, oder: Das ist mir wie Schuppen von den Augen gefallen. Erkennen wird einem Menschen gegeben, geschenkt. Wir sind darauf angewiesen, dass Gott uns die Schuld zu erkennen gibt. Was wir Glauben nennen, der auf Gottes Barmherzigkeit und Vergebungswillen vertraut, hat mit Gewissheit im Herzen zu tun, die Gott selbst stiftet.

Nicht zufällig ist in Luthers Katechismen laufend von Gewissheit die Rede, von „gewiss werden“, oder „du kannst gewiss sein“. Dasselbe gilt für den Heidelberger Katechismus; dort heißt es: Gott „macht mich gewiss“ durch den Heiligen Geist und „von Herzen willig und bereit“, oder: ich bin gewiss, „darf gewiss sein“. Nach Luthers Kleinem Katechismus sollen wir sagen: „[...] der Heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet“. Zu diesen Gaben zählt die Einsicht in Verfehlung und Schuld.

Weil Glaubensgewissheit kein selbst erworbener Besitz ist, kann sie auch nicht gefordert werden. Niemand kann einem anderen die Pistole auf die Brust setzen und sagen: Vertraue auf Gottes Barmherzigkeit! Sieh deine Schuld endlich ein! Bekenne dich dazu! Die Freunde des Hiob haben so geredet, und Hiob hat sich mit Recht dagegen gewehrt. Am Ende werden die Freunde von Gott für solche Sprüche getadelt. Erkennen lässt sich nicht einfordern. Aber wo einem Menschen ein Licht aufgeht, kann er bekennen: Ich bin an dir schuldig geworden.

#### 4. Der Vergebende trägt den Schmerz

Nach dem Evangelium des Matthäus fragt Petrus: „Herr, wie oft kann mein Bruder an mir schuldig werden, und ich muss ihm vergeben? Bis zu siebenmal?“ Und Jesus antwortet: „Ich sage dir, nicht bis zu siebenmal, sondern bis zu siebenundsiebzigmal (Mt 18,21–22). Eine große Zahl. Der Evangelist Lukas verdichtet das sogar auf einen Tag: „Und wenn er [dein Bruder] siebenmal am Tag an dir schuldig wird und siebenmal zu dir kommt und sagt: Ich will umkehren, sollst du ihm vergeben“ (Lk 17,4).

Dies klingt nach Routine, nach gleichgültiger Nachsicht, die dem Schuldbekenntnis den Ernst nimmt. Ist denn ein Mensch noch ernst zu nehmen, der täglich sieben Mal Anlass hat, um Vergebung zu bitten? Kann jemandem ernsthaft an einem solchen Menschen noch etwas lie-

<sup>3</sup> Augustinus, Der Lehrer (*De magistro, liber unus*), Übersetzung und Kommentar: Carl Johann Perl, Paderborn: Schöningh, <sup>2</sup>1964.

gen? Wird die Vergebung durch die hohe Frequenz nicht entwertet? Hier folgen Schuld und Vergebung knallhart aufeinander, und wer nicht bereit ist, sofort zu vergeben, kann sich auch noch moralische Vorhaltungen zuziehen. Gewiss – biblische Aussagen können übertreiben, um einen Akzent zu setzen. Aber sie thematisieren nicht, dass Vergebung ein schmerzhafter und oft langer Prozess ist. Dies kann ein Abstecher in die Psychologie verdeutlichen, die menschliche Erfahrungen in Freundschaften oder Liebesbeziehungen reflektiert.

#### *Um der Beziehung willen*

Wer einem anderen Menschen Unrecht tut und ihn verletzt, wer sagt: Ich bin an dir schuldig geworden, kann nicht damit rechnen, dass ihm vergeben wird. Solange ihm oder ihr aber an der Beziehung zum anderen liegt, stellt sich die Angst ein, den anderen zu verlieren. Wer schuldig geworden ist, kann alles Mögliche unternehmen, um den Verletzten zurückzugewinnen – mit bittenden Worten, mit Geschenken zur Wiedergutmachung. Der Schuldige kann tun, was er will, die Beziehung kann nur von dem- oder derjenigen wieder hergestellt werden, der verletzt worden ist – durch Vergebung.

Um vergeben zu können, muss aber auch dem Verletzten an der Beziehung liegen. Ihm oder ihr muss die Erhaltung der Beziehung wichtiger sein als alles andere. Dann aber trägt der Verletzte den Schmerz für das, was ihm angetan wurde, und nicht derjenige, dem vergeben wird. Dabei kann helfen, dass der Schuldige den

Schmerz des anderen mit-spürt, und das auch zum Ausdruck bringt. Der Philosoph Martin Buber nennt das ein „Innewerden“ der gemeinsamen Lebenssituation, so dass der Schmerz, den ich dem anderen zugefügt habe, „in mir selbst aufzuckt“.<sup>4</sup> Dies sind Prozesse im Auf und Ab zwischen Verzweiflung und Nähe, zwischen Vertrautheit und Wut, die oft viele Jahre dauern, und sie müssen nicht zum guten Ende einer Versöhnung kommen.

Eine Versöhnung ist erst dann möglich, wenn der Verletzte frei geworden ist, die Vergebungsbitte anzunehmen. Dadurch wird die Beziehung wieder hergestellt, und eine neue gemeinsame Geschichte kann beginnen; freilich eine Geschichte, die nicht vergisst, was geschehen war. Vergebung bedeutet nicht, alles loszuwerden, in so etwas wie einen unschuldigen Zustand zurückzukehren. Vielmehr bedeutet Vergebung, mit einer Geschichte leben zu können, die man nicht einfach durch Vergessen loswerden kann.

## 5. Gott und das Kreuz

Im Brief an die Gemeinde in Rom schreibt der Apostel Paulus: „Wegen *unserer* Verfehlung wurde er [Christus] dahingegeben“ (Röm 4,25). Und nach Korinth schreibt er: „Denn ich habe euch [...] weitergegeben, was auch ich empfangen habe: dass Christus gestorben ist *für*

<sup>4</sup> Martin Buber, Werkausgabe, Bd. 10, Gütersloh: Verlagshaus, 2008, 98. Das ist für Buber weit mehr als ein Gefühl der Empathie.

unsere Sünden“ (1 Kor 15,3; Hervorhebungen S.H.). Was in Lehrbüchern unter der Rubrik „Stellvertretung“ abgehandelt wird, hat freilich nichts damit zu tun, dass uns jede Verantwortung abgenommen würde, sondern sagt etwas über Gott aus: In Christus trägt *Gott* den Schmerz seiner Liebe zu seinen schuldigen Geschöpfen, die in ihrer Verblendung und Selbstgerechtigkeit ungerecht und gewalttätig handeln und damit Gottes gute Schöpfung entstellen.

Aus menschlicher Sicht war das Kreuz ein Unrecht, das ein Gerechter erleiden musste anstelle derer, die es verdient hätten.<sup>5</sup> Aus geistlicher Sicht aber offenbart das Kreuz die Liebe Gottes, der sich nicht davon abbringen lässt, mit allen seinen Geschöpfen in Beziehung zu stehen. Er greift nicht in das Gewaltgeschehen ein, denn dadurch würde er selbst seinen Beziehungswillen gegenüber den Menschen verletzen. Schon zum Propheten Ezechiel hatte Gott gesprochen: „Ich habe kein Gefallen am Tod des Ungerechten“ (Ez 33,11). In dem gekreuzigten Christus gibt Gott die ganze Fülle seiner Barmherzigkeit zu erkennen, denn obwohl ihm Schmerzvolles zugefügt wird, liegt ihm daran, mit seinen Geschöpfen verbunden zu bleiben.

### *Unter der Macht der Sünde*

Dabei geht es nicht nur um die Vergebung von persönlichen Verfehlungen einzelner,

<sup>5</sup> Zu diesem Thema vgl.: Susanne Heine, Ömer Özsoy, Christoph Schwöbel, Abdullah Takim (Hg.), Christen und Muslime im Gespräch. Eine Verständigung über Kernthemen der Theologie, Gütersloher Verlagshaus, November 2014, Kap. V: Verfehlung und Barmherzigkeit. Sünde, Gericht, Gnade.

was das Neue Testament mit dem Begriff *aphesis* bezeichnet: Wer seine Verfehlungen erkennt, kann auf Gottes Vergebung in diesem Leben hoffen und vertrauen. Darüber hinaus aber hat sich aus den Verfehlungen eine die ganze Welt umfassende geschichtliche Dynamik entwickelt, so die christliche Sicht. Daher steht die Welt unter der „Macht der Sünde“, welche die Schöpfung verunstaltet, alle Dimensionen menschlichen Daseins erfasst, und alle Beziehungen radikal stört, zwischen Gott und Mensch und der Menschen untereinander. Jedes Kind wird in den Schuldzusammenhang der Geschichte hineingeboren.<sup>6</sup>

Dadurch können Menschen auch in bester Absicht Unheil anrichten und im Namen Gottes oder der Gerechtigkeit Gewalt ausüben. Aus der täglichen Zeitungslektüre lässt sich entnehmen, wie es in der Welt zugeht: Krieg, Mord, Menschenhandel, politische Machtkämpfe, Korruption zu Lasten der Machtlosen. Dies meint das Evangelium des Johannes, wenn es sagt, dass die Welt in Finsternis liegt (Joh 1,5). Und das hat Folgen, weshalb Paulus sagen kann, dass er das Gute

<sup>6</sup> Mit diesem Umstand hat der missverständliche Begriff „Erbsünde“ zu tun, denn dabei handelt es sich nicht um eine Vererbung in der Weise, wie etwa eine Krankheit vererbt wird. Zutreffend interpretiert der Psychiater Gaetano Benedetti: „Wir möchten an diesem Punkt eine Besinnung auf die Schuld und zugleich die Hilflosigkeit des Menschen anschließen. Die christliche Lehre von der Erbsünde hat eine Entsprechung in der Erfahrung der Psychotherapie, wo wir immer wieder sehen, wie ein Mensch in sich Aggressionen und soziale Impulse trägt, die einerseits von seinem sowohl materiellen wie auch geistigen Erbe stammen und die er aber in der Selbstverantwortung übernehmen und überwinden soll.“

will, aber nicht begreift, was er bewirkt: „Denn das Wollen liegt in meiner Hand, das Vollbringen des Rechten und Guten aber nicht“ (Röm 7,18).

### *Vergebung und Erlösung der Welt*

Eine Welt, die unter der Macht der Sünde steht, ist aber nicht die Welt, die Gott mit seiner Schöpfung gewollt hat. Aus der Verstrickung in diese Macht kann sich jedoch kein Mensch selbst befreien. Es ist wiederum Gott, der sich von seinem Beziehungswillen gegenüber der Menschheit durch nichts abbringen lässt, und der Gemeinschaft mit seinen Geschöpfen treu bleibt. In Christus trägt er den Schmerz einer erlösungsbedürftigen Welt und sagt die Befreiung von der Macht der Sünde zu, was im Griechischen mit einem anderen Wort, nämlich mit *apolytr sis* ausgedrückt wird. Daher bitten wir im Vaterunser um zweierlei: Um die Vergebung der Schuld und die Erlösung, die Befreiung von dem Bösen (Mt 6,13).

Der Schmerz des Kreuzes hat nicht nur mit unseren persönlichen Verfehlungen zu tun, sondern mit denen „der ganzen Welt“, heißt es im 1. Johannesbrief (1Joh 2,2). An die Galater schreibt Paulus, die Hingabe am Kreuz ist geschehen, „um uns herauszureißen aus der gegenwärtigen

bösen Weltzeit nach dem Willen Gottes, unseres Vaters“ (Gal 1,4). Im Kolosserbrief steht: „Denn es gefiel Gott, seine ganze Fülle in ihm [Christus] wohnen zu lassen und durch ihn *das All* zu versöhnen [...], indem er Frieden schuf durch ihn, durch das Blut seines Kreuzes, für *alle Wesen*, ob auf Erden oder im Himmel“ (Kol 1,20; Hervorhebungen S.H.). Das Evangelium des Johannes spricht von Christus als dem „Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt“ (Joh 1,29); und in der Liturgie singen wir im *Agnus Dei*, dass Christus die Sünde der Welt trägt. „Denn ich bin gewiss, scheidt Paulus nach Korinth: „Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich, indem er den Menschen ihre Verfehlungen nicht anrechnete und unter uns das Wort von der Versöhnung aufgerichtet hat.“ Und er spricht die *Bitte Gottes* an uns aus: „Lasst euch versöhnen mit Gott“ (2Kor 5,19–20).

### *Am Ende der Tage*

Im Unterschied zur Vergebung der persönlichen Schuld zu Lebenszeiten, ist die Erlösung, die Befreiung aus der Finsternis, eine Zusage Gottes nach dem Ende der Tage. Deshalb lassen sich Kreuz und Auferstehung nicht voneinander trennen. Beides zusammen gilt als ein Zeichen dafür, dass Gott die Schöpfung zur Vollendung bringen, und die Menschen in sein Reich führen will. In diesem Sinne heißt es im 1. Johannesbrief: „[...] das Leben [Jesus Christus] ist erschienen, und wir haben gesehen und bezeugen und verkündigen euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns erschienen ist“ (1Joh 1,2).

---

Die Art und Weise, wie seine Ahnen waren, lebten und schließlich mit ihm umgingen, ist eine Quelle der Aggressionen, der asozialen Impulse, die ‚Ersünde‘, die ihn prägt. Wie dieses Erbe einerseits angenommen, andererseits in der Verantwortung der Freiheit immer wieder überwunden wird, ist die Frage.“ Gaetano Benedetti, Psychotherapie und Seelsorge (1968), in: Volker Laepple, Joachim Scharfenberg (Hg.), Psychotherapie und Seelsorge, Darmstadt 1977, 327f.

Und wiederum kommt es darauf an, das zu erkennen. Dann ist es möglich, die Versöhnungsbitte Gottes anzunehmen. *Gott* bittet uns: Lasst euch mit mir versöhnen! Erst wer im Herzen gewiss ist, dass Gott die Macht der Sünde zerbricht, kann auch die eigene persönliche Schuld anerkennen, ohne sie zu vertuschen oder in Selbstgerechtigkeit zu verleugnen. Dann ist es auch möglich, wieder Verantwortung zu übernehmen, weil diese nicht durch vergangene Schuld hoffnungslos kompromittiert ist.

Indem wir die Versöhnungsbitte Gottes annehmen, wird die Beziehung wieder hergestellt, und eine neue Geschichte kann beginnen. Versöhnung bedeutet nicht, der Macht der Sünde entronnen zu sein, aber bedeutet, dazu befreit zu sein, ihr nicht blind zu erliegen, und da und dort das Böse durch das Gute zu besiegen. Die Vergebung untereinander und der Friedensgruß in der Liturgie des Abendmahls bringen dies in Erinnerung.

## 6. Fürsterzbisum Salzburg 1731

Ein Sprung von Bibel und Theologie in die Geschichte und damit zum Anlass der heutigen Festveranstaltung: Am 10. November 1731 veröffentlichte Leopold Anton Freiherr von Firmian (1727–1744), Erzbischof und Landesherr des Fürsterzbistums Salzburg, seinen Emigrationserlass vom 31. Oktober, der mehr als 20.000 Salzburger Protestanten aus dem Land auswies.

Dem war der 30-jährige Krieg vorausgegangen, der 1648 mit dem Westfälischen Frieden beendet werden konnte. Der Friedensvertrag bestätigte die Bestimmungen des Augsburger Religionsfriedens von 1555, der durch das Prinzip *cuius regio – eius religio* festgelegt hatte, dass alle Bewohner eines Landes der Konfession ihres Landesherrn angehören müssen. Dies war verbunden mit dem Recht auf Emigration (*beneficium emigrandi*), um niemanden mehr dem Zwang zum Konfessionswechsel zu unterwerfen, ein Fortschritt. Allerdings wurde damit das Heilige Römische Reich Deutscher Nation in konfessionelle Gebiete aufgeteilt, und es kam zum Kampf unter den protestantischen und katholischen Herrschhäusern um die Vorherrschaft in Europa. Dies mündete in den 30-jährigen Krieg, der halb Europa entvölkerte.

### *Rechtliche Regelungen*

Der Westfälische Friede<sup>7</sup> legte die konfessionellen Gebiete und die jeweilige Praxis der Religionsausübung fest, und zwar nach dem „Normaljahr“, d. h. dem Stand des Jahres 1624. Daraus ergaben sich in den verschiedenen Ländern unterschiedliche Toleranzregelungen. Länder, in denen zum damaligen Zeitpunkt die

<sup>7</sup> Zum Folgenden vgl. Martin Heckel, *Gesammelte Schriften: Staat, Kirche, Recht, Geschichte*, Bd. 5, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, Kap. II: *Geschichte der Kirchenrechts und Staatskirchenrechts*, 79–134; und: Elisabeth Mansfeld, *Juristische Aspekte der Ketzerverfolgung im Erzherzogtum Österreich in der Regierungszeit Karls VI.*, Dissertation im Fach Geschichte, März 2008: [http://othes.univie.ac.at/492/1/03-05-2008\\_6703714.pdf](http://othes.univie.ac.at/492/1/03-05-2008_6703714.pdf) [11.03.2016]



öffentliche und private Religionsausübung erlaubt war, konnten dieses Recht behalten. Wo dies nicht der Fall war, wurde für andersgläubige Untertanen die stille Hausandacht (*devotio domestica*) gestattet, aber zugleich so mit dem Recht auf Emigration verbunden, dass die Regenten Andersgläubige jederzeit ausweisen konnten. Sowohl für die freiwillige Auswanderung, als auch für die von der Obrigkeit verfügte, wurde eine Frist von mindestens drei Jahren bestimmt. Bis zur Emigration waren Repressalien gegen Andersgläubige oder z. B. die Konfiszierung von deren Eigentum untersagt.

Die habsburgischen Erbländer unterlagen jedoch nicht den Religionsbestimmungen des Westfälischen Friedens, da der damalige Kaiser Ferdinand III. bei den Friedensverhandlungen darauf beharrte. Für die Protestanten in den österreichischen Ländern galt lediglich das Emigrations- und Ausweisungsrecht.

Das Fürsterzbistum Salzburg unter Firmian wurde als souveränes Fürstentum durch den Westfälischen Frieden anerkannt und unterlag somit dessen Bestimmungen. Der Vatikan, der dem Westfälischen Friedenswerk die Anerkennung grundsätzlich verweigerte, war darüber nicht erfreut, beschränkte sich jedoch auf Ermahnungen aus der Ferne. Die Protestanten lebten vor allem im Land Salzburg, im „inner Gebirg“, wie es in den offiziellen Dokumenten hieß, und waren meist Bauern, aber auch Bergleute oder Dienstboten. Sie wurden zu den Geheimprotestanten gezählt, obwohl ihre Existenz dem Erzbischof Firmian durchaus bekannt war.

### *Repressalien und Eskalation*

Firmian, in Rom jesuitisch erzogen, sorgte sich um die Rechtgläubigkeit seiner Untertanen und holte Jesuiten aus Bayern zur Katechisierung ins Land. Hinzu kamen Kontrollen in Bezug auf den Besuch der Messe, die Ablegung der Ohrenbeichte, die Einhaltung der Fastengebote oder den Besitz evangelischer Schriften. Durch solche Repressalien, die den Bestimmungen des Westfälischen Friedens widersprachen, gerieten die Protestanten immer mehr unter Druck und drohten als Illegale, die sie rechtlich waren, aufzuffliegen. Sie begannen, die „Flucht nach vorne“ anzutreten, sich „freymüthig zu bekennen“ und zu organisieren.<sup>8</sup> Zugleich schickten sie eine Bittschrift an das „*Corpus Evangelicorum*“. Dieses Corpus war ein selbstständiges politisches Gremium der evangelischen Stände des Reiches, 1653 gegründet, das die Evangelischen unterstützte, als Schlichtungsstelle fungierte, Beschwerden über Repressalien entgegennahm und an Obrigkeiten weiterleitete. Damit wurden die Beschwerden der evangelischen Salzburger im Reich öffentlich.

Zur Eskalation kam es durch die Entscheidung von Firmian, Truppen anzufordern, was Bayern und Österreich positiv beantworteten aus Angst, die Unruhen

<sup>8</sup> Vgl. Astrid von Schlachta, Die Emigration der Salzburger Kryptoprotestanten, in: Rudolf Leeb, Martin Scheutz, Dietmar Weigl (Hg.): Geheimprotestantismus und evangelische Kirchen in der Habsburgermonarchie und im Erzstift Salzburg (17./18. Jahrhundert) (= Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 51), Wien-München: Böhlau und Oldenbourg, 2009, 63–91.

könnten auf ihre Länder übergreifen. Diesen Schritt begründete Firmian damit, dass es sich nicht um Protestanten handle, sondern um Rebellen, und Rebellion hätte mit Waffengewalt bekämpft werden können. Schnell verbreitete sich das Gerücht, die Evangelischen würden den Sturz des Fürsterzbischofs planen und dazu in den Wäldern Waffen schmieden. Die Gerüchte blieben strittig, weshalb sich Firmian darauf zurückzog, in seinem Emigrationserlass „Gnade vor Recht“ ergehen zu lassen. Ihm war vor allem daran gelegen, sein Land von Andersgläubigen zu reinigen. Für die Protestanten, die er aus seinem Land auswies, setzte er äußerst geringe Fristen, für die höheren Stände eine Frist von ein bis zwei Monaten, für die niederen von acht Tagen. Anfang des Winters, oft nur mit einem Hemd bekleidet, wurden die evangelischen Salzburger auf den Weg gesetzt. Kinder unter 12 Jahren mussten sie zurücklassen.

### *Empörung und Angebote*

Dieser Rechtsbruch gegenüber den Bestimmungen des Westfälischen Friedens sorgte für Empörung in ganz Europa, in dem sich bereits kritische Stimmen und Toleranzforderungen erhoben hatten, z. B. von Voltaire (1694–1778): „Warum haben wir uns seit dem Konzil von Nicäa [325] fast pausenlos die Hälse durchgeschnitten?“<sup>9</sup> Von Kaiser Karl VI.

konnte nicht viel erwartet werden, denn er war anderwärts beschäftigt. Von 1713 bis zu seinem Tod 1740 warb er auf diplomatischem Wege um die Anerkennung seiner „Pragmatischen Sanktion“ durch die verschiedenen Fürsten und Stände, um die Unteilbarkeit des Habsburgerreiches garantiert zu bekommen. Daher wollte er für niemanden Partei ergreifen.

Da trat das evangelische Preußen auf den Plan. König Friedrich Wilhelm I. erließ im Februar 1732 ein Einwanderungspatent, das den Salzburger Emigranten eine neue Heimat in Ostpreußen zusagte, Reisegelder zur Verfügung stellte und für einen reibungslosen Durchzug durch die Länder des Reiches sorgte. Dies brachte Preußen nicht nur einen Prestigegewinn und die Stärkung des protestantischen Führungsanspruchs im Reich, sondern auch wirtschaftliche Vorteile durch die große Zahl der Neusiedler.

Auch der englische König Georg II. aus dem Haus Hannover warb die Emigranten als Ansiedler an für seine in Nordamerika neu gegründete Kolonie Georgia. Daraufhin schifften sich etwa 300 Salzburger in Richtung „neue Welt“ ein. Dort gründeten sie die Kolonie Eben-Eser; dies ist der Name eines Steins, den der Prophet Samuel nach dem Zeugnis des Alten Testaments aufgestellt hatte als Zeichen des Danks für die Überwindung der feindlichen Philister. Samuel sagt dazu: „Bis hierher hat uns der Herr geholfen“ (1Sam 7,12). Das wurde für die Salzburger zum Motto. In Georgia machten sie unter vielen Entbehrungen den Boden ur-

<sup>9</sup> Dictionnaire philosophique, Art. Tolérance (1764): [www.correspondance-voltaire.de/html/phil-toleranz.html](http://www.correspondance-voltaire.de/html/phil-toleranz.html).

bar. Im Land Salzburg blieben fast 1800 Bauernhöfe leer zurück.<sup>10</sup>

## 7. Erzbischof Rohracher und die Ökumene

Es sind diese Ereignisse, auf die Erzbischof Dr. Andreas Rohracher in seiner Vergebungsbite Bezug nahm, anlässlich der Feierlichkeiten zur Errichtung der Superintendentur Salzburg-Tirol 1966. Das war ein Jahr nach dem Ende des II. Vatikanischen Konzils. Zunächst in ökumenischen Bestrebungen theologisch wenig initiativ, hatte ihn dieses Konzil nachhaltig bestimmt. Das von Papst Johannes XXIII. einberufene Konzil war selbst von ökumenischem Geist getragen, wie aus dem Ökumenismus-Dekret *Unitatis redintegratio* deutlich hervorgeht. Dort wird die ökumenische Bewegung als Werk des Heiligen Geistes anerkannt, das aus dem „wunderbaren Ratschluss Gottes“ hervorgegangen sei (4).<sup>11</sup>

Noch 1928 hatte sich Papst Pius XI. in seiner Enzyklika *Mortalium animos* in aller Schärfe von der Ökumenischen Bewegung distanziert, deren Vertreter er „Panchristen“ nennt. Es sei klar, so hieß es, „dass weder der Apostolische Stuhl in irgendeiner Weise an ihren Konferenzen teilnehmen kann, noch dass es den Katholiken irgendwie erlaubt sein kann, diese

Versuche zu unterstützen oder an ihnen mitzuarbeiten.“<sup>12</sup>

### *Ein frischer Wind*

Dann kam es umgekehrt, denn das Konzil war auf Erneuerung der römisch-katholischen Kirche hin ausgerichtet, und hatte namhafte Vertreter aus den Kirchen der Reformation als Beobachter eingeladen. Diese konnten zwar nicht öffentlich sprechen, sich aber an der Diskussion über die Textentwürfe beteiligen. Nun wehte ein anderer Wind. Im Ökumenismus-Dekret werden die Kirchen und Kirchlichen Gemeinschaften, die seit der Reformation „vom Römischen Apostolischen Stuhl getrennt wurden“ (19), vielfach gewürdigt: für ihre „Liebe und Hochschätzung, ja fast kultische Verehrung der Heiligen Schrift“ und ihr beharrliches Studium dieses heiligen Buches (21). Oder dafür, dass von ihnen „bei der Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung des Herrn im Heiligen Abendmahl [...] die lebendige Gemeinschaft mit Christus bezeichnet (*significari*) werde“ (22).<sup>13</sup>

In vielen Texten kommt eine beeindruckende Selbstbesinnung zum Ausdruck, z. B. in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium*: Die Kirche „ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und

10 [www.leogang.at/gemeindeamt/download/219403662\\_1.pdf](http://www.leogang.at/gemeindeamt/download/219403662_1.pdf) [11.03.2016]

11 Alle Zitate aus den Konzilstexten sind der offiziellen Website des Vatikans entnommen.

12 [www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_xi/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19280106\\_mortalium-animos\\_lt.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19280106_mortalium-animos_lt.html) [11.03.2016]; in Deutsch: Anton Rohrbasser, Heilslehre der Kirche, Freiburg 1953, 398 f.

13 Lateinisch: „[...] dum in Sancta Coena mortis et resurrectionis Domini memoriam faciunt, vitam in Christi communione significari.“

Erneuerung“ (8). Sie trage noch „die Gestalt dieser Welt, die vergeht, und zählt selbst so zu der Schöpfung, die bis jetzt noch seufzt und in Wehen liegt und die Offenbarung der Kinder Gottes erwartet (vgl. Röm 8,19–22)“ (48).

### *Vergebungsbitten*

Das Ökumenismus-Dekret spricht von „den Sünden gegen die Einheit“ und be ruft sich selbstkritisch auf den 1. Johannesbrief: „„Wenn wir sagen, wir hätten nicht gesündigt, so machen wir ihn [Gott] zum Lügner, und sein Wort ist nicht in uns‘ (1Joh 1,10).“ Und daran schließt das Konzil die Bitte um Vergebung an: „In Demut bitten wir also Gott und die getrennten Brüder um Verzeihung, wie auch wir unseren Schuldigern vergeben“ (7).

Schon ein Jahr vor der Verabschiedung des Ökumenismus-Dekrets am 21. November 1964 hatte Papst Paul VI., der das Konzil weiterführte, in einer Rede zur Eröffnung der Zweiten Session am 29. September 1963 eine Vergebungsbitten ausgesprochen. Sie war an die evangelischen Beobachter gerichtet, deren Plätze sich in der Nähe des Papstes befanden: „[...] Unsere Stimme zittert, Unser Herz erbebt, weil ihre Gegenwart für Uns ein unaussprechlicher Trost und eine große Hoffnung ist, gleichwie ihre lange Trennung Uns zutiefst schmerzt. Insofern Uns eine Schuld an dieser Trennung zuzuschreiben ist, bitten wir demütig Gott um Verzeihung und bitten auch die Brüder um Vergebung, wenn sie sich von Uns verletzt fühlen. Was uns betrifft, sind wir bereit, der Kirche zugefügtes Unrecht zu

verzeihen und den großen Schmerz ob der langen Zwietracht und Trennung zu vergessen. [...]“<sup>14</sup>

Bald darauf, am 17. Oktober 1963 empfing der Papst die Beobachter in seiner Bibliothek und sprach mit einem Zitat des römischen Dichters Horaz die Wechselseitigkeit der Vergebung an: „Wir gewähren und bitten einander um Vergebung.“<sup>15</sup> Diesem Vorbild war Erzbischof Rohracher mit seiner Vergebungsbitten gefolgt.

Der evangelische Exeget Oscar Cullmann, der persönlich als Beobachter zum Konzil geladen war, hatte auf die Vergebungsbitten eine Antwort, die auch heute noch gegeben werden kann: Wir sollen bereit sein, „auch uns zu erneuern“. Es sei nicht angemessen, „in pharisäischem Hochgefühl“ zu sagen: „Gottseidank ist es endlich bei den Katholiken wenigstens ein klein wenig besser geworden. [...] Als ob wir unter dem Vorwand, dass wir unsere Reformation im 16. Jahrhundert schon gehabt haben, jetzt sagen dürfen: wir seien ein für allemal erneuert.“<sup>16</sup>

14 Zitiert in: Georg Schwaiger, Papsttum und Päpste im 20. Jahrhundert: von Leo XIII. zu Johannes Paul II., München: Beck, 1999, 353.

15 Michael Sievernich, Kultur der Vergebung. Zum päpstlichen Schuldbekennnis, in: Geist und Leben, 6, 2001, 446. Quelle: Acta Apostolicae Sedis 55 (1963) 878–881; 879.

16 Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Vilmos Vajta (Hg.), Wir sind gefragt ... Antworten evangelischer Konzilsbeobachter, Göttingen 1966, 189.

## 8. Und jetzt?

Eine Schuld zu erkennen, verdankt sich geschenkter Einsicht. Entsprechend kann Vergebung nicht gefordert, sondern nur auf die Bitte hin angenommen werden. Dies betrifft auch die Geschichte unserer beiden Kirchen, denkt man an die scharfe herabsetzende Polemik, die auch von Seiten der Protestanten geübt wurde. Damit Vergebung möglich wird, muss beiden an der Beziehung zueinander liegen. Das II. Vatikanische Konzil hat zum Ausdruck gebracht, dass wir miteinander nicht fertig sind, wie es Sigmund Freud mit seinem Kollegen Otto Rank war.

Dieses Konzil stand im Zeichen des Beziehungswillens und thematisiert auch den Schmerz, den eine lange Zwietracht mit sich gebracht hat. Um mit Martin Buber zu sprechen: Beide Kirchen sind der gemeinsamen Lebenssituation schmerzhaft innegeworden. Dadurch konnte das Konzil im Rahmen des damals Möglichen einen überaus bedeutsamen Anfang für Verständigung und Frieden setzen. Vieles von der Saat des Zweiten Vatikanischen Konzils ist aufgegangen und hat die Welt

weit über Kirchengrenzen hinaus politisch bewegt. Evangelische und Katholiken gehen einander nicht mehr aus dem Weg, sondern haben gemeinsam einen neuen Weg beschritten, der freilich dem Prozess im Auf und Ab von Nähe und Distanz nicht entgeht.

Vergebung ist ein unerlässlicher Schritt zur Versöhnung. Aber ist es nicht erst dann zur Versöhnung gekommen, wenn wir gemeinsam vor dem Tisch des Herrn stehen und einander die Hand reichen? Kann eine Versöhnung ohne Ausgrenzungen zustande kommen, bevor sich beide Kirchen von den Fesseln befreit haben, die sie sich im Zuge der Auseinandersetzungen auch selbst auferlegt haben? Die Vergebungsbitten richten sich auch an Gott, die Quelle einer Liebe, die den Schmerz der Vergebung trägt. Können wir Gott um die Versöhnung der Kirchen bitten, ohne zu sehen, dass die Versöhnung auch uns aufgetragen ist und unseren tätigen Willen anspricht? Solche Fragen sind uns als Visionen für den weiteren Weg mitgegeben, den Vergebung möglich gemacht hat und weiterhin möglich machen kann. ■

# Aus der Vergebung: Aufbruch zum Miteinander.

Zur Vergebungsbitte Erzbischof Andreas Rohrachers<sup>1</sup>

---

Von **Dietmar W. Winkler**

---

**31.** *Oktober 1731:* Erzbischof Leopold Anton Firmian erlässt als Landesherr des Erzstiftes Salzburg jenes Patent, das die Vertreibung der Salzburger Protestanten zur Folge hatte. Schon zuvor, im Jahr 1588, hatte Erzbischof Wolf-Dietrich von Raitenau praktisch alle Protestanten aus der Stadt Salzburg verwiesen.

Desgleichen trieb Erzbischof Max Gandolf 1668 bis 1687 die Gegenreformation in Salzburg voran. So wurden 1684 unter anderem 600 evangelische Bewohner aus dem Osttiroler Defferegental, das damals zu Salzburg gehörte, aus ihrer Heimat vertrieben, ebenso etwa 70 Bewohner des Dürrnbergs bei Hallein: Die Ledigen und Mittellosen hatten innerhalb von acht Tagen aufzubrechen, die Bauern innerhalb von vier Wochen. Überaus hart war die Bestimmung, dass Kinder unter 15 Jahren zurückgelassen werden mussten, um sie

---

<sup>1</sup> Leicht überarbeitete Fassung des Vortrags beim Symposium anlässlich 50 Jahre Vergebungsbitte Erzbischof Rohrachers „Um der Beziehung willen“. 13. März 2016, Evangelisches Zentrum Christuskirche Salzburg.

katholisch zu erziehen. Der Nachfolger Max Gandolfs, Erzbischof Johannes Ernest von Thun, verschärfte die Methoden zur Aufspürung von sogenannten Geheimprotestanten und auch Erzbischof Franz Anton Harrach, der bis 1727 im Amt war, behielt diese Linie bei, war aber ein eher schwacher Landesherr, sodass sich die Bauern über die erzbischöflichen Erlässe und Verordnungen hinwegsetzen konnten. Nun aber, mit dem Patent Erzbischof Firmians vom 31. Oktober 1731, mussten ca. 22 000 Menschen für ihren Glauben ihr Heimatland aufgeben. Mehr als ein Fünftel der Ausgewiesenen überlebte die Mühen der Emigration nicht. Die meisten gelangten nach Preußen, ein kleinerer Teil wanderte auch nach Holland aus und eine weitere Gruppe ließ sich zur Überfahrt nach Amerika überreden, wo sie in Georgia eine neue Heimat fanden.

Für Salzburg hatte die Ausweisung katastrophale wirtschaftliche Folgen. 1 776 Bauernhöfe blieben verwaist zurück. Für die Vertriebenen bedeutete der Gewinn der Glaubensfreiheit den Verlust der Heimat und das Auseinanderreißen der Familien.<sup>2</sup>

*13. März 2016:* Evangelische und Katholiken feiern unter Anwesenheit des Erzbischofs von Salzburg, des lutherischen Bischofs von Österreich und des Superintendenten für Salzburg und Tirol gemeinsam in der evangelischen Christuskirche

50 Jahre einer historischen Vergebungsbitte, die Erzbischof Andreas Rohrachner bei der Amtseinführung von Superintendent Emil Sturm aussprach. Im September dieses Jahres machen sich überdies viele unter der geistlichen Begleitung des evangelischen Superintendenten Olivier Dantine und des katholischen Erzbischofs Franz Lackner OFM auf den gemeinsamen Weg zum Reformationsgedenken an den Wirkstätten Martin Luthers.

Von Erzbischof Firmians Vertreibungs-Patent bis zu Erzbischof Rohrachners Vergebungsbitte sind 235 Jahre vergangen; von der Vergebungsbitte bis heute 50 Jahre. Bevor man mit dem üblichen Elan einen Stillstand der Ökumene wie auch all die Schwierigkeiten und Probleme zwischenkirchlicher Beziehungen beklagt, könnte man so zwischendurch auch zur Kenntnis nehmen, dass wir in den letzten Jahrzehnten auch ein schönes Stück gemeinsamen Weges gegangen sind. Zu Recht konnte Erzbischof Alois Kothgasser anlässlich des 150-Jahr-Jubiläums der evangelische Pfarrgemeinde Salzburg in seinem Grußwort anmerken: „Mit Dankbarkeit blicken wir auf die Entwicklung zurück, die die Evangelische Gemeinde Salzburg von ihren Anfängen bis heute in ihrem äußeren Wachstum und in ihrer geistlichen Einstellung genommen hat.“<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Vgl. Franz Ortner, Das Erzbistum Salzburg in seiner Geschichte 3: Reformation und Katholische Reform. Strasbourg 1996, 21.

<sup>3</sup> Alois Kothgasser, Grußwort, in: Tilmann Knopf (Hg.), 150 Jahre Evangelische Pfarrgemeinde Salzburg. Festschrift. Salzburg 2013, 12.

# 1. Erzbischof Rohracher und der Weg zur Vergebungsbite

In einem Seminar des Wintersemesters 2014/15 am Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte, das wir „Kirchenhistorische Werkstatt“ nannten, gingen wir mit den Studierenden der Wirkungsgeschichte und den Rezeptionsprozessen des II. Vatikanischen Konzils mit besonderem Augenmerk auf Salzburg nach. In Salzburg fand 1968 die erste Diözesansynode im deutschsprachigen Raum statt, die die Implementierung, Umsetzung und Rezeption des Konzils zum Inhalt hatte. In unserem kirchenhistorischen Seminar beschäftigten wir uns daher mit Textgeschichte und Textanalysen von Konzilsdokumenten, arbeiteten an Originaldokumenten der Zeit Rohrachers im Diözesanarchiv und hatten Zeitzeugen der Diözesansynode (Dr. Peter Krön und Dr. Hans Widrich) bei uns zu Gast.

Ein Problemkreis, den wir ebenso diskutierten, war die Frage, inwieweit das Konzilsereignis die Konzilsväter selbst verändert hat.<sup>4</sup> Die Beeinflussung der persönlichen Biographie aufgrund eines prägenden Ereignisses, in diesem Falle des Zweiten Vatikanischen Konzils, war bei Andreas Rohracher insofern naheliegend, da ihm geradezu ein grundlegender ökumenischer Wandel „vom Saulus zum

Paulus“<sup>5</sup> zugeschrieben wird. Grundlage für dieses Urteil ist ein Brief des Erzbischofs an den Bundesminister für Handel und Wiederaufbau Dr. Fritz Bock im Jahr 1958, in dem es um die Einweihung eines nach den Zerstörungen des Weltkriegs neu gebauten Stücks Autobahn geht:

*„Meines Wissens soll zu dieser Feier auch ein protestantischer Kirchendiener beigezogen werden. Für mich handelt es sich darum, ob er irgendwelche Weihe vornimmt, oder nur aus diesem Anlass eine Ansprache hält. Im ersteren Fall könnte ich mich nicht entschließen, die Weihe der Autobahn vorzunehmen. Ich sehe in einer gemeinsamen Weihe mit dem protestantischen Bischof oder Pastor geradezu eine cooperatio in sacris. Entweder genügt die kirchliche Weihe, dann braucht man die einer anderen Religionsgemeinschaft nicht, oder man fasst sie nur als eine leere Zeremonie auf und für diese Aufgabe könnte ich mich nicht zur Verfügung stellen. Bekanntlich nützen ja die Protestanten jede Gelegenheit aus, um sich in unserem Vaterland bemerkbar zu machen und für ihre Sache Propaganda zu treiben, um dann von einem ‚stürmischen Fortschritt‘ in Österreich zu sprechen. Insbesondere würde ich auf keinem Fall mit Herrn Bischof May gemeinsame Sache machen, da gerade dieser uns Katholiken anlässlich der Definition des Assumpta Dog-*

4 Vgl. Bruno Großerohde, Welche Ergebnisse während des 2. Vatikanischen Konzils hatten Einfluss auf Erzbischof Rohracher, um ihn von einem „Saulus“ zu einem „Paulus“ der Ökumene werden zu lassen? Oder fand der Wandels schon vorher statt. Seminararbeit. Salzburg 2015.

5 Vgl. Alfred Rinnerthaler, Ökumenischen Impressionen aus der Amtszeit Rohrachers, in: Ernst Hintermeier/Hans Spatzenegger/Alfred Rinnerthaler (Hg.), Erzbischof Andreas Rohracher. Krieg, Wiederaufbau, Konzil. Salzburg 2010, 349 f.



*mas so schwer beleidigt hat und erst vor kurzem wieder gegen die Durchführung des Konkordates, vielleicht in bewusster Übereinstimmung mit der SPÖ, scharf Stellung genommen hat.*<sup>6</sup>

Acht Jahre später äußert Erzbischof Rohrachner seine Vergebungsbitte; dazwischen liegt das Zweite Vatikanische Konzil. Was können wir aus diesem, etwas schwer verdaulichen Brief, ersehen? Rohrachner schreibt despektierlich von einem „protestantischen Kirchendiener“, von „geradezu einer cooperatio in sacris“ bei einer Weihe, es genüge die „kirchliche Weihe“, d. h. jene der katholischen Kirche, und dann bräuchte man eine andere nicht, und auf keinen Fall will er mit Bischof Gerhard May zusammenarbeiten, der die Katholiken anlässlich der Definition des Mariendogmas von 1950 durch Papst Pius XII. beleidigt habe.

Der Brief ist hochemotional, mitunter polemisch in der Wortwahl. Zugleich merkt man eine tiefe Kränkung aufgrund von mutmaßlichen Äußerungen des evangelischen Bischofs May, die ich hier nicht verifizieren kann. Jedenfalls zeigt das Schreiben eine schwierige Beziehung auf und ferner, dass sich im Verhältnis von Katholiken und Evangelischen wohl auf beiden Seiten immer auch verletzendes Polemiken gefunden haben. Eine Sprache des respektierenden und geschwis-

terlichen Umgangs ist jedenfalls nicht erkennbar.

Aber so ganz passt der Brief dennoch nicht in das Gesamtbild. Denn das Schreiben lässt durchaus den Schluss zu, Rohrachner hätte davor eine grundsätzliche Abneigung gegenüber allen Evangelischen bzw. Protestanten, er hätte keine ökumenische Gesinnung, kein ökumenisches Gespür. Dann sei gleichsam das Damaskusereignis mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gekommen, das letztlich zur Salzburger Vergebungsbitte führte. Das erscheint logisch, dem widerspricht dann aber doch Einiges.

Hier kann nicht in extenso auf diesbezügliche Details eingegangen werden, aber wir wollen paradigmatisch einige ökumenische Initiativen Rohrachners nach Ende des Zweiten Weltkrieges andeuten. Schon 1946 bei der Eröffnungsansprache der Salzburger Hochschulwochen stellte Andreas Rohrachner programmatisch fest:

*„Und einen anderen Friedensgedanken werden die Salzburger Hochschulwochen durchdenken, den Gedanken der Wiedervereinigung der von der wahren Kirche Christi getrennten Religionsgesellschaften, damit die Bitte des göttlichen Heilandes, die er beim letzten Abendmahl gestellt hat, ‚daß sie alle eins seien, Vater, wie du in mir und ich in dir‘, daß diese Bitte des Herrn der Wirklichkeit entgegengeführt werde.“<sup>7</sup>*

6 Erzbischof Rohrachner an Bundesminister Bock, 9. April 1958 (AES [Archiv der Erzdiözese Salzburg] 19/30, Kirche und Staat 1951–60), zit. In: Rinnerthaler, Ökumenischen Impressionen, 345 f.

7 Zit. nach Hans Spatzenegger, Erzbischof Rohrachner und die Ökumene, in: Ders. (Hg.), In Memoriam Andreas Rohrachner. Reden und Artikel über das Leben und Wirken des Salzburger Erzbischofs. Salzburg [1978], 39.

Ohne nun auf die Terminologie „Religionsgesellschaften“ und das vorkonziliare Verständnis von Kirchentrennung von der wahren Kirche hier näher zu behandeln, stellt sich die Frage: Ist das ein bloßes Lippenbekenntnis angesichts des oben genannten Briefs an Bundesminister Bock?

Schon 1948 hatte sich ein kleiner ökumenischer Kreis aus altkatholischen, baptistischen, evangelischen, methodistischen, orthodoxen und römisch-katholischen Teilnehmern getroffen. Dies mit ausdrücklichem Wissen Rohrachers. Der an den Gesprächen teilnehmende orthodoxe Christ Alexej Stachowitsch erinnerte sich an eine Begegnung mit Rohracher: „Ich muss wohl auf unseren Gesprächskreis hingewiesen haben, denn dieser weitete sich dann aus, indem von römisch-katholischer Seite autorisierte Vertreter hinzukamen.“<sup>8</sup> Ähnlich äußert sich auch der ehemalige Rektor von St. Virgil und langjährige Ökumenereferent der Erzdiözese Salzburg, Pfr. Rupert Reindl, der darauf hinweist, dass diese ökumenischen Treffen von Seelsorgern und kirchlichen Mitarbeitern der verschiedenen christlichen Kirchen Unterstützung bei Erzbischof Rohracher fanden.<sup>9</sup> Dass sich dieser Kreis von Seiten der Katholischen Kirche auflösen musste, ist Rom und der großkirchlichen Lage zuzuschreiben. Im Jahre 1948, unmittelbar vor der Gründung

des Weltkirchenrates, gab der Vatikan das Schreiben *Cum Compertum* heraus, welches so genannte „gemischte Treffen“ ohne vorherige vatikanische Erlaubnis untersagte. Folglich wurde es klar, dass kein katholischer Theologe bei der Gründungsversammlung des Weltkirchenrates in Amsterdam 1948 offiziell dabei sein dürfe.<sup>10</sup> Die Zielrichtung des vatikanischen Dokuments war der Weltkirchenrat, aber damit fand auch dieser Salzburger ökumenische Gesprächskreis ein Ende. Zumindest offiziell, denn dies hieß mitnichten, dass die ökumenischen Begegnungen endeten.

Ein weiteres Beispiel: 1955 war der evangelische Kultusminister von Nordrhein-Westfalen, Werner Schütz, als Referent bei den Salzburger Hochschulwochen zum Thema „Begegnung der Konfessionen“; wohl kaum möglich, ohne Einverständnis Rohrachers, wenn man die damalige enge Kommunikation und Korrespondenz von P. Thomas Michels und Erzbischof Rohracher in Bezug auf die Hochschulwochen und die Wiedererrichtung der Salzburger Universität berücksichtigt. In diesem Zusammenhang sei angeführt, dass Rohracher, wie den Protokollen zu entnehmen ist, bereits bei der ersten ordentlichen Sitzung der wiederbelebten Österreichischen Bischofskonferenz im Herbst 1945 für die neu zu gründende Salzburger Universität ein Byzantinisches Institut zur Ostkirchenfor-

8 Alexej Stachowitsch, Aus den Anfängen der Ökumene lernen, in: ÖIS [Ökumenische Informationen Salzburg] 3 (1983) 16.

9 Vgl. Rupert Reindl, Ökumenischer Arbeitskreis Salzburg, in ÖIS 1 (1982) 7.

10 Vg. dazu: Dietmar W. Winkler, Zwischen Vision und Realität. Die Katholische Kirche und der Ökumenismus seit dem II. Vatikanum, in: Ökumenisches Forum 28/29 (2005/06) 177–200.

schung vorschlägt, das der Wiedervereinigung der Kirche dienen möge.<sup>11</sup>

Auch äußerte sich Andreas Rohrachner im Zuge der Bemühungen um die Wiedererrichtung der *Catholica Unio*, dem heutigen Andreas-Petrus-Werk im Jahre 1957 zur Einheit der Christenheit und verweist interessanterweise auf einen zu den Salzburger Hochschulwochen eingeladenen evangelischen Theologen: „„Möge das gemeinsame Credo Wirklichkeit werden!“ Mit diesem Wunsch des protestantischen Propstes Asmussen bei den Salzburger Hochschulwochen 1956 schloß EB Dr. Rohrachner die Festakademie der *Catholica Unio* aus Anlaß der Weltgebetsaktion 1957. Es dürfe in Hinkunft keine Diözese mehr geben, in der nicht der Gedanke der Wiedervereinigung der zerrissenen Christenheit den Gläubigen in der Seele brenne, so EB Rohrachner bei dieser Gelegenheit.“<sup>12</sup> Auch dies vor dem genannten Brief an Bundesminister Bock.

Die Spurensuche ökumenischer Äußerungen, Begegnungen und Sensibilitäten bei Rohrachner könnte noch weiter gehen. Dabei müsste man wohl auch in seine Zeit als Weihbischof in Kärnten zurückgehen und seine Verbindungen zum Widerstand gegen die NS-Herrschaft.<sup>13</sup>

Jedenfalls bleibt der Brief an Bundesminister Bock ominös und kann unseres Erachtens nicht so einfach eingeordnet werden.<sup>14</sup> Diese Frage bleibt offen und bringt uns zur Erkenntnis, dass der Stand der Forschung zu Erzbischof Rohrachner und die Ökumene noch etliches ungeklärt lässt und viele Fragen noch nicht beantwortet sind. Vor allem bleibt der Kontext Rohrachners im gesamtkirchlichen Duktus der katholischen Kirche und der ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts offen.

## 2. Notizen zum persönlichen Verhältnis zwischen Superintendent Sturm und Erzbischof Rohrachner

In seinen Gedenkworten für Superintendent Emil Sturm bei der Verabschiedung in der Christuskirche 1991 nannte Erzbischof Karl Berg Superintendent Sturm einen „Pionier der Ökumene“<sup>15</sup>, den einen seiner ersten Gänge, nachdem er 1948

11 Vgl. Dietmar W. Winkler, Die Benediktiner und der Aufbau der Ostkirchenforschung in Salzburg, in: Alfred Rinnerthaler/Hans Paarhammer (Hg.), *Kirchlicher Wiederaufbau in Österreich* (Wissenschaft und Religion 26). Frankfurt a. Main 2016, 699–722.

12 Spatzenegger, Erzbischof Rohrachner und die Ökumene, 38.

13 Vgl. Maximilian Liebmann, Erzbischof Rohrachner und die „Antifaschistische Freiheitsbewegung Österreichs“, in: Hintermeier/Spatzenegger/Rinnerthaler, *Erzbischof Andreas Rohrachner*, 95–113.

14 Prälat Dr. Johannes Neuhardt meinte im Zeitzeugengespräch beim Festsymposium „Um der Beziehung willen. 50 Jahre Vergebungsbitte Erzbischof Rohrachners“ am 13. März 2016, dass man den Brief nicht überbewerten möge und machte darauf aufmerksam, dass BM Bock und EB Rohrachner miteinander gut bekannt waren. Rohrachner war Ehrengroßprior des Ritterordens vom Heiligen Grabe in Jerusalem. In den Orden wurde Bock 1955 in Salzburg investiert und war 1955 bis 1960 Leitender Komtur der Komturei Wien, Niederösterreich und Burgenland. – Diese Beziehung kann meines Erachtens eventuell den Tonfall erklären, aber keineswegs das Schreiben an sich.

15 Karl Berg, Aus den Gedenkworten für Alt-Superintendent Dipl.-Ing. Emil Sturm, in: *ÖIS* 7 (1992) 18.

nach Salzburg kam, zu Erzbischof Rohra-  
cher führte. Dies sei „Grundlage des ge-  
genseitigen Vertrauens in der ökumeni-  
schen Arbeit“<sup>16</sup> gewesen. Erzbischof Berg  
sprach damit eine Grundkomponente des  
Ökumenischen und der Versöhnung an:  
Das gegenseitige Vertrauen, ohne dem  
wohl kaum ein Zueinanderfinden mög-  
lich ist. Emil Sturm erinnerte sich selbst  
an diesen Besuch 1948 folgendermaßen:

*„Gemeinsam versuchten wir [EB Rohra-  
cher und Pfr. Sturm] dann, die Wunden  
des Krieges zu heilen. Um dem großen  
Flüchtlingselend zu wehren, wurde von  
beiden Bekenntnissen das „Christliche  
Hilfswerk“ gegründet, das in der Baracke  
am Bahnhof neben dem bombenzerstör-  
ten alten Hotel Europa seinen Sitz bekam.  
Bei den Weihnachtsfeiern wurde ich im  
Auto des Erzbischofs mitgenommen, und  
wir verkündigten den Flüchtlingen bei-  
der Kirchen die Freude der Weihnacht...  
Um Wohnungen für die Flüchtlinge zu  
bauen, gründete die evangelische Kir-  
che die Genossenschaft „Neusiedler“  
und die katholische Kirche die „Hei-  
mat Österreich“. In einem gemeinsamen  
Gottesdienst legten wir den Grundstein  
zur Eichethofsiedlung. Amerikanische  
Freunde sagten damals, eine solche ge-  
meinsame gottesdienstliche Feier wäre  
anderswo noch nicht möglich.“<sup>17</sup>*

Eine gemeinsame Autofahrt ermöglicht  
wohl auch private Gespräche. Überdies  
wird eine ökumenische Feier von evange-

lischer und katholischer Kirche in Salz-  
burg vor dem Zweiten Vatikanischen Kon-  
zil angesprochen. Erneut stellt sich die  
Frage, warum nur wenige Jahre später  
die Einweihung eines Autobahnstücks mit  
einem sogenannten „protestantischen Kir-  
chendiener“ nicht (mehr) möglich sein  
sollte.

1960, also schon nach der Ankündi-  
gung des Konzils und der Gründung des  
Vatikanischen Sekretariats für die Einheit  
der Christen, kam dessen Präsident, Kar-  
dinal Augustin Bea, zu den Salzburger  
Hochschulwochen und hielt einen pro-  
grammatischen ökumenischen Vortrag.  
Ebenso war der evangelische Bischof Wil-  
helm Stählin eingeladen, der schon 1946  
mit dem Paderborner Erzbischof Lorenz  
Jäger einen Ökumenischen Arbeitskreis  
evangelischer und katholischer Theologen  
initiierte, der deshalb als Jäger-Stählin-  
Kreis bekannt wurde.<sup>18</sup> Zu den Salzbur-  
ger Hochschulwochen 1960 erinnerte sich  
Emil Sturm:

*„Am Abend dieses Sonntags kamen wir  
im kleinen Kreis im Hotel Österreichi-  
scher Hof zusammen. Dazu erschien  
auch der evangelische Bischof Stählin,  
der mit dem Kardinal [Bea] so sehr ei-  
nes Sinnes war, obwohl sie sich bei die-  
ser Gelegenheit zum ersten Mal persön-  
lich begegneten.“<sup>19</sup>*

1962, im Jahr der Eröffnung des Zwei-  
ten Vatikanischen Konzils hatte der in

16 Ebd.

17 E. Sturm, Ökumene in Salzburg, in: ÖIS 1 (1982) 4.

18 Vgl. u. a. Paul-Werner Scheele, Weitervereinigung.  
Erfahrungen und Einsichten auf dem Weg zur Einheit  
im Glauben. Würzburg 2008, 13–15.

19 Ebd.

Salzburg stattfindende Katholikentag unter dem Thema „Löscht den Geist nicht aus!“ deutliche ökumenische Ansätze.<sup>20</sup> In seinem Festvortrag sprach damals Karl Rahner:

*„Wir dürfen in ökumenischen Fragen beispielsweise nicht fragen: was müssen wir den getrennten Brüdern zugehen, sondern: Wie schöpfen wir alle nur denkbaren von unserem christlich-katholischen Gewissen nur irgendwie denkbaren Möglichkeiten eines Entgegenkommens aus, mutig und unbekümmert, weil wir es uns heute einfach nicht mehr leisten können, da weniger zu tun, um der Einheit der Christen wenigstens näher zu kommen.“<sup>21</sup>*

Rohracher darf in ökumenischer Sicht für diese Zeit in Salzburg nicht isoliert betrachtet werden. Dass ihn aber seine Zeit als Konzilsvater ganz wesentlich prägte, kann kaum bestritten werden. Dies zeigt nicht nur die Vergebungsbitte, sondern ebenso der Aufbruch in der Erzdiözese danach.

Es waren wohl eine ganze Reihe an Einflüssen – die aus meiner Sicht mehr Kontinuität als abruptem Wandel zeigen – die Rohracher letztlich dazu bewogen, die Vergebungsbitte auszusprechen. Superintendent Emil Sturm bezeichnete diese als einen „Höhepunkt ökumenischer

Verbundenheit“<sup>22</sup>. Wie sehr die persönliche Beziehung dabei auch eine Rolle spielte, äußerte Rohracher selbst im dritten Punkt der Vergebungsbitte:

*„3. Der dritte Grund für meine offizielle Teilnahme an Ihrer feierlichen Amtseinführung, Herr Superintendent, ist die aufrichtige Hochachtung und Wertschätzung Ihrer Person. Als Oberhirte der neuen evangelischen Diözese Salzburg/Tirol möge es Ihnen gelingen, die Kenntnis unseres Herrn überzeugend zu fördern und die Liebe zu ihm in zahllosen Herzen zu entflammen. Dazu wünsche ich Ihnen Gottes reichsten Segen.“<sup>23</sup>*

Schon eine Woche nach der Vergebungsbitte, so erinnerte sich Emil Sturm, „konnte ich mit dem Erzbischof die gemeinsame Segnung des neuerbauten Krankenhauses in Kitzbühl halten.“<sup>24</sup> So bestand die Verbindung zwischen Sturm und Rohracher auch nachdem sie ihre Ämter nicht mehr ausübten. Um noch einmal Emil Sturm zu zitieren:

*„Als Andreas Rohracher von seinem Amt als Erzbischof zurücktrat, stattete er dem Superintendenten am 30. Juni 1969 noch einen Abschiedsbesuch ab. Die Bindung war auch hernach nicht abgerissen, und ich konnte ihn im Rahmen des Kuratoriums des Sozialen Friedenswerkes in Altötting noch besuchen.“<sup>25</sup>*

20 Vgl. Reindl, Ökumenischer Arbeitskreis Salzburg, 8.

21 Karl Rahner, Löscht den Geist nicht aus, in: Josef Klemm [Red.], Katholische Aktion Österreich: Löscht den Geist nicht aus. Probleme und Imperative des Österreichischen Katholikentages 1962. Innsbruck 1963, 21.

22 Sturm, Ökumene in Salzburg, 5.

23 Vgl. Verordnungsblatt der Erzdiözese Salzburg 1966, Nr. 5, zit. n. Ortner, Ortner, Das Erzbistum Salzburg in seiner Geschichte 3, 22.

24 Sturm, Ökumene in Salzburg, 6.

25 Ebd.

Ich denke, dass es Erzbischof Rohra-cher innerlich nicht schwer gefallen sein mag, zur Amtseinführung von Emil Sturm im Jahre 1966 zu kommen, nachdem er mit ihm seit 1948 ein positives, eventuell sogar freundschaftliches Klima der Zusammenarbeit hatte. Er war sich aber zweifellos der historischen Bedeutung bewusst, dass es in der „mehr als 1200-jährigen Geschichte der Diözese Salzburg ... noch nie dagewesen [ist], dass einer seiner Oberhirten an einer kirchlichen Feier der evangelischen Gemeinde offiziell teilgenommen hat“<sup>26</sup>, wie es in der Einleitung der Vergebungsbitte heißt.

Die Vergebungsbitte ist letztlich immer weit über das Persönliche hinausgegangen, als ein Ausdruck eines neuen Miteinanders, einer Bekehrung des Herzens, einer Umkehr und Neubesinnung im Miteinander.

### 3. Anmerkungen zu den Nachwirkungen der Vergebungsbitte

Nun könnte Vieles angeführt werden, denn die ökumenischen Aktivitäten haben nach dem Konzil zunächst geradezu explosionsartig zugenommen: Ökumenischer Jugendkreis, ökumenischer Sozialdienst, ökumenische Kommission, Telefonseelsorge, Pastoral für konfessionsverschiedene Ehen, ökumenische Schülergottesdienste, ökumenische In-

itiativen in den Pfarren, ökumenisches Pfarrertreffen.<sup>27</sup> Alles fand und findet erfolgreich oder weniger erfolgreich statt. Ökumenische Impulse für das evangelisch-katholische Verhältnis kamen und kommen natürlich auch aus der Theologischen Fakultät Salzburg.<sup>28</sup>

Die Diözesansynode des Jahres 1968, die der Rezeption der Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils dienen sollte und die die erste dieser Art im deutschsprachigen Raum war, mag hier als ein erstes Beispiel gelten.<sup>29</sup> Wobei nicht allein die Synode wichtig ist, sondern ebenso der Weg dorthin.<sup>30</sup> Die Diözesansynode 1968 regte unter anderem ein Kontaktkomitee für ökumenische Zusammenarbeit an, dass 1969 eine erste Sitzung hatte<sup>31</sup> aber im Laufe der 1970er Jahre etwas ins Stottern geraten zu sein scheint. Auf Initiative des damaligen Rektors von St. Virgil, Pfr. Rupert Reindl erstand aus dem

27 Vgl. dazu Martin Eisenbraun, 60 Jahre Ökumene in Salzburg, in: Ökumenischer Rat der Kirchen (Hg.), *Begegnung und Inspiration. 50 Jahre Ökumene in Österreich*. Wien 2008, 61–67; Norbert Breiße, *Die Ortskirche als Stätte und des Sich-Entfaltens der Einheit der Christen. Ökumene in der Erzdiözese Salzburg*. Dipl.Arb. Theol.Fak. Salzburg 1990.

28 Vgl. Gregor Maria Hoff/Dietmar W. Winkler, *Ökumene an der Salzburger Theologischen Fakultät*, in: Ökumenischer Rat der Kirchen in Österreich (Hg.), *Begegnung und Inspiration. 50 Jahre Ökumene in Österreich* Wien 2008, 244–249.

29 Vgl. Hans Wiedrich, *Erneuerung der Erzdiözese Salzburg durch lebendige Christengemeinden. Bericht und Dokumentation über die Salzburger Diözesansynode 1968*. Wien 1969.

30 Vgl. dazu: Roland Cerny-Werner, *Eine neue Art Diözesansynode? Die Vorbereitungsphase der Diözesansynode 1968 in Salzburg – (kirchen-)geschichtliche Anmerkungen*, in: Rinnerthaler/Paarhammer, *Kirchlicher Wiederaufbau in Österreich*, 629–656.

31 Vgl. Breiße, *Die Ortskirche als Stätte und des Sich-Entfaltens der Einheit der Christen*, 59 f.

26 Zit. n. Ortner, Ortner, *Das Erzbistum Salzburg in seiner Geschichte* 3, 22.

Kontaktkomitee im Jahr 1979 der Ökumenische Arbeitskreis, der bis heute das Forum der offiziellen Begegnung der Kirchen in Salzburg ist.<sup>32</sup>

Bei der Amtseinführung von Superintendent Wolfgang Schmidt am 7. Dezember 1980 wurde die Vergebungsbitte Erzbischof Rohrachers wiederholt. Superintendent Schmidt erinnerte sich:

*„Seine Exzellenz Erzbischof Karl Berg hat diese Bitte bei meiner Amtseinführung wiederholt und den Wunsch nach gegenseitiger Toleranz und wachsender Gemeinsamkeit in ökumenisch-brüderlichem Geiste ausgedrückt. Von ganzem Herzen erwidern wir von evangelischer Seite diese Bitte und den Wunsch.“<sup>33</sup>*

Ein Jahr danach gedachte man des Toleranzedikts Kaiser Josephs II. von 1781 mit einem vom Katholischen und Evangelischen Bildungswerk veranstaltetem Symposium „Emigration – Toleranz – Ökumene“ und einer Ausstellung auf Schloss Goldegg.<sup>34</sup> Ein Foto zeigt, wie Erzbischof Karl Berg zwischen dem evangelischen Bischof Oskar Sakrausky und Superintendent Wolfgang Schmidt in Goldegg zum Empfang von Bundespräsident Kirchschläger geht.<sup>35</sup> Beim Symposium selbst gab Johann Werner Mödlhammer den neuen Beziehungen theologische Tiefe:

32 Ebd. 64.

33 Wolfgang Schmidt, Ökumene – versöhnte Verschiedenheit, ÖIS 2 (1982) 5.

34 Vgl. Friederike Zaisberger, [Red.], Reformation. Emigration. Protestanten in Salzburg. Katalog der Ausstellung 21. Mai – 26. Oktober 1981 Schloss Goldegg-Pongau. Salzburg 1981.

35 Vgl. ÖIS 2 (1982) 18.

*„Gewiss geht es auch darum, das Trennende christlich zu bewältigen. Aber eben so, daß wir unsere fundamentale Verbundenheit in Christus vor alles Trennende stellen und uns als solche annehmen, die dieselbe Taufe empfangen haben, denselben Herrn als einzigen Mittler und Heiland bekennen und aus der Kraft desselben Heiligen Geistes leben, der in der Verschiedenheit seiner Gaben und Wirkungen doch kein anderer ist. Taufe, Verbundenheit in Christus, Leben aus demselben Geist sind Gegebenheiten, die unserem Willen vorausliegen. Wir haben sie einfach anzuerkennen, wenn wir nicht unser Christsein als solche verleugnen wollen.“<sup>36</sup>*

Natürlich müsste man auch den Papstbesuch 1988 erwähnen, bei dem es zum Ökumenischen Gottesdienst in der Salzburger Christuskirche der evangelischen Gemeinde kam.<sup>37</sup> Papst Johannes Paul II. wies ebenso auf die Vergebungsbitte Rohrachers hin:

*„Wir werden hier an die unrechtmäßige Vertreibung der hiesigen Protestanten im 18. und 19. Jahrhundert erinnert, die man damals in Anwendung des unseligen Prinzips ‚Cuius regio – eius et religio‘ glaubte durchführen zu müssen. Schon vor Jahren hat der Salzburger Erzbischof im Namen der ganzen*

36 Johann Werner Mödlhammer, Emigration – Toleranz – Ökumene, in: ÖIS 2 (1982) 14.

37 Die Vorbereitung und Koordination des Ökumenischen Gottesdienstes leitete der damalige Ökumenereferent der Erzdiözese, Pfr. Rupert Reindl. Vgl. Rupert Reindl, Das Ökumenereferat in Salzburg, in: ÖIS 29 (2014) 19.

*Diözese die evangelischen Brüder und Schwestern um Vergebung für dieses erlittene Unrecht gebeten. Daß wir heute hier, in der evangelischen Christuskirche, gemeinsam das Wort Gottes hören und miteinander im Namen Jesu beten, ist ein deutliches Zeichen dafür, daß diese Vergebungsbitte mit dem Herzen angenommen worden ist und zur Versöhnung geführt hat.*<sup>38</sup>

Ich möchte hier nicht taxativ aufzählen, was alles seither gemacht wurde, sondern abschließend mit einem eventuell skurrilen Beispiel paradigmatisch andeuten, wie sich das Klima in den 1960er Jahren gewandelt hatte.

In seinen Recherchen im Kontext der Salzburger Diözesansynode fand mein Kollege Roland Cerny-Werner einen handschriftlichen Brief, den ich Ihnen nicht vorenthalten möchte, zeigt er doch sehr unverhofft eine atmosphärische Veränderung in den evangelisch-katholischen Beziehung, die deutlich über die Begegnung der Kirchenleitungen hinausgeht: Ein evangelischer Christ ist 1967 für zwei Wochen auf Urlaub in Reith/Tirol und geht dort zweimal zur katholischen Sonntagsmesse. Angeregt durch Äußerungen von Erzbischof Rohrer, die er in der

Salzburger Kirchenzeitung „Rupertusblatt“ gelesen hatte, schreibt er an den Erzbischof:

*„Ich selber bin Protestant, meine jedoch, daß wir Christen, egal wo, sonntags in die Kirche gehören. Ich freute mich daher auf den Gottesdienst.*

*Doch eines stimmte mich traurig, als ich aus den beiden Gottesdiensten kam. Die Predigt wurde stets mit dem ‚Zeigefinger‘ ... vollzogen. ... Nie kam ein helfendes Wort, wie man im Trubel dieser Zeit nach ‚Gott trachten kann‘ oder wie man, wenn man geistlich müde wird, wieder frisch werden kann. Wenn was kam, dann waren es ‚geistliche Vokabeln‘.*

*Zuerst dachte ich, es wäre von mir eine schlechte Kritik. Vielleicht sogar eine eingebilte und stolze. Darum sprach ich mit einigen Gemeindegliedern. Und da merkte ich, daß es ihr verschwiegener Kummer war. Auch sie erwarteten mehr reale geistliche Lebenshilfe in der Predigt.*

*Es liegt mir fern, den Hirten dieser Gemeinde schlecht zu machen und darum bitte ich Sie, Ort und Person zu vergessen. Nur um eines bitte ich Sie ganz herzlich, sagen Sie es bitte Ihren Hirten, sie mögen es sich nicht immer so leicht machen, sie mögen mehr reale geistliche Lebenshilfe geben ... Sie werden vielleicht sagen, das tue ich. Ich glaube es. Aber eben diese Bitte lag mir am Herzen und als Bruder und Christ fühle ich mich auch dieser kleinen Reither Gemeinde und ihrem Priester verantwortlich. Be-*

38 Vgl. Ansprache von Johannes Paul II bei der Ökumenischen Begegnung in der Christuskirche, Salzburg – Sonntag, 26. Juni 1988 ([https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1988/june/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19880626\\_christuskirche-salisburgo.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1988/june/documents/hf_jp-ii_spe_19880626_christuskirche-salisburgo.html), aufgerufen: 12. März 2016). Der Entwurf der Rede stammt von Rupert Reindl.



*stimmt ist das Predigen mit dem Zeigefinger ungewollt, darum täte ein Anstoß für alle Prediger nicht schlecht.*“<sup>39</sup>

Erzbischof Rohrachter antwortete so gleich:

*„Wir stehen jetzt in der Vorbereitung auf eine Diözesan-Synode, bei der einer der Hauptpunkte die Verkündigung des Wortes Gottes ist. Ohne Namen und Ort zu nennen, werde ich von Ihrer Zuschrift gelegentlich Gebrauch machen.“*<sup>40</sup>

Dass ein evangelischer Christ am Urlaubsort über die katholische Predigt traurig ist, mag amüsant und köstlich anmuten. Aber da ist ein Satz, der sehr berührt und zum Nachdenken anregt: „...als Bruder und Christ fühle ich mich auch dieser kleinen Reither Gemeinde und ihrem Priester verantwortlich.“ Ich denke das ist die Richtung, in die wir weitergehen müssen. Es heisst als Christinnen und Christen gemeinsam, gegenseitig und füreinander Verantwortung zu tragen. Was uns oft auf unserem Weg zur Einheit daran hindert und entgegensteht, gilt es wohl ebenso zu analysieren. Aber dies wäre dann ein anderer Vortrag. ■

---

39 Schreiben Hartmut K. an EB Rohrachter, 28.8.1997 (AT-AES, Bestand 2.1. EB Rohrachter, Faszikel 19/11 Synode 1968 Allgemein, Kommissionen 3); zit. bei Cerny-Werner, Eine neue Art Diözesansynode? Fußnote 30.

40 Schreiben EB Rohrachter an Herrn Hartmut K., 31.8.1967 ((AT-AES, Bestand 2.1. EB Rohrachter, Faszikel 19/11 Synode 1968 Allgemein, Kommissionen 3); zit. bei Cerny-Werner, Eine neue Art Diözesansynode? Fußnote 31.

# Diakonisch-soziales Lernen in der Gemeinde – Bildungschancen und Handlungsfelder

Vor nahezu einem Jahrzehnt hat der Autor in dieser Zeitschrift über „Entstehen-Perspektiven-Praxis“ (AuG 57/2006, S. 201–206) diakonisch-sozialen Lernens informiert. Jetzt greift er das Thema erneut auf und berichtet über den gegenwärtigen Diskussionsstand. Dabei wird der Blick nicht auf die Schule, sondern auf die Gemeinde als Handlungsfeld für diakonisches Lernen gerichtet. Als Beispiele werden Konfirmandenarbeit und Jugendarbeit behandelt

---

Von **Gottfried Adam**

---

# 1. Wie geschieht Bildung?

Diakonisch-soziales Lernen<sup>1</sup> ist ein Bestandteil unseres Bildungsprozesses. Dieser vollzieht sich zunächst einmal als informelles Lernen, als non-formale Bildung und als formale Bildung. Wir sind leicht geneigt, bei Bildung und Lernen sogleich an die Schule zu denken. Das ist zwar richtig, beschreibt aber nur einen (durchaus sehr wichtigen) Teilbereich von Bildung und Lernen. Schule ist nämlich in unserer Gesellschaft der Ort formaler Bildung. Dieser ist insofern lebensbedeutsam, weil er durch seine formalen Abschlüsse in ganz wesentlichem Maße über die Lebenschancen der Menschen in unserer Gesellschaft (mit-)entscheidet.

Wenn wir von *informeller Bildung* sprechen, dann sind damit solche Lerngelegenheiten im Blick, die als solche meistens überhaupt nicht bewusst organisiert sind: Familie, Nachbarschaft, Kirchengemeinde, freiwilliges Engagement, die Gruppe der Gleichaltrigen, Kontakte im sozialen Nahraum, kurz gesagt: das informelle, nichtgeplante Lernen im Alltagskontext. Dadurch werden keine beruflichen Qualifikationen vermittelt, aber es wird in vielfältiger Weise der Grundstock für einen anderen Bereich des Lebens gelegt: die Art der Weltdeutung und Lebensbewältigung, der Zugang zu Glauben

und Sinnfragen, der Umgang mit Herausforderungen.

In den Bereich *nonformaler Bildung* fallen die meisten kirchlich-gemeindlichen Bildungsangebote. Ich gehe im Folgenden auf Konfirmandenarbeit und Jugendarbeit ein. Zum Bereich nonformaler Bildung gehört jenes Bildungshandeln, das zwar organisiert ist und auch mit einem Bildungsziel verbunden ist, aber die Teilnehmer entscheiden freiwillig über ihre Teilnahme. Zudem gibt es hier keine benoteten Abschlusszertifikate.

*Formale Bildung* bezeichnet die Bildung in Schule, Ausbildung und Hochschule. Hier gibt es klar formulierte, verbindliche Zielvorgaben und Inhalte (Rahmenlehrpläne, Curricula). Am Ende eines formalen Bildungsvorganges steht ein Zeugnis oder eine andere Form eines Zertifikates.

Das Bildungshandeln der evangelisch-lutherischen Gemeinde und Kirche vollzieht sich in all diesen Bildungskontexten. Vielfältige *informelle Lernwelten* bietet das Gemeindeleben in seiner ganzen Vielfalt: ihre religiöse Lebenspraxis, ihre Aktivitäten in Gottesdienst und Gruppen, ihre Personen und Begegnungsmöglichkeiten sowie ihre Öffentlichkeitsarbeit. Zur *nonformalen Bildung* gehören die meisten gemeindlichen Bildungsangebote: kirchliche Arbeit mit Kindern und Jugendlichen, insbesondere Konfirmandenarbeit und Jugendarbeit. An formaler Bildung ist die Kirche beteiligt als Trägerin von Schulen, Hochschulen, Ausbildungsstätten und des schulischen Religionsunterrichts.

<sup>1</sup> Zum Thema insgesamt siehe Walter Boës, Diakonische Bildung. Grundlegung einer Didaktik diakonischen Lernens an der Schule, Leipzig 2013; Gottfried Adam/Heinz Schmidt/Uta Hallwirth (Hrsg.), Diakonisch-soziales Lernen. Ein religionspädagogischer Reader, Münster 2013.

Eine stärkere Beachtung der informellen Lernwelten sowie der Bildungsangebote vor und außerhalb der Schule ist dabei m. E. für die Heranwachsenden und die Zukunft christlicher Gemeinden wichtig<sup>2</sup>. Diakonisch-soziales Lernen leistet dazu einen wichtigen Beitrag. Dazu sind dann Lernangebote im Rahmen der Gemeinde und in den evangelischen Schulen wichtig.

## 2. Zum Profil diakonisch-sozialen Lernens

Wenn wir fragen, was einen Bildungsprozess inhaltlich ausmacht und was in ihm vermittelt wird, dann sind zwei grundlegende Bereiche zu nennen:

- Bildung vermittelt einerseits Wissen, Können, Fähigkeiten, Fertigkeiten. Kurz: Fachwissen. Damit kommt das so genannte „Verfügungswissen“ in den Blick.
- Bildung vermittelt andererseits Haltungen, Einstellungen, Wertebewusstsein und sinnstiftende Deutungen des menschlichen Lebens. Dabei handelt es sich um das so genannte „Orientierungswissen“. Hierbei geht es um den Aspekt der Persönlichkeitsbildung.

<sup>2</sup> Zu weiteren Ausführungen zu den Fragen der verschiedenen Bildungsbereiche sei verwiesen auf: Matthias Spenn u. a., Lernwelten und Bildungsorte der Gemeindepädagogik. Bedingungen, Bezüge und Perspektiven, Münster 2008, bes. S. 21–24 sowie Ders., Bibelfliesen in gemeindepädagogischer Perspektive, in: Gottfried Adam u. a. (Hrsg.), Bibelfliesen – eine pädagogische Entdeckung, Münster 2015, S. 88–94.

Diese beiden Bereiche sind eng miteinander verbunden. Im Blick auf die Kirchengemeinde ist klar, dass es schwerpunktmäßig um den zweiten Bereich geht. Aber auch in Leitbildern evangelischer Schulen heißt es immer wieder mit Recht, dass nicht nur Verfügungswissen, sondern auch Orientierungswissen auf der Basis des Evangeliums und des evangelischen Menschenbildes vermittelt werden sollen. Sehr häufig steht dafür die Formel von der ganzheitlichen Bildung. In diesem Sinne ist diakonisch-soziales Lernen Teil des „Orientierungswissens“ und eines evangelischen Bildungsverständnisses und trägt zur Persönlichkeitsbildung der Kinder und Jugendlichen bei. Diakonisch-soziales Lernen lässt sich durch *folgende Merkmale* charakterisieren:

- Beim diakonisch-sozialen Lernen geht es um ein Lernen in zwischenmenschlichen Beziehungen, um ein praktisches Lernen, ein Lernen in Gemeinschaft (*affektiv-handlungsorientierte Dimension*).
- Beim diakonisch-sozialen Lernen geht es weiterhin sowohl um soziale Einstellungen als auch um christliche Orientierungen. Konkret: Es geht um Achtung und Respekt vor anderen Menschen, um Gerechtigkeit und Fairness, um Hilfsbereitschaft und Toleranz sowie um persönliche und gesellschaftliche Verantwortung (*soziale und spirituelle Dimension*).
- Das schließt insbesondere auch die Bereitschaft und Fähigkeit zur Kommunikation, zur Kooperation und zur Konfliktregelung ein (Aspekte der *sozialen Dimension*).

- Die Motivation der Mitarbeiter/innen, die religiös-christliche Praxis der Einrichtungen und die Begründung der diakonischen Arbeit überhaupt machen die *geistliche Dimension* deutlich.
- Kennzeichnend ist weiterhin das Zusammenspiel von konkreter Erfahrung und persönlicher Reflexion, d. h. die diakonische Praxis wird erfahren und die gemachten Erfahrungen werden in der Reflexion verarbeitet. Damit kommt auch die *kognitive Ebene* ins Spiel.

### 3. Diakonisch-soziales Lernen ist im Kern Persönlichkeitsbildung

Dies kann sowohl von den Erfahrungen der Heranwachsenden als auch von den Zielen und Kompetenzen her, die beim diakonisch-sozialen Lernen im Blick sind, betrachtet werden.

#### 3.1 Erfahrungen von Kindern und Jugendlichen

Diakonisch-soziales Lernen zielt darauf ab, *Angebote und Möglichkeiten zur Entwicklung einer eigenständigen Persönlichkeit* zu machen. Dazu sind die folgenden Erfahrungen von Bedeutung: Die Heranwachsenden

- können die Erfahrung machen, dass sie *gebraucht werden*. Es ist eine der großen Überraschungen, dass in den Rückmeldungen dies als eine wichtige Erfahrung auftaucht. Die Mitarbeit bei Praktika und Projekten in der jeweiligen diakonischen

Einrichtung ist wichtig. Kinder und Jugendliche werden gebraucht. (z. B. indem sie jemandem, der schlecht sieht, regelmäßig vorlesen, indem sie mit jemandem regelmäßig einen Spaziergang im Garten machen oder mit dem Rollstuhl spazieren fahren ...).

- können die Einsicht gewinnen, dass es auch Situationen gibt, wo Menschen das, *was sie an Zuwendung erhalten, gar nicht zurückgeben können*. Wir gehen in unseren modernen Gesellschaften von symmetrischen Beziehungen zwischen den Menschen aus. Aber wir müssen neu lernen, dass dies keineswegs immer der Fall sein kann: Wie soll z. B. ein Mensch, der mehrfachbehindert und in seiner Mobilität eingeschränkt ist, dem jemand seine Aufmerksamkeit zuwendet, dies jemals wieder zurückgeben können?
- können die Erfahrung machen, dass man *an eigene Grenzen stößt und Anforderungen nicht gerecht werden kann* (z. B. in der Kommunikation mit einer Person, die an einer Demenz leidet.)
- werden mit Beeinträchtigungen, Leiden und Tod konfrontiert und können durch die Begegnungen eine *neue Sicht zu grundlegenden Lebensfragen gewinnen*. (z. B. kann die Begegnung mit Menschen mit schweren körperlichen Beeinträchtigungen Dankbarkeit für die eigene Gesundheit hervorrufen; oder die Begegnung mit Menschen mit Down-Syndrom kann die Erfahrung vermitteln, dass man dem Leben freudig zugewandt sein kann trotz geistiger Begrenzungen.)

- Es geht auch um die Entwicklung von *Fähigkeiten und Kompetenzen*, die *jenseits der „normalen“ schulischen Anforderungen* liegen (z. B. wahrzunehmen, dass es Bereiche der Wirklichkeit gibt, die nicht unter Leistungsanforderungen stehen oder zu erfahren und zu erkennen, dass Hilfsbereitschaft und Zuwendung zu den Schwachen für das menschliche Miteinander wichtig sind).

Und in alledem erlebt und erfährt man etwas davon, *was ‚Mensch-Sein‘ in einem ganzheitlichen Sinne* ausmacht (z. B. dass neben dem Verstand und seinem Gebrauch auch die Gefühle für menschliches Leben wichtig sind und dass es im menschlichen Leben Begrenzungen gibt, die man nicht aufheben kann.)

### 3.2 Zielvorstellungen und Kompetenzen

Diakonisch-soziales Lernen lässt sich bei der Durchführung von Praktika und Projekten von folgenden *Zielvorstellungen* leiten<sup>3</sup>:

- Durch das diakonisch-soziale Lernen kann die *Bedeutung des ‚Diakonischen‘* erfasst werden. Es geht darum zu begreifen, dass die Liebe Gottes sich in Jesu Liebe zu den Menschen, in seinem Dienst an kranken, schwachen und ausgegrenzten Menschen konkretisiert

und sich in Jesu Eintreten für diese Personen zeigt.

- Das führt zu einer *Sensibilisierung für ethische Fragestellungen* und bewirkt eine *Offenheit für letzte Fragen*.
- Diakonisch-soziales Lernen will die soziale *Sensibilität und die Bereitschaft zu sozialer Verantwortung* bei jungen Menschen wecken und bestärken sowie die Akzeptanz einer Solidargemeinschaft fördern. Auf diese Weise kann die Bedeutung des sozialen Engagements als wichtiges Element einer Gemeinschaft und einer Gesellschaft bewusst werden.
- Die Heranwachsenden bekommen Einsicht in *diakonische und soziale Handlungsfelder* (z. B. Einrichtungen für Menschen mit Behinderungen, Altersheime, Krankenhäuser, integrative Kindergärten) und nehmen Kontakt mit den darin tätigen Personen auf. Dies kann Impulse für die eigene berufliche Perspektive und für ein ehrenamtliches Engagement vermitteln.
- Mit dem helfenden Handeln kommt eine wichtige Dimension des christlichen Glaubens in den Blick, weil Glaube und Handeln ganz eng zusammengehören. Es sollte dabei auch bewusst werden, dass mit dem helfenden Handeln Diakonie und Kirche *einen wichtigen Beitrag zur Zivilgesellschaft* leisten.

Bei der Teilnahme an diakonisch-sozialen Praktika und der Durchführung von Projekten stehen die Begegnungen mit

<sup>3</sup> Zum Folgenden siehe Gottfried Adam, Diakonisch-soziales Lernen als Beitrag zur Persönlichkeitsbildung, in: Schulfach Religion 24/2005, Heft 1/2, S. 119–132, hier S. 124.

Menschen in besonderen Lebenslagen im Mittelpunkt. Dadurch werden insbesondere personale und soziale Kompetenzen sowie das kognitive Wissen über soziale Zusammenhänge gefördert<sup>4</sup>:

#### *Personale Kompetenzen*

- Die eigene Wahrnehmungsfähigkeit schulen (sich selbst und andere beachten, Stimmungen und Gefühle wahrnehmen, mit eigenen Stärken und Schwächen umgehen);
- Die soziale Sensibilität verbessern (Empathiefähigkeit, Anteilnahme, Compassion = „Mitleidenschaft“ entwickeln);
- Verständnis und Toleranz entwickeln (Rücksicht nehmen, Verschiedenartigkeit akzeptieren);
- Verantwortungsbewusstsein entwickeln (Aufgaben und Pflichten übernehmen, Freude am sozialen Engagement entwickeln, Zivilcourage ausbilden);
- Selbstkonzept ausbilden (Anstöße dazu erhalten, dass diakonische Überzeugungen einen Bestandteil der Persönlichkeit darstellen können);
- Mit Grundfragen menschlichen Lebens konfrontiert werden (Sensibilisierung für ethische Fragestellungen, Offenheit für letzte Fragen).

#### *Soziale Kompetenzen*

- Kommunikationsfähigkeit erweitern (Kontakt aufnehmen, aktiv zuhören, Rückmeldungen geben, Fragen stellen, eigene Befindlichkeit artikulieren, sich in andere hineinversetzen, Rückmeldungen geben und erhalten);
- Kooperationsfähigkeit entwickeln (mit anderen gemeinsam Aufgaben durchführen, sich selbst einbringen, aber auch zurücknehmen können);
- Ängste und Unsicherheiten bewältigen lernen und Sicherheit im Verhalten gewinnen (im Umgang mit alten, behinderten, kranken, obdachlosen usw. Menschen und in der Konfrontation mit unbekanntem Kommunikationsformen: z. B. Gebärdensprache).

#### *Kognitive Kompetenzen*

- Wissen zu sozialen und diakonischen Zusammenhängen;
- Erkennen der Bedeutung des Sozialen in einer modernen Gesellschaft (Funktion und Arbeitsweise von Sozialsystemen, Arbeit der Diakonie);
- Wissen aneignen zu einzelnen sozialen Handlungsfeldern (Praxisfelder kennenlernen, von möglichen beruflichen Tätigkeiten erfahren);
- Auseinandersetzung mit aktuellen sozialen Fragen (Alter, Behinderung, menschliche Grenzsituationen, soziale Hilfen usw.) und deren Reflexion.

---

<sup>4</sup> Wesentliche Anregungen für das Folgende verdanke ich Jürgen Ripplinger (Red.), Soziales Lernen in der Schule. Praxisanleitung für innovative Projekte. Stuttgart: mehrwert 2002, S. 7 und Kopiervorlage Nr. 4.9.

## 4. Lernort „Soziale Einrichtung“

Diakonisch-soziales Lernen vollzieht sich vor allem am Lernort „Soziale Einrichtung“. Dies stellt eine wichtige Rahmenbedingung für das Gelingen von Lernprozessen dar.

### 4.1 Profil des Lernortes

Wir haben es in unserem Leben mit einer Vielzahl von Lernorten zu tun: der Familie, der Schule, dem Sportverein, der Kirchengemeinde, dem Kindergarten, der Volkshochschule usw. Diese Lernorte haben jeweils unterschiedliche Aufgaben, eigene Profile und spezifische Wege des Lernens. Das macht ihre Unterschiedlichkeit aus. Deshalb ist es wichtig, dem Profil eines Lernortes Aufmerksamkeit zu schenken.

Das diakonisch-soziale Lernen findet an einem außerschulischen Lernort statt. Dabei handelt es sich konkret um eine soziale Einrichtung wie z. B. ein Altersheim, ein Kindergarten, ein Krankenhaus, ein Obdachlosenheim. Darum kann diakonisches Lernen nicht einfach nach dem Muster des schulischen Unterrichts durchgeführt werden. Außerschulischer Lernort meint konkret: Es findet kein Lernen im 45-Minuten-Takt statt; es gibt keine Benotung gemäß der schulischen Notenskala. Es geht um praktisches Lernen, Lernen durch Partizipation und Lernen am Modell.

Im Blick auf solches Lernen sind wichtige Dimensionen, dass solches Lernen

- die Person affektiv bewegt und ihre Gefühle und ihr Denken erfüllt,
- sich im Ernstfall vollzieht und daher eine hohe Verbindlichkeit hat und Verantwortungsübernahme einschließt,
- sich an Orten gelebten Lebens vollzieht und zur Orientierung im konkreten Leben beiträgt,
- sich in Gemeinschaft vollzieht, also eine Form „situiereten Lernens“ darstellt.

Die Heranwachsenden erfahren dabei, dass ihre Tätigkeit von zwei Seiten geschätzt wird: „von den Adressaten der Hilfe und von den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern innerhalb der tätigen Gemeinschaft. Dies dürfte einen nachhaltigen Einfluss auf das Selbstbild der jungen Menschen haben, weil sie sich als Helfende erfahren und ihre Hilfe geschätzt und geachtet wird. Die Tätigkeit selbst kann zu einer Veränderung des Selbstbildes führen, was wiederum zu neuem entsprechendem Handeln führen wird.“<sup>5</sup>

### 4.2 Lernen durch Partizipation und Lernen am Modell

Dabei war es eine überraschende Einsicht, dass die intensiven Erfahrungen auch in relativ kurzer Zeit gemacht werden können. Empirische Untersuchungen haben die Nachhaltigkeit des Lernens durch Partizipation

<sup>5</sup> Helmut Hanisch, Diakonisch-soziales Lernen als Impuls zur Persönlichkeitsentwicklung, in: Gottfried Adam u. a. (Hrsg.), *Unterwegs zu einer Kultur des Helfens. Handbuch diakonisch-sozialen Lernens*, Stuttgart 2006, S. 44–55, hier S. 52.



nachgewiesen. Nach einem diakonischen Praktikum legten Schüler ein verändertes Sozialverhalten an den Tag. Sie greifen zu, um anderen Menschen zu helfen<sup>6</sup>.

Dabei sind auch die Verschiebungen in der Motivation der Schüler/innen bemerkenswert. Sie gehen an schwierige Einsatzorte, weil „es ‚Spaß‘ macht, nicht weil sie sich opfern wollen“. Auch andere Untersuchungen zum sozialen Lernen bestätigen diesen Wandel von der extrinsischen Motivation („gute Noten“) hin zur intrinsischen Motivation („helfen um seiner selbst willen“). *M. Sander-Gaiser* schreibt dazu:

„Wenn Schüler erfahren, dass ihr konkretes Handeln die Not anderer lindert, trägt ihr Handeln die Belohnung in sich selbst. Diese Haltung legt Jesus auch seinen Schülern nahe, wenn er sagt: › ... lass deine linke Hand nicht wissen, was die rechte tut ... dein Vater, der in das Verborgene sieht, wird dir’s vergelten‹ (Mt 6,3).“

Sander-Gaiser weist zur Erklärung dieses Phänomens auf die Erklärung des bekannten Psychologen des sozialen Lernens Albert Bandura hin:

„Jugendliche lernen ›am Modell‹. Wenn sie sehen, dass helfen, trösten, versorgen etc. anderen Menschen *erfolgreich* hilft, beginnen sie diese Praxis selbstständig auszuführen. Wenn soziales Handeln

das gewünschte Resultat nach sich zieht, wird eine soziale Handlung in das eigene Handlungsrepertoire überführt. Eine extrinsische Motivation zum Handeln ist dann nicht notwendig. *Das Erleben des Erfolges der sozialen Handlung ist eine hinreichende Motivation.*“

## 5. Praktika und Projekte erfolgreich organisieren

Praktika und Projekte sind die wesentlichen Formen, in denen diakonisch-soziales Lernen organisiert wird. Dabei bilden Praktika bilden für die Konfirmandenarbeit *die* zentrale Form diakonisch-sozialen Lernens. Für die Jugendarbeit geht es eher um Projekte, die langfristiger sind und auch in stärkerem Maße die aktive Beteiligung der Jugendlichen beinhalten. Für alle Bereiche gilt gleichwohl, dass Vorbereitung, Durchführung und Auswertung sorgfältig zu planen sind.

### Sieben Schritte zur erfolgreichen Organisation und Durchführung

- 1) Ziele setzen
- 2) Rahmenbedingungen klären
- 3) Einen Zeitplan erstellen und die Aufgaben verteilen
- 4) Geeignete Kooperationspartner finden  
Hinweis: Für eine diakonische Einrichtung bedeutet eine Beteiligung an

<sup>6</sup> Sander-Gaiser, Martin: *Diakonie lernen, aber wie?*, in: [www.reliatlas.de/dokumente/Beitrag.pdf](http://www.reliatlas.de/dokumente/Beitrag.pdf). (Aufruf vom 1.4.2016), S. 1 und 2. – Die beiden folgenden Zitate ebd., S. 2. – Siehe auch die große empirische Studie von Christoph Gramzow, *Diakonie in der Schule. Theoretische Einordnung und praktische Konsequenzen auf der Grundlage einer Evaluationsstudie*, Leipzig 2010.

einem Praktikum oder Projekt einerseits Mehrarbeit, andererseits arbeiten die Praktikums-Teilnehmer/innen mit und bereichern dadurch den Alltag der Menschen in der Einrichtung. Im Übrigen wird durch die anschließenden Erzählungen der Teilnehmer/innen die Einrichtung bekannt gemacht.

#### **5) Das Praktikum/Projekt durchführen**

- Vorbereitung der Teilnehmenden (Informationen über das Praktikum und die Einrichtungen, Vorbereitung auf die neuen Situationen und die fremde Lebenswelt).
- Eigene Besuche der Praktikumsleiter während der Praxisphase einplanen (sich ein Bild machen, Interesse an den Schüler/innen, Fotos für die Dokumentation machen, evtl. schwierige Situationen oder belastende Erfahrungen im Praktikum besprechen und aufarbeiten).
- Projekttagebuch führen (die Jugendlichen schreiben ihre Eindrücke, Erlebnisse, Erfahrungen, Beobachtungen in Kurzform auf).

#### **6) Das Praktikum/Projekt auswerten**

- Auswertung und Reflexion der Erfahrungen (Austausch der Erfahrungen unter den Teilnehmenden). Reflexionsfragen können sein:
  - Was hat das Praktikum/Projekt mir persönlich gebracht?
  - Was habe ich über mich gelernt?
  - Was will ich anderen davon mitteilen? ...

Es gibt verschiedene Methoden zur Auswertung. Wichtig ist, dass die Wahrnehmungen und Erfahrungen der Teilnehmenden zur Sprache kommen. Das kann z. B. dadurch geschehen, dass das Erzählen im Mittelpunkt steht. Die Beteiligten erzählen, was sie beobachtet und erlebt haben. Solche Erzählungen regen an, über sich selbst, die das Handeln leitenden Orientierungen und die eigene „Lebensphilosophie“ nachzudenken.

- Dokumentation und Präsentation Die Erfahrungen der Teilnehmenden werden dokumentiert.

#### **7) Öffentliche Berichterstattung**

Das Öffentlich-machen der Praktika und Projekte dient zunächst der Anerkennung der Tätigkeit derjenigen, die am Praktikum/Projekt teilgenommen haben. Hier gibt es vielfältige Möglichkeiten (Bericht im Gemeindebrief, Bericht bei einer Gemeindeveranstaltung, Homepage der Gemeinde, Bericht/Interview in der örtlichen bzw. regionalen Presse, Bericht/Interview im regionalen Radio usw.)

Die öffentliche Berichterstattung dient neben der Anerkennung der Leistung der Beteiligten auch dem Bekannt- und Bewusstmachen des Beitrags, den kirchliche Einrichtungen und Personen zur Zivilgesellschaft und zu den gesellschaftlichen Sozialaufgaben leisten. Diese sind in der Gesellschaft oft nicht hinreichend bekannt.

Bei der Berichterstattung sollte auch deutlich werden, dass es beim diakonisch-sozialen Lernen nicht um „Mitleid“ (englisch: charity) geht, sondern um „Mitleidenschaft“ (englisch: compassion). Im Deutschen ist dieser Begriff inhaltlich am angemessensten mit „Empfindsamkeit für das Leid des Anderen“ wiederzugeben.

## 6. Handlungsfelder in der Gemeinde: z. B. Konfirmanden- und Jugendarbeit

In der Gemeinde sind Handlungsfelder diakonisch-sozialen Lernens vor allem die Konfirmandenarbeit, die Jugendarbeit und die Erwachsenenbildung. Was die Schule betrifft, so hat die neusprachliche Abteilung des Evangelischen Gymnasiums in Wien einen diakonisch-sozialen Schwerpunkt. Da dieser Beitrag die Gemeinde im Blick hat, wird darauf nur kurz hingewiesen<sup>7</sup>. Zur Konkretisierung in der Gemeindegearbeit gehe ich jetzt noch auf die Konfirmandenarbeit und die Jugendarbeit ein.

Der Flüchtlingsbereich<sup>8</sup> ist aktuell, auch die Erwachsenenbildung<sup>9</sup> ist relevant. Auf beide Bereiche kann aus Gründen des Umfangs des Artikels ebenfalls nur kurz aufmerksam gemacht werden.

### 6.1 Konfirmandenarbeit

In der Konfirmandenarbeit geht es insgesamt darum, dass die Jugendlichen lernen und erfahren, was es heißt, als Christ zu leben. Das diakonische Praktikum nimmt *eine* konkrete Lebensäußerung von christlicher Gemeinde bzw. Kirche in den Blick. Die Jugendlichen gehen gezielt der Grundfunktion *diakonia* nach. Dies ist analog zur Mitgestaltung eines Gottesdienstes zu sehen, wo die Konfirmandinnen und Konfirmanden die Grundfunktion *leiturgia* erleben und bedenken. Aus dieser Sicht ist ein diakonisches Praktikum ein wichtiges Element der Konfirmandenarbeit, wenn denn Christsein glauben und handeln umfasst. Zur praktischen Durchführung im Konfirmandenunterricht seien noch einige Hinweise gegeben.

<sup>7</sup> Siehe dazu Näheres bei Heike Wolf, Diakonisches Lernen am Evangelischen Gymnasium, und: Heike Wolf et al., Vorstellung einzelner Projekte des Diakonisch-sozialen Schwerpunkts im Evangelischen Gymnasium, in: Schulfach Religion 26, 2007, Nr. 1–2, S. 15–20 bzw. S. 21–34. – Siehe ferner im Internet: [evangelischesgymnasium.at/gymnasium/diakonischer-schwerpunkt](http://evangelischesgymnasium.at/gymnasium/diakonischer-schwerpunkt) (Aufruf vom 2.4.2016). Am Ende dieser Dokumentation ist zugänglich: Heike Wolf, Diakonisches Lernen am Evangelischen Gymnasium (Wien).

<sup>8</sup> Vor Jahren hatten bereits Ruth Schelander-Glaser und Silvia Unterberger darauf aufmerksam gemacht: „Flüchtlingsschutz in Österreich: Diakonisch-soziales Lernen – Baustein 1. Materialien für den Unterricht, die Jugendarbeit und die Erwachsenenbildung“ (Edition Tandem), Wien/Salzburg 2007.

<sup>9</sup> Siehe als Beispiel: Rosemarie Schließmann, Projekte der Generation 55 plus als diakonische Bildungsimpulse, in: Gottfried Adam u. a. (Hrsg.), Diakonisch-soziales Lernen (s. Anm. 1), S. 191–199.

## 1) Dauer und Organisation<sup>10</sup>

Die Dauer eines diakonischen Praktikums hängt von den intendierten Zielen ab. Angesichts der ohnehin knapp bemessenen Konfirmandenzeit fällt es nicht leicht, auch noch Zeit für ein diakonisches Praktikum einzuplanen. In Landgemeinden ergeben sich zudem öfter auch Schwierigkeiten, eine genügende Zahl von geeigneten Praktikumsplätzen zu finden. Eine Alternative kann dann ein Blockwochenende mit Besuchen in einer oder mehreren diakonischen Einrichtungen sein.

Selbst ein einmaliger Informationsbesuch von einer oder zwei Stunden Dauer kann durchaus sinnvoll sein. Nachhaltiges Lernen benötigt allerdings etwas mehr Zeit. Dabei ist es wichtig, dass das Engagement der Jugendlichen zeitlich begrenzt ist, überschaubar bleibt und dass sich daraus keine weiteren Verpflichtungen ergeben. Der reguläre Konfirmandenunterricht fällt in der Praktikumszeit aus. An seine Stelle tritt für einige Zeit eine Projektphase, in welcher die Konfirmanden ihre Gemeinde/Kirche von der praktischen Seite erleben. Das kann auf folgende Weise geschehen:

- Zu zweit oder in kleinen Gruppen werden eine oder mehrere diakonische Einrichtungen der Ortsgemeinde oder des Kirchenbezirks besucht.
- Es werden (vorbereitete) Gespräche und Interviews mit Mitarbeiter/innen

oder auch ehrenamtlich tätigen Personen dieser Einrichtungen geführt.

- Die Konfirmanden verschriftlichen ihre Eindrücke, wählen evtl. Fotos, die gemacht wurden, aus, oder entnehmen Bilder aus den Prospekten der Einrichtung und gestalten damit den Schaukasten der Gemeinde oder eine Ausgabe des Gemeindebriefes.
- Sie organisieren evtl. eine Aktion (Flohmarkt etc.) zugunsten der besuchten Einrichtung.
- In einem weitergehenden Praktikum können die Jugendlichen den Mitarbeitenden einer diakonischen Einrichtung zugewiesen werden, die dann Mentorenfunktion übernehmen. Die Jugendlichen begleiten diese Mitarbeiter/innen bei der Arbeit und können evtl. selbst ein Stück konkreter Mitarbeit praktizieren.

Praktisches Lernen durch Begegnungen, Aktionen und Projekte vermittelt intensive, einmalige Eindrücke, die so durch Unterricht allein nicht möglich sind.

## 2) Lernchancen eines Praktikums/ Projektes

*Rainer Starck* beschreibt diese intensiven Eindrücke folgendermaßen:

- „Zum einen bekommen die Konfirmandinnen und Konfirmanden einen Einblick in das Leben und die Nöte der Menschen.
- Sie begegnen einer Kirche, die für andere eintritt, und sind selbst nach der eigenen Verantwortung gegenüber anderen gefragt.

<sup>10</sup> Im Folgenden beziehe ich mich teilweise auf Rainer Starck, *Diakonisches Lernen in der Konfirmandenarbeit*, in: Gottfried Adam u. a. (Hrsg.), *Diakonisch-soziales Lernen* (s. Anm. 1), S. 119 ff.

- Sie kommen mit Menschen zusammen, denen sie sonst wahrscheinlich nicht begegnen dürften. Sie lernen unterschiedliche und zumeist benachteiligte Lebenssituationen kennen und bekommen einen Blick dafür, wie verschieden Leben sein kann und wie unterschiedlich Menschen damit umgehen können.
- Zugleich begegnen sie Menschen, die aus dem christlichen Glauben die Kraft schöpfen, in diese Situationen hineinzu-gehen und zu helfen, weil »Gott will, dass allen Menschen geholfen werde ...« (1. Tim 2,4).<sup>11</sup>

## 6.2 Diakonie in der Jugendarbeit

Für die Begegnung mit Diakonie in der Jugendarbeit trifft vieles von dem bisher Gesagten ebenfalls zu. Aber in einer Hinsicht ist diese Begegnung anders akzentuiert: Hier steht sehr viel stärker *das eigene Handeln und Mitgestalten* im Zentrum als bei einem Praktikum. *Volker Jörn Walpuski* stellt darum seinen Erfahrungsbericht über Diakonie mit Jugendlichen in der Kirchengemeinde unter das Motto „Erleben, erfahren, mitgestalten“<sup>12</sup>. Er stellt dazu heraus:

*„Jugendliche wollen helfen. Sie wollen Gemeinschaft erleben. Und sie werden aktiv, wenn sie etwas Sinnvolles tun können. Aber Jugendliche wollen nicht*

*billige Hilfskräfte sein, denn wie wollen sich entwickeln. Ihre Persönlichkeit muss daran wachsen. Diakonie kann darum für sie nicht darin bestehen, beim Gemeindefest Stühle zu stellen und Kaffee auszuschenken. Vielmehr muss die Diakonie für die Jugendlichen Räume oder Betätigungsfelder bieten, in denen sie ihre Fähigkeiten entdecken, ausprobieren und entwickeln können.“*<sup>13</sup>

Der Autor berichtet sodann über eine Vielzahl von Projekten, die nachfolgend aufgelistet werden, weil sie einfach als Anregung dienen können und die Vielfalt möglicher Ansatzpunkte erkennen lassen:

- Konfirmanden- und andere Praktika in der Kirchengemeinde
- „Schaufenster Altenheim (SFA)“ (Erstellung eines Fernsehprogrammes für ein diakonisches Altenwohnheim)
- „Knastkontakt“ – Besuche im Jugendvollzug.

Dies sind drei ausgesprochen arbeitsaufwendige, längerfristige Projekte. Daneben gibt es auch kleinere überschaubarere Projekte:

- Foto-Reportage über soziale Themen im Gemeindegebiet
- Einkaufs- und Besuchsdienst für ältere Menschen
- Babysitting-Agentur
- Integration neu zugezogener Kinder und Jugendlicher in Neubaugebieten
- Gemeinsame Schularbeiten und Nachhilfe.

<sup>11</sup> Ebd., S. 121.

<sup>12</sup> *Volker Jörn Walpuski*, Erleben, erfahren, mitgestalten. Diakonie mit Jugendlichen in der Kirchengemeinde, in: Gottfried Adam u. a. (Hrsg.), *Diakonisches soziales Lernen* (s. Anm. 1), S. 188–190.

<sup>13</sup> Ebd., S. 188.

Dies sind Beispiele, die zeigen, dass es möglich ist, Diakonie für Jugendliche erlebbar und erfahrbar zu machen. Der Autor stellt abschließend heraus, dass für eine erfolgreiche Durchführung drei Dinge klar sein müssten:

- „Diakonie kann für Jugendliche ganz anders sein, als wir sie bisher in unseren Gemeinden gedacht und gelebt haben.
- Jugendliche müssen ihre Form von Diakonie (mit)gestalten können – am besten in einer Gruppe.
- Diakonisches Handeln muss für Jugendliche Sinn ergeben, Spaß machen (d. h. der Verwirklichung eigener Ziele dienen und eine gelungene Gemeinschaftserfahrung mit-beinhalten) und im Umfang klar erkennbar bzw. begrenzt sein.“<sup>14</sup>

## 7. Eine wichtige „Zugabe“: Eine Anerkennungskultur entwickeln

Für das Gelingen eines diakonisch-sozialen Lernprojektes ist zweifellos die gute Planung und Organisation grundlegend. Das i-Tüpfelchen darauf ist aber die Entwicklung einer guten Anerkennungskultur<sup>15</sup>. Alle Personen, die an einem Praktikum beteiligt sind, übernehmen verantwortungsvolle Aufgaben im Rah-

men der Durchführung. Es ist wichtig, das Engagement aller Beteiligten wertzuschätzen und dies in geeigneter Form zum Ausdruck zu bringen. Der Aufbau einer Anerkennungskultur kann etwa an folgenden Punkten ansetzen:

- In der Anfangsphase kann diese durch eine *vertrauensvolle Arbeitsatmosphäre* und ein kooperatives Lernklima grundgelegt werden. Dies geschieht vor allem dadurch, dass jeder Einzelne respektvoll und achtsam behandelt und dass Wertschätzung ausgesprochen wird, dass Probleme ehrlich benannt werden und Gefühle offen ausgesprochen werden können.
- Ein zweiter wichtiger Baustein einer Anerkennungskultur ist *regelmäßiges Feedback*. Dies kann man seitens der Personen, für die man sich einsetzt, erleben (Freude eines Kita-Kindes beim Experimentieren, Dankbarkeit eines älteren Menschen beim ...). Neben solchen spontanen Reaktionen ist aber auch das gezielte Feedback zum eigenen Lernprozess wichtig (z. B. Reflexionsrunden, persönliche Feedbackgespräche).
- Zu einer solchen Kultur gehört auch die *öffentliche Wahrnehmung* des Praktikums/Projektes (siehe Teil 5 (7)). Für die Schüler/innen bzw. Jugendlichen bedeutet dies, dass sie auch von außenstehenden Personen wertgeschätzt werden. Für die Lehrer/innen und die Mitarbeiter/innen der sozialen Einrichtung stellt dies ebenso eine Wertschätzung und wohlthuende Form des Dankes für den persönlichen Einsatz dar.

<sup>14</sup> Ebd., S. 190.

<sup>15</sup> Zum folgenden Abschnitt verdanke ich eine Reihe von Anregungen: Anne Seifert u. a., Praxisbuch Service-Learning. »Lernen durch Engagement« an Schulen, Weinheim/Basel o. J. (2012), S. 154 ff.

- Weiterhin kann die Anerkennung durch das *Danke-Sagen* in vielfältiger Weise ihren Ausdruck finden.
- Auch die *gemeinsame Reflexion* als bewusster Abschluss am Ende der Zeit ist Ausdruck einer Anerkennungskultur (siehe Teil 5 (6)).
- Wünschenswert ist auch die Anerkennung für den Einsatz im Praktikum bzw. Projekt durch die Ausstellung eines *individuellen Zertifikates*. Solche Zertifikate sollten einen Dank für den Einsatz enthalten und das Projekt beschreiben. Es können auch die erworbenen Kompetenzen benannt werden.

Die Anerkennungskultur kann jeweils nur aufgrund der gegebenen Situation gestaltet werden. Es gibt dafür keine allgemeingültigen Regeln. Die Anerkennungskultur ist nach meinen Beobachtungen aber eine wichtige Dimension bei sozialen Lernprozessen. ■

# Wieviel Seelsorge verträgt das Krankenhaus?

## Eine Problemanzeige zum Verhältnis von Krankenseelsorge und Patientenschutz.

---

Von **Karl W. Schwarz**

---

### I. Das Problem

Die Problemanzeige beinhaltet einen ge-läufigen Sachverhalt. Sie lag in modifi-zierter Form auch schon der Konferenz der Krankenseelsorger vor<sup>1</sup>, wurde nun aber aktualisiert und um einige Facetten erweitert. Sie betrifft das komplizierte Be-ziehungsgeflecht von Krankenseelsorge und Patientenschutz, von grundrechtlich abgesicherter pastoraler Praxis im Kran-kenhaus und Datenschutz, von positiver

und negativer Religionsfreiheit, von kor-porativer und individueller Religionsfrei-heit, von Zuordnung und Abgrenzung in-nerhalb der als „*res mixtae*“ zwischen Kirche und Staat definierten Kooperation von öffentlichen Krankenhausträgern und kirchlichen Amtsträgern<sup>2</sup>. Das zu disku-tierende Problem ist kein medizinisches, denn längst wurde der Wert der Kranken-

---

1 Margit Leuthold u. a., Evangelische Krankenhaus- und Geriatrieseelsorge = Amt und Gemeinde 64 (2014) 3.

---

2 R. Potz, Recht auf seelsorgliche Betreuung aus der Sicht der Patienten und der Religionsgemeinschaf-ten, in U.H.J. Körtner, S. Müller, M. Kletečka-Pulker, J. Inthorn (Hg.), Spiritualität, Religion und Kultur am Krankenbett, Wien-New York 2009, 108–118, hier 108 ff.; S. Eick-Wildgans, Anstalts-seelsorge, in J. Listl, D. Pirson (Hg.), Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, Berlin 1995<sup>2</sup>, § 70, 995–1016, hier 996 f.



seelsorge für das medizinische Umfeld erkannt und deren Leistung in die allgemeine Patientenfürsorge integriert. Die juristischen Problemaspekte betreffen die Bedingungen für die pastorale Tätigkeit im Krankenhaus, welche Grundrechts-schranken bei ihrer Einrichtung zu beachten sind, welche Stellung dem Patienten und dessen „religiösem Bedürfnis“ zukommt, wie der Datenschutz einzuschätzen ist, wobei sowohl das Religionsbekenntnis als „sensibles Datum“ als auch der Krankenhausaufenthalt als solcher zu berücksichtigen sind.

Der Datenschutz als ein Grundrecht modernen Zuschnitts fordert in den letzten Jahren zunehmend die pastorale und medizinethische Praxis heraus, weil er mit religionsrechtlichen Garantien kollidiert<sup>3</sup>. Die deutlich gestiegene Zahl gesetzlich anerkannter Kirchen und Religionsgesellschaften, aber auch religiöser Bekenntnisgemeinschaften (diese sind zwar staatlich registriert, verfügen aber nicht über die Korporationsqualität gesetzlich anerkannter Kirchen), wirft schließlich die Frage paritätskonformer Regelungen auf. Dabei ist auf die erforderliche Amtshilfe zugunsten konfessioneller und religiöser Minderheiten Bedacht zu nehmen, aber auch allenfalls auftretende Versuche missionarischer Aktivitäten im Krankenhaus sind zu unterbinden<sup>4</sup>.

3 H. Kalb, R. Potz & B. Schinkele, Religionsrecht, Wien 2003, 169 ff.

4 Zum Zwangsanwendungsverbot nach dem Religionsrecht in Deutschland: Eick-Wildgans, Anstaltsseelsorge, 1004; W. Klinkhammer, Krankenhausseelsorge im staatlichen und kirchlichen Recht, Budapest 2000.

## II. Der verfassungsrechtliche Rahmen

Den verfassungsrechtlichen Rahmen für die Wahrnehmung krankenseelsorgerlicher Tätigkeiten bildet das Grundrecht auf Religionsfreiheit<sup>5</sup>, wie es in Art. 14 und 15 StGG (1867), Art. 63 Abs 2 Staatsvertrag von St. Germain (1919) und in den Art. 9 und 14 EMRK (1950/1958) grundgelegt wurde und als „aggregierte Grundrechtsnorm“ gilt, die sowohl das Individualgrundrecht der Patienten und des medizinischen und sonstigen Personals als auch das Gruppenrecht der Kirchen und Religionsgesellschaften als Anbieter von Anstaltsseelsorge umfasst, aber auch als „negatives“ Grundrecht das Verschweigen der religiösen Orientierung bei der Aufnahme in die Krankenanstalt sowie den Verzicht auf seelsorgerliche Betreuung garantiert. Bei der Interpretation der Grundrechte ist zu achten, dass sie nicht bloß als Abwehrrechte gegenüber dem Staat (so die klassisch-liberale Sicht) zu verstehen sind, sondern als objektivrechtliche Prinzipien zu gelten haben, die staatliche Gewährleistungspflichten umfassen, d. h. etwa die Einrichtung einer Krankenhaus- und Anstaltsseelsorge bzw. die Förderung dieser kategorialen Seelsorgetätigkeit, um die Grundrechtsausübung der Patienten unter den einschränkenden Bedingungen einer Krankenanstalt sicher zu stellen.

5 B. Schinkele, Religionsfreiheit und medizinischer Alltag – Unterlage zum Seminar „Interkulturelle Kompetenz im medizinischen Alltag“ in der Akademie für Recht, Steuern & Wirtschaft, Wien o. J.

### III. Die religionsrechtliche Regelung der Kranken- seelsorge

Auf dieser verfassungsrechtlichen Grundlage wurde die Krankenseelsorge in einzelnen Normen des besonderen Staatskirchenrechts ausdrücklich thematisiert<sup>6</sup>: in genereller Form in Art. XVI des Konkordates<sup>7</sup> und mit einer eingehenden Klärung der Modalitäten in § 18 des Bundesgesetzes über äußere Rechtsverhältnisse der Evangelischen Kirche (Protestantengesetz BGBl. Nr. 182/1961)<sup>8</sup>, eine Bestimmung, die aufgrund des Paritätsgrundsatzes auch den übrigen gesetzlich anerkannten Kir-

chen und Religionsgesellschaften zugute kommt<sup>9</sup>.

Dem entsprechen korrespondierende Bestimmungen im Orthodoxengesetz (BGBl. Nr. 229/1967 – § 7 Abs. 1), im Orientalisch-Orthodoxen Kirchengesetz (BGBl. I Nr. 20/2003 – § 3 Abs. 1)<sup>10</sup>, im Israelitengesetz (BGBl. I Nr. 48/2012 – § 8) und zuletzt im Islamgesetz (BGBl. I Nr. 39/2015 – § 11 Abs 1 Ziff. 3)<sup>11</sup>. Auf der Ebene des Krankenanstaltenrechts wurde die Rechtslage geändert und im Zuge der Novellierung 1993 fand bei der Neuformulierung der Patientenrechte ausdrücklich der „Wunsch“ nach seelsorgerlicher Betreuung (§ 5a Patientenrechte) Berücksichtigung, dem die Krankenanstaltengesetze der Bundesländer (§ 17a Abs. 2 lit. 1 der Krankenanstaltengesetze: Sicherung der Patientenrechte) im Wege einer Vereinbarung mit dem Bund gemäß Art. 15a B-VG Rechnung zu tragen hatten.

6 Potz, Recht auf seelsorgerliche Betreuung, 113 f.

7 J. Kremsmair, Anstaltsseelsorge in Österreich, öarr 44 (1995–97) 98–114, hier 99.

8 Protestantengesetz 1961, BGBl.1961/182: § 18 Evangelische Krankenseelsorge

(1) Der Evangelischen Kirche ist die Ausübung der Seelsorge an Personen evangelischen Glaubensbekenntnisses, die in öffentlichen Krankenanstalten, Versorgungs- und ähnlichen Anstalten untergebracht sind, durch die von ihr beauftragten und ausgewiesenen Amtsträger jederzeit gewährleistet.

(2) Soweit an Anstalten der im Abs. 1 bezeichneten Art eine anstaltseigene Krankenseelsorge eingerichtet wird, können als evangelische Krankenseelsorger nur geistliche Amtsträger bestellt werden, die von der Evangelischen Kirchenleitung hiezu schriftlich ermächtigt sind. Entzieht die Evangelische Kirchenleitung diese Ermächtigung, endet die Funktion des betreffenden geistlichen Amtsträgers als Krankenseelsorger.

(3) Soweit an Anstalten der im Abs. 1 keine eigene Krankenseelsorge eingerichtet ist, ist dem von der Evangelischen Kirche beauftragten und ausgewiesenen Amtsträger der freie Zutritt zu den Anstaltsinsassen evangelischen Glaubensbekenntnisses zur freien Ausübung der Krankenseelsorge zu ermöglichen. Die Anstaltsordnungen haben vorzusehen, dass die Aufnahme evangelischer Anstaltsinsassen in regelmäßigen Zeitabständen dem nachfragenden Amtsträger der Evangelischen Kirche zur Kenntnis gelangt. Bei Gefahr im Verzug ist der Krankenseelsorger unverzüglich zu verständigen.

(4) Die Krankenseelsorger haben bei Ausübung ihrer Funktion die Vorschriften der Anstaltsordnungen zu beachten und in den Angelegenheiten, die nicht geistliche Belange betreffen, die Anordnungen der zuständigen Anstaltsorgane zu befolgen.

(5) Unzukömmlichkeiten bei der Ausübung der Krankenseelsorge sind der Evangelischen Kirchenleitung mitzuteilen und, soweit sie durch ein Verhalten des evangelischen Krankenseelsorgers verursacht sind, von dieser abzustellen.

9 Potz, Recht auf seelsorgerliche Betreuung, 115.

10 B. Schinkele, Die Rechtsstellung der Orientalisch-orthodoxen Kirchen in Österreich nach dem Orientalisch-orthodoxen Kirchen-Gesetz 2003 unter besonderer Berücksichtigung der Koptisch-orthodoxen Kirche, öarr 51 (2004) 221–243, 236.

11 Vgl. dazu auch S. Schima, Das IslamG im Kontext des österreichischen Religionsrechts, öarr 59 (2012) 225–250, 249.

Im Protestantengesetz wird die Krankenseelsorge als ein institutionelles Angebot der Evangelischen Kirche begriffen, keineswegs als eine Leistung, die vom Patienten erst angefordert werden muss. Sie beruht, wie oben ausgeführt, auf dem Grundrecht der korporativen Religionsfreiheit der gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften (Art. 15 StGG), deren Anspruch, ihren jeweiligen Angehörigen geistliche Betreuung zukommen zu lassen, garantiert wird<sup>12</sup> – allerdings nur den gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften, nicht hingegen den registrierten religiösen Bekenntnisgemeinschaften, deren Angehörige sich lediglich auf das Individualgrundrecht der Glaubens- und Gewissensfreiheit (Art. 14 StGG) berufen können, das in der Fassung des Art. 12 der Patientencharta<sup>13</sup> zum Art. 15 StGG komplementär hinzutritt.

#### IV. Probleme bei der Umsetzung

Das Kultusamt wurde im Laufe der letzten Jahre immer wieder mit der Frage konfrontiert, wie Pfarrerinnen und Pfarrer sich verhalten sollen, wenn ihnen auf Anfrage die Liste der evangelischen Patienten nicht mitgeteilt werden.

Daraufhin erging ein Rundschreiben<sup>14</sup> („*Information zur datenschutzrechtlichen Beurteilung der Krankenseelsorge*“), in dem eine allerdings etwas missverständliche *Expertise des Bundeskanzleramtes*<sup>15</sup> bekannt gegeben wurde. Diese bestätigte zwar die vom Protestantengesetz vorgesehene Verfahrensweise, enthielt aber darüber hinaus die rechtspolitische Anregung, die Zustimmung der Patienten einzuholen. Um das Missverständnis aufzuklären, verfasste das Kultusamt eine „*Ergänzende Stellungnahme ... zur datenschutzrechtlichen Beurteilung der Krankenseelsorge*“<sup>16</sup>. Diese ergänzende Stellungnahme widersprach der rechtspolitischen Anregung und bezeichnete diese als eine Erwägung *de lege ferenda*, der aber keine aktuelle Bedeutung zugemessen werden könne.

Ausgelöst hatte dieses Rundschreiben die Weigerung des zuständigen oberösterreichischen Landesrates, dem nachfragenden evangelischen Krankenseelsorger die Liste der evangelischen Patienten zur Verfügung zu stellen mit der Rechtsmeinung, § 18 des Protestantengesetzes sei durch das Datenschutzgesetz überhaupt außer Kraft gesetzt worden. Eine entsprechende Ansicht wurde in der Folge auch vom ärztlichen Direktor des AKH vertreten, sodass sich das Kultusamt veranlasst sah, mit den beiden erwähnten Rundschreiben zu reagieren. Ähnliche Missverständnisse

12 D. Pirson, Die Seelsorge in staatlichen Einrichtungen als Gegenstand des Staatskirchenrechts, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche Bd. 23, Münster 1989, 4–56, hier 12.

13 BGBl. I 1999/195 i. d. F. v. 6.11.2014.

14 GZ 7.830/2-KA/b/2000.

15 GZ 810.036/3-V/3/99 vom 10.12.1999.

16 GZ 7.830/6-KA/b/2000 vom 12.10.2000.

traten auch in Niederösterreich, Vorarlberg und Kärnten auf.

Denn die Krankenhäuser rezipierten die Neuerungen im Patientenschutzrecht, insbesondere die Patientencharta, die ausdrücklich (Art. 12) die religiöse Betreuung berücksichtigte, diese allerdings vom „Wunsch“ der Patienten abhängig machte. Das hat dazu geführt, dass Krankenhäuser selbständig eine Bedürfnisprüfung durchführten und das Vorliegen eines Bedarfs an Krankenseelsorge nur dann bejahten, wenn Patienten im Einzelfall nach geistlichem Zuspruch verlangten<sup>17</sup>. Damit wurde aber die bewährte Zusammenarbeit, wie sie im Protestantengesetz vorgezeichnet war, paralytisch. Das Kultusamt hielt diese selbständige Bedarfsprüfung seitens des Krankenhauses für nicht zulässig. Mit der herrschenden religionsrechtlichen Literatur<sup>18</sup> wurde vielmehr die Meinung vertreten, dass generell ein „Bedürfnis“ zu unterstellen ist, solange keine ausdrückliche Ablehnung einer seelsorgerlichen Betreuung erfolgt. Damit wurde auch begründet, warum die beobachtete Verfahrenspraxis, welche die Bedarfsprüfung in die Hand der Krankenhaus-Aufnahme legte, abzulehnen war.

Das Missverständnis resultiert, wie schon mehrfach festgestellt wurde, aus dem Umstand, dass das Problemfeld „Krankenseelsorge 156/Datenschutz“ aus-

schließlich unter dem Gesichtspunkt der Patientenrechte gesehen wird<sup>19</sup>. Dass sie ein der Evangelischen Kirche im Protestantengesetz verbrieftes Recht umfasst, wird in der individualrechtlichen Perspektive nicht deutlich.

Geht man von § 18 Protestantengesetz aus, dann bedeutet die Angabe des Glaubensbekenntnisses bei der Aufnahme in ein Krankenhaus (§ 33 Abs. 2 Kärntner Krankenanstalten-Ordnung) die unerlässliche Voraussetzung für eine effektive Wahrnehmung jener der Evangelischen Kirche eingeräumten Befugnisse. Sie darf deshalb mit der Anforderung eines Krankenseelsorgers (im Sinne von Art. 12 Patientencharta) nicht verwechselt werden, mag ein solches Missverständnis auch durch eine Konfusion der beiden unterschiedlichen Ebenen der Grundrechtsgewährleistung nahe liegen, der korporativen Religionsfreiheit der gesetzlich anerkannten Kirchen einerseits und der individualrechtlichen Religionsfreiheit der Patienten andererseits. Außer Streit steht natürlich das Recht des Patienten, aus Gründen der negativen Religionsfreiheit sein Glaubensbekenntnis, ein sensibles Datum, bei der Aufnahme überhaupt zu verschweigen und auf diese Weise die seelsorgliche Begleitung durch einen Krankenseelsorger auszuschließen.

17 A. Frh. von Campenhausen, H. de Wall, Staatskirchenrecht, München 2006<sup>4</sup>, 209.

18 Eick-Wildgans, Anstaltsseelsorge, 1002; Campenhausen, de Wall, Staatskirchenrecht, 209; J. Winter, Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland, Neuwied 2001, 206; differenziert: C. D. Classen, Religionsrecht, Tübingen 2006, 230.

19 Beispielhaft für Kärnten: § 23 Abs. 1 lit. h Kärntner Krankenanstalten-Ordnung LGBl. 1999/26 i. d. F. vom 6. 11. 2014.

## V. Datenschutzrechtliche Vorbehalte

Außerdem war auf eine Veränderung der Rechtslage zu reagieren. Mit 1.1.2000 war nämlich das Datenschutzgesetz 2000 (BGBl. I Nr. 165/1999) in Kraft getreten<sup>20</sup>, das zum Anlass genommen wurde, die Gültigkeit der im Protestantengesetz vorgezeichneten Verfahrensweise in Zweifel zu ziehen. Denn das Datenschutzgesetz proklamierte einen besonderen grundrechtlichen Schutz für „sensible Daten“, zu denen gemäß § 4 Ziff. 2 DSG religiöse Überzeugungen zählen.

Hierzu ist freilich anzumerken, dass das Datenschutzgesetz die Übermittlung personenbezogener Daten dann erlaubt, wenn schutzwürdige Geheimhaltungsinteressen des Betroffenen nicht verletzt werden. Gemäß § 19 Ziff. 13 DSchG ist dies dann nicht der Fall, wenn die Übermittlung dazu führt, dass *diese Daten von einer nicht auf Gewinn gerichteten Vereinigung mit religiösen ... Tätigkeitszweck, ... im Rahmen ihrer erlaubten Tätigkeit verarbeitet werden und es sich um Daten von Mitgliedern handelt.*

Das bedeutet, dass die Weitergabe der Patientenlisten trotz ihrer „Sensibilität“ an die nachfragenden Krankenseelsorger seitens der öffentlichen Krankenanstalten im vollen Einklang mit den §§ 7 Abs. 2 und 9 Ziff. 13 DSG 2000 idF der DSG-Novelle 2014 steht. Eine ausdrück-

liche Zustimmung betroffener Patienten zur Meldung ihres Anstaltsaufenthaltes an den evangelischen Krankenseelsorger ist nicht erforderlich. Davon bleibt unberührt, dass der Patient bei der Aufnahme das Glaubensbekenntnis überhaupt verschweigen kann.

§ 18 Abs. 3 Satz 2 Protestantengesetz statuiert eine Verpflichtung der Träger der mit dem Öffentlichkeitsrecht ausgestatteten Krankenanstalten, ihre jeweiligen Anstaltsordnungen so auszugestalten, dass in diesen vorgesehen wird, dass die Aufnahme evangelischer Anstaltsinsassen in regelmäßigen Zeitabständen dem nachfragenden Amtsträger der evangelischen Kirche zur Kenntnis gelangt. An dieser rechtlichen Verpflichtung der Anstalts-träger kann schon deshalb kein Zweifel obwalten, weil es sich bei der dadurch begünstigten Kirche um eine konfessionelle Minderheit handelt, die auf diese informationstechnische Hilfe seitens der Anstalts-träger angewiesen ist, um die in § 18 Protestantengesetz gesetzlich begründete Aufgabe an ihren Mitgliedern wahrzunehmen.

Mit anderen Worten – nämlich mit der Schlussfolgerung des einschlägigen österreichischen Handbuchs für Religionsrecht<sup>21</sup> – sei festgestellt: **Die Mitteilungspflicht der Krankenanstalten an die Kirchen „füllt unter die Datenübermittlungsvorschrift des § 7 Abs. 2 DSG, da auf Grund § 18 Abs. 3 iVm § 18 Abs. 1 ProtestantenG eine ausreichende gesetz-**

20 Dazu R. Potz, Das Datenschutzgesetz 2000 im religionsrechtlichen Kontext, öarr 47 (2000) 384-394. Die Datenschutzgesetz-Novelle 2014, BGBl. I 2013/83 hat diesbezüglich keine Änderung erbracht.

21 Kalb, Potz, Schinkele, Religionsrecht, 172.

## **liche Zuständigkeit iSd § 7 Abs. 2 Z. 2 DSGVO gegeben ist“.**

Es trifft demnach die Aussage, dass Datenschutzbestimmungen aus grundrechtlichen Gründen höher einzustufen seien als die Bestimmungen des Protestantengesetzes, nicht zu, vielmehr muss es zu einer Grundrechtsabwägung kommen, bei dem das Grundrecht auf korporative Religionsfreiheit zu berücksichtigen ist.

Es wird berichtet, dass diese Regelung, obwohl sie von juristischer Seite als rechtlich einwandfrei bestätigt wurde<sup>22</sup>, dennoch datenschutzrechtliche Bedenken hervorrief. So wurden die Durchführung der Anstaltsseelsorge und die Weitergabe der Patientenliste an die zuständigen Ortsseelsorger an den ausdrücklichen Wunsch des Patienten gebunden. Dies entspricht nicht den oben genannten gesetzlichen Vorschriften.

## **VI. Die Stellungnahme des Verfassungsdienstes im Bundeskanzleramt**

Während die kultusamtliche Stellungnahme dazu führte, dass in Wien, Vorarlberg und Niederösterreich die ursprüngliche Praxis wieder hergestellt wurde, richtete das Amt der Kärntner Landesregierung eine Anfrage an den Verfassungsdienst im Bundeskanzleramt, um eine endgültige juristische Klärung herbeizuführen.

In einem Gespräch mit dem zuständigen Abteilungsleiter beim VD im BKA am 26.6.2015 konnte die Rechtsmeinung des Kultusamtes dargelegt werden, die sich auf die Bestimmungen des § 18 Protestantengesetz 1961 und die Resolution der XIV. Generalsynode zum Schwerpunkt „Evangelische Krankenhaus- Geriatrieseelsorge in Österreich“ (10. Dezember 2014)<sup>23</sup> bezog und diese Bestimmung als Gewährleistungsgarantie für die Evangelische Kirche interpretierte, die Seelsorge an Mitgliedern in öffentlichen Krankenanstalten und den freien Zutritt evangelischer Krankenseelsorger sicherstellt. Die Anstaltsordnungen müssen vorsehen, dass die Aufnahme evangelischer Anstaltsinsassen „*dem nachfragenden Amtsträger*“ zur Kenntnis gelangt. Die Beachtung der Anstaltsordnungen wird garantiert und das Verfahren bei Unzukömmlichkeiten geklärt.

Die Krankenseelsorge versteht sich somit als ein institutionelles Angebot der Kirche auf der Grundlage der korporativen Religionsfreiheit der Kirche (Art. 15 StGG). Demgegenüber leitet sich der Art. 12 der Patientencharta (BGBl. I 2003/127) vom Individualgrundrecht der Glaubens- und Gewissensfreiheit ab (Art. 14 StGG)<sup>24</sup> und nimmt den korporationsrechtlichen Aspekt der Religionsfreiheit nicht in den Blick.

22 R. Potz, B. Schinkele, Religionsrecht im Überblick, Wien \*2007, 93.

23 Amt und Gemeinde 64 (2014) 268–271.

24 § 5a Ziff 5 KAG BGBl. 69/2011 – § 23 Abs 1 lit h Ktn. KAO LGBl.1999/26 idF vom 6.11.2014.

Das bedeutet: Nicht die Kirche als Grundrechtsträger der korporativen Religionsfreiheit und als „vertraglicher“ Partner des Staates (Konkordat Art. XVI) stellt den primären Anknüpfungspunkt für eine Regelung, sondern der Patient mit seinen individuellen religiösen Interessen.

Seitens des Verfassungsdienstes im Bundeskanzleramt, der sich wiederholt mit Fragen nach der rechtlichen Beurteilung der Datenüberlassung an Krankenhauselserger unterschiedlicher Konfession und Religion zu beschäftigen hatte, wurde auf das einschlägige Rundschreiben zur legislativen Gestaltung von Eingriffen in das Grundrecht auf Datenschutz verwiesen<sup>25</sup>. In ihm wurden die möglichen Formen der Eingriffsermächtigung in das Grundrecht auf Datenschutz erörtert:

- Ziff. 2.1. Ausdrückliche Zustimmung des Betroffenen;
- Ziff. 3.2. Eingriff aufgrund gesetzlicher Gründe;
- Ziff. 5.1. Generalklausel (§ 8 Abs 3 Ziff 1 DSGVO): *Schutzwürdige Geheimhaltungsinteressen sind nicht verletzt, wenn die Verwendung der Daten für einen Auftraggeber des öffentlichen Bereichs eine wesentliche Voraussetzung für die Wahrnehmung einer ihm gesetzlich übertragenen Aufgabe ist – wobei das wichtige öffentliche Interesse darzulegen wäre.*
- Ziff. 7.1. lit d: *Datenverarbeitung erfolgt auf der Grundlage angemessener Garantien durch eine ... religiöse ... Vereinigung, die keinen Erwerbszweck*

*verfolgt, im Rahmen ihrer rechtmäßigen Tätigkeiten und unter der Voraussetzung, dass sich die Verarbeitung nur auf die Mitglieder (...) oder auf Personen bezieht, die im Zusammenhang mit deren Tätigkeitszweck regelmäßige Kontakte mit ihr unterhalten, und die Daten nicht ohne Einwilligung der betroffenen Personen an Dritte weitergegeben werden.*

- Ziff. 7.6. Als angemessene Garantien werden angeführt:
  - Strenge Datensicherheitsmaßnahmen
  - Besondere Verschwiegenheitspflichten
  - Ausdrückliche Verwendungsbeschränkungen bzw. -verbote.

Auf dieser Grundlage plädiert der Verfassungsdienst in seiner schriftlichen Stellungnahme<sup>26</sup> an das Amt der Kärntner Landesregierung für eine Übermittlung der Daten unter ausdrücklicher Zustimmung durch die Betroffenen, die jederzeit widerrufbar ist (§ 9 Ziff. 6 DSGVO). D.h. die Patienten seien bezüglich des Religionsbekenntnisses und einer allfälligen seelsorgerlichen Betreuung ausdrücklich zu befragen, wobei ausreichend transparent über den Erhebungszweck bzw. die Weiterverwendungszwecke, nämlich die Übermittlung der Daten an den zuständigen Krankenseelsorger, zu informieren sei.

<sup>25</sup> RS BKA-810.016/0001-V/3/2007.

<sup>26</sup> GZ BKA 810.036/0003-V/3/2015 vom 3.9.2015.

In der Zusammenfassung dieser Stellungnahme wird bezüglich des Protestantengesetzes das negative Ergebnis wiederholt, dass sich aus dessen § 18 für die Krankenhausseelsorge der Evangelischen Kirche kein direkter Anspruch auf einen Zugang zu Namenslisten von stationären Patienten evangelischer Konfession ergebe. Diese Bestimmung des Protestantengesetzes wird vielmehr im Lichte des Grundrechts auf Geheimhaltung und der negativen Seite der Glaubens- und Gewissensfreiheit einschränkend dahin ausgelegt, dass eine strikte Einbeziehung des Patientenwillens anlässlich der Aufnahme bzw. der Datenerhebung sicherzustellen sei. Größter Wert sei auf eine transparente Gestaltung der Befragung der Patienten zu legen, sodass diese die Möglichkeit erhalten, eine an ihren individuellen seelsorgerlichen Bedürfnissen bzw. Geheimhaltungsinteressen orientierte Entscheidung über die Bekanntgabe und Weiterverwendung ihres Bekenntnisses zu treffen. Dies erscheine am besten durch abgestufte Einwilligungsmöglichkeiten erreichbar, die nicht bloß auf die pauschale Angabe des Bekenntnisses abstellen, sondern auch eine Disposition über weitere Verwendungsschritte zulassen.

## VII. Ein praxisgeleiteter Einspruch

Von Seiten erfahrener Krankenseelsorger wird gegen die vorgeschlagene Verfahrensweise aber eingewandt, dass Patienten generell dazu neigen, bei der Aufnahme den Wunsch nach seelsorgerlicher Beglei-

tung zurückzuweisen, dass sich diese Haltung aber schon nach kurzem Aufenthalt ändert. Deshalb sollte bei der Aufnahme ausschließlich die Konfessionszugehörigkeit erhoben werden. Es stellt sich überdies auch die juristische Frage, ob das Krankenhauspersonal legitimiert ist, den Wunsch nach seelsorgerlicher Begleitung zu erheben. Es könnte dies als Eingriff in die inneren Angelegenheiten der Kirche verstanden werden.

Die vom Verfassungsdienst vorgeschlagene Regelung, die eine Erhebung nicht nur der Konfessionszugehörigkeit, sondern auch der ausdrücklichen Zustimmung zur seelsorgerlichen Begleitung durch einen Krankenseelsorger vorsieht, betrifft die Krankenseelsorge generell. Deshalb sollte sie auch unabhängig vom Anlassfall der Evangelischen Krankenseelsorge in Kärnten diskutiert werden. Denn es handelt sich um eine prinzipielle Frage, weil durch die angeregte Verfahrensregelung ein weiterer Schritt zur Delegitimierung von Art 15 StGG vorliegt und die Glaubens- und Gewissensfreiheit nur von der Patientenseite gesehen und von den Patientenrechten abgeleitet wird, die korporative Religionsfreiheit jedoch zurückgedrängt wird und § 18 Protestantengesetz zu totem Recht zu verkümmern droht.

Eine gewisse Verlagerung von der korporativen zur individuellen Religionsfreiheit ist freilich generell im Religionsrecht zu beobachten.

In dem religionsrechtlichen Diskurs nehmen die beiden Professoren für Religionsrecht Brigitte Schinkele und Richard Potz eine vermittelnde Position ein. Potz



vertritt die Auffassung, dass bei der Aufnahme in eine Krankenanstalt die Angabe des Religionsbekenntnisses „in Verbindung mit dem Hinweis zu geschehen hat, dass diese Angabe freiwillig erfolgt und daher auch unterbleiben kann“. Im Falle einer freiwilligen Angabe des Religionsbekenntnisses sei eine „darüber hinausgehende, ausdrückliche Äußerung hinsichtlich des Wunsches einer seelsorgerischen Betreuung nicht anzunehmen“<sup>27</sup>. Schinkele gibt in der Abwägung der individuellen Religionsfreiheit ein stärkeres Gewicht und verlangt im Zuge der Patientenaufnahme den ausdrücklichen Hinweis, dass die Bekanntgabe des Religionsbekenntnisses freiwillig erfolge und dass diese an die zuständige Krankenseelsorge weitergegeben würde<sup>28</sup>.

Nach meiner Meinung ist die Lösungsvariante Potz am stimmigsten, aber auch die Variante Schinkele ist dem Vorschlag des Verfassungsdienstes vorzuziehen, weil sie praktikabler erscheint und die Organisation der Krankenseelsorge nicht erschwert, wie dies im Falle einer doppelten Befragung der Patienten geschehen würde. ■

---

27 Potz, Recht auf seelsorgliche Betreuung, 116.

28 Schinkele, Religionsfreiheit und medizinischer Alltag, 12.

Karl W. Schwarz

Von Leonhard Stöckl bis Ruprecht Steinacker.  
Biographische Perspektiven der Protestantismus-  
geschichte im Karpatenbogen.

(= *Studien zur deutsch-slowakischen Kulturgeschichte Band 3*), Berlin 2014

---

Rezension von **Ernst Hofhansl**

---

Ende Oktober waren es 200 Jahre, dass Ľudovít Štúr, Promotor der modernen slowakischen Schriftsprache, geboren wurde. In der „Furche“ vom 29.10.2015 erschien eine Würdigung von Wolfgang Bahr über diesen engagierten evangelischen Theologen und seine Mitstreiter. Diese wurden allerdings nicht alle namentlich genannt. Wer diese erfahren will, muss zu dem hier angezeigten Buch greifen. Darinnen werden in anschaulicher Weise herausragende Persönlichkeiten des Protestantismus aus fünf Jahrhunderten großungarischer Kirchengeschichte geboten. Diese Sammlung von biographischen Darstellungen beginnt mit dem Melancthonschüler Leonhard Stöckl (1510–1560) und endet mit Ruprecht Steinacker (1914–2009), der Deutsch und Geschichte in Prag studierte und an verschiedenen Schulen in der Slowakei als Lehrer wirkte und nach der Vertreibung in Düsseldorf unterrichtete und zuletzt Rektor einer Realschule war. Damit wird auch deutlich,

dass nicht nur Theologen als Pfarrer in verschiedenen Ämtern, sondern auch in anderen Berufen stehende Personen, die kulturell oder politisch tätig waren, versammelt sind. Im Titel scheint als geographischer Ort der Karpatenbogen auf. In etwa können wir diesen geschichtsträchtigen Raum mit der heutigen Slowakei gleich setzen. Allerdings muss bedacht sein, dass eben in diesem Raum in den angesprochenen Zeiten immer sehr verschiedene Völkerschaften neben, mit und manchmal auch gegeneinander lebten. Schon in den Ortsbenennungen, die hilfreich in deutscher, ungarischer und slowakischer – und wenn geboten auch noch in einer anderen – Sprache erscheinen. Damit wird ein Hilfsdienst zur Orientierung geboten, wie auch die anhängenden Register zeigen. Leider fehlt ein (mehrsprachiges) Ortsregister oder eine passende Karte. Dann nämlich wäre augenfällig dargestellt, wie weitgespannte Bögen sich aus den vorgestellten Biographien

ergeben. Es würde sich ein dichtes Netz (Wegenetz europäischen Geistes!) ergeben, das nicht nur auf das alte Königreich Ungarn beschränkt bliebe, sondern weit in alle Himmelsrichtungen Europas ausgedehnt wäre. Es ist von der Sache her augenfällig, dass die Zips, und die Zentren Preßburg, Wien und Budapest eine besondere Rolle spielen. Dazu gesellen sich verschiedenen Studienorte der geschilderten Persönlichkeiten in Deutschland und in der Donaumonarchie. Familiengeschichtliche Zusammenhänge erhellen zusätzliche Verbindungen.

In den letzten Jahren sind mehrere Arbeiten erschienen, die sich mit dem Problem (auto-)biographischer Darstellungen befassen. Stehen bei Autobiographien die Differenzen zwischen Eigen- und Fremdwahrnehmung im Zentrum dessen was mitgeteilt und nicht veröffentlicht wird, so sind biographische Arbeiten anderer Autoren immer auf zugängliche, erschlossene Quellen angewiesen und stützen sich auf vorhandene spätere Darstellungen. Damit eben auch auf Interpretationen der von Autoren gewählten Personengeschichte. Bei Schwarz sind gediegene Studien der Quellen und der weiteren Literatur den einzelnen Arbeiten vorausgegangen. Sein Bemühen wird anschaulich, die Wirkung einzelner historischer Persönlichkeiten in ihrer Epoche zu zeigen und darüber hinaus auch die Wirkungsgeschichten aufzuzeigen. Damit wird, beim gewählten Zeit- und Kulturraum auch deutlich, in welchen Beziehungen, Abhängigkeiten und sachlichen Gegensätzen die Protagonisten standen. Dabei wird jeweils zu besserem

Verständnis – und nicht zu knapp – der jeweilige zeitgeschichtliche Kontext anschaulich vermittelt. Was sprachlich von Schwarz anschaulich geschildert wird, fehlt an Bildmaterial; sowohl an Portraits als auch an Orts- oder Gebäudeansichten. Damit wäre noch augenfälliger geworden, wie sehr die Vergangenheit ins Heute hereinreicht. Gewiss sprechen immer wieder Kostengründe gegen mehr Ausstattung. Doch wäre den Verlagen ins Stammbuch zu schreiben, dass derartige Publikationen nicht nur von persönlich irgendwie Betroffenen (Vertriebene und deren Nachfahren?) gelesen werden, sondern heute eine Lesergeneration zu Büchern greift, die an Bilder und andere anschauliche Hilfsmittel gewöhnt ist.

Die von Karl Schwarz vorgestellten Persönlichkeiten haben in ihrer Zeit auch immer mit dem auch enger gefassten “österreichischen Protestantismus” zu tun: Mit der Geschichte, der Rechtsverfassungen von Staat und Kirche, dem Kulturauftrag und dem inneren Leben evangelischer Personen, Gemeinden und Kirchen.

Dem Zeitraum entsprechend, sind in der Mehrzahl Männer und ihr Wirken vorgestellt. Mittlerweile gibt es ein interessantes Projekt, um bedeutende Frauen in der slowakischen Kirchengeschichte vorzustellen, das hoffentlich auch deutschsprachigen Lesern zugänglich werden wird. Von Schwarz wird auf die Bedeutung der aus Württemberg stammenden Erzherzogin Maria Dorothea (1797–1855) hingewiesen, die ihren pietistisch begründeten Glauben in Budapest lebte.

Von den 16 Beiträgen sind einige nicht auf Personen, sondern auf historische Probleme konzentriert. Davon ist zu nennen: Die Synode von Sillein (1610); Das Ringen um Religionsfreiheit im Donau- und Karpatenraum zwischen 1681 und 1781; Sprache – ethnische/konfessionelle Identität – Geschichte. Anmerkungen zum magyarisch-slowakischen Kirchenkonflikt im 19. Jahrhundert; Der Protestantismus in der Slowakei – eine Brücke zwischen Sprachen und Kulturen. Die in der Vergangenheit angesiedelten Themen haben aber alle auch eine drängende Relevanz

für unsere Tage: Nicht nur im besseren Verstehen von aus dem Gestern ins Heute reichender Probleme, sondern auch im Strukturellen: wie aus Nöten und Konflikten Lösungen für die Zukunft gewonnen werden können. Und – das nicht zuletzt – wie ein wissenschaftlich begründeter christlicher Glaube Menschen befähigt ihrer Kirche und ihrem Volk zu dienen.

Dem Buch ist eine große Leserschaft zu wünschen, damit das Verständnis für die eigene Kirchengeschichte und die der Nachbarländer gefördert wird. ■

Gottfried Orth

## Gewaltfreie Kommunikation in Kirchen und Gemeinden. Die Nächsten lieben wie sich selbst

*Junfermann Verlag, Paderborn 2015, ISBN-13: 978-3955714796, 224 Seiten*

---

Rezension von **Markus Merz**

---

Gottfried Orth hat eine authentische, lesenswerte und explizit-christliche Einführung in die Gewaltfreie Kommunikation geschrieben und erschließt diese Schule der Kommunikation und der Achtsamkeit für den Raum der Kirche.

Manches ist ja in anderen klientenzentrierten Ansätzen der Kommunikation – insbesondere bei Carl Rogers – nachzulesen. Nicht alles ist originell. Und muss es auch nicht sein. Denn mit der Gewaltfreien Kommunikation (GFK) hat der amerikanische Psychologe und Lehrer für Kommunikation Marshall Rosenberg einen großen Wurf hinterlassen. Ziel ist es, dass Menschen Empathie für ihr Gegenüber entwickeln und sich einander Raum zur Erfüllung ihrer Bedürfnisse schaffen. Gewalt ist das Gegenteil, steht sie doch für die Manipulation des anderen zu eigenen Zwecken – und wenn sie auch noch so freundlich daher kommt, wie zum Beispiel in einem Lob. Ziel eines anderen Umgangs ist es nicht, eine konfliktfreie Welt zu schaffen, wohl aber

den innewohnenden Zwang auf den verschiedenen Ebenen der Begegnung zu unterbrechen. Das Besondere an Rosenbergs Werk ist die einprägsame Einfachheit seiner Botschaft und die Offenheit zu Weltanschauungen und Religionen. Dies lässt die GFK zu einem wertvollen Schlüssel für die aktuellen Fragen der Menschheit werden.

Der Theologieprofessor Gottfried Orth aus Braunschweig und zugleich ausgebildeter GFK-Trainer im ORCA-Institut gibt in genau diese Einfachheit einen klaren und hilfreichen Einblick, wenn er die vier Schritte des Kommunikationsmodells nicht nur vorstellt, sondern dabei sogleich Praxisbeispiele aus dem Leben der Kirchengemeinde einfügt. Die besondere Chance an dem Herangehen Orths liegt überhaupt darin, die GFK für den Raum der Kirche durchzubuchstabieren und dabei zu einer wertschätzenden Gemeindeentwicklung einzuladen. Man könnte fast meinen, der Raum der Kirche müsste doch geborener Ort für Empathie, Wertschät-

zung, Teilhabe und Aufrichtigkeit sein. Besonders schön sind manche Übungen, zu denen Orth einlädt: Was schafft in mir Begeisterung? Diese Frage in der Runde der Kollegen kann Beziehung und Raum für Veränderung schaffen. Die Frage nach den Bedürfnissen am Anfang des eigenen Weges kann an die Sehnsucht des Anfangs anknüpfen und zu neuen Strategien – und neuer Begeisterung – anregen.

Die GFK versteht sich als weltanschaulich ungebunden. So integriert sie christliche, wie buddhistische, wie esoterische Suchende nach gelingender Kommunikation in ihrer weltumfassenden Community. Man mag die GFK falsch verstanden haben, wenn sie selbst weltanschauliche Züge annehmen sollte oder wenn Zitate Rosenbergs wie lehramtliche Äußerungen hochgehalten werden. Vielmehr lebt die GFK gerade von der großen weltanschaulichen Weite, die Rosenberg selbst eröffnet hat. Das macht wiederum die unterschiedlichen Interpretationen umso authentischer und lesenswerter. Und derrer gibt es viele: GFK kann für Personalentwicklung und Managementtraining, für die Leitung von Organisationen, zur eigenen Entwicklung der Achtsamkeit oder eben schlicht für das Einüben in die eigene Sprachfähigkeit im Alltag herangezogen werden.

In all dem setzt nun Orth den Akzent auf eine theologische Sensibilisierung und kann die GFK – wie er an anderer Stelle schreibt – geradezu als „Auferstehungssprache“ bezeichnen. Die GFK will als Haltung eingeübt werden und nicht etwa als bloßes Sprachmuster. Genau diese Haltung braucht auch Ehrlichkeit und Klarheit. So lässt Orth in seinem Buch andere Mitstreiter und Begeisterte zu Wort kommen. Britta Lange-Geck zum Beispiel stellt der GFK die Seelsorge als die „Muttersprache der Kirche“ gegenüber und sieht ein deutliches Unterscheiden der Sprachlichkeiten von Seelsorge und GFK. Bedient sich die GFK insbesondere ihrer eigenen Sprache so geht es dem Seelsorger um die Sprache des Gegenübers und insbesondere des „ganz Anderen“. Im Gegenüber zur GFK geht es in der Seelsorge letztlich um Gottesbegegnung, die den Menschen von außen erreicht und die sich nicht aus sich selbst ereignet.

Letztlich kann Orths Buch als ein lohnender Anfang begriffen werden. Denn ein In-Beziehung-Setzen des Menschenbildes der GFK mit christlicher Anthropologie oder auch des Umgangs mit Schuld und Versöhnung in der GFK mit christlichem Verstehen von Rechtfertigung würde sicherlich manch schärfere Linie der Abgrenzung aufzeigen und ganz sicherlich zu einem fruchtbaren Austausch einladen. ■

# AutorInnen

**Adam, Gottfried**, em. Univ.-Prof. Dr. Dr.h.c., Sedanstraße 42, D-30161 Hannover, [gottfried.adam@univie.ac.at](mailto:gottfried.adam@univie.ac.at)

**Heil, Uta**, Univ.-Prof. Dr. Evangelisch-theologische Fakultät der Universität Wien, Schenkenstraße 8-10, 1010 Wien, [uta.heil@univie.ac.at](mailto:uta.heil@univie.ac.at)

**Heine, Susanne**, em. Univ.-Prof. Dr., Evangelisch-theologische Fakultät, Schenkenstraße 8-10, 1010 Wien, [susanne.heine@univie.ac.at](mailto:susanne.heine@univie.ac.at)

**Hofhansl, Ernst**, Pfarrer em., tit. Univ.-Prof. D. Parkgasse 7, 3031 Pressbaum, [hofhansl@evang-neunkirchen.at](mailto:hofhansl@evang-neunkirchen.at)

**Leeb, Rudolf**, Univ.-Prof. Dr. Dr.phil. Evangelisch-theologische Fakultät, Schenkenstraße 8–10, 1010 Wien, [rudolf.leebe@univie.ac.at](mailto:rudolf.leebe@univie.ac.at)

**Merz, Markus**, Pfarrer, Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa, Severin-Schreiber-Gasse 3, 1180 Wien, [m.merz@leuenberg.eu](mailto:m.merz@leuenberg.eu)

**Schellenberg, Annette**, Univ.-Prof. Dr., Evangelisch-theologische Fakultät, Schenkentsraße 8-10, 1010 Wien, [annette.schellenberg@univie.ac.at](mailto:annette.schellenberg@univie.ac.at)

**Schwarz, Karl W.**, tit. Univ.-Prof. Dr. Dr.h.c., Evangelisch-theologische Fakultät, Schenkenstraße 8-10, 1010 Wien, [karl.schwarz@univie.ac.at](mailto:karl.schwarz@univie.ac.at)

**Winkler, Dietmar W.**, Univ.-Prof. Dr. Dekan der Katholisch-theologischen Fakultät der Paris-Lodron-Universität Salzburg; Leiter des Zentrums zur Erforschung des Christlichen Ostens; Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, [dietmarW.Winkler@sbg.ac.at](mailto:dietmarW.Winkler@sbg.ac.at)

---

**Impressum:** Impressum und Offenlegung gem. §25 Mediengesetz: Medieninhaber: Evangelische Kirche A. B. in Österreich. **Herausgeber:** Bischof Dr. Michael Bünker. **Redaktionsteam:** Mag. Charlotte Matthias, Dr. Robert Schelander, DDr. Karl W. Schwarz. **Zusammenstellung dieses Heftes:** DDr. Karl W. Schwarz. **Coverbild:** Mag. Hilde Matouschek. **Druck:** Evangelischer Presseverband in Österreich, Ungargasse 9, 1030 Wien. **E-Mail:** aundg@evang.at. Erscheint mind. 4×jährlich. Jahresbezugspreis: € 19,-. Einzelheft: € 6,-. Postscheckkonto: Evangelischer Oberkirchenrat, Amt und Gemeinde, Nr. 1159.895, ISSN 1680-4015.

---

**Blattlinie:** „Amt und Gemeinde“ versteht sich als theologische Zeitschrift, die PfarrrerInnen, LehrerInnen und alle Interessierte über den neuesten Stand theologischer Forschung und Praxis in den Evangelischen Kirchen in Österreich und in anderen christlichen Kirchen informieren will.

---

**Bestellungen** werden unter aundg@evang.at oder telefonisch unter +43 1 7125461 entgegengenommen.









Im Mittelpunkt ist der Mensch

Unsere Profis für Ihre Gesundheit

Primarius

Dr. *Günther  
Mostbeck*

Leiter der II. Internen  
Abteilung  
(Gastroenterologie)

**Evangelisches  
Krankenhaus**  
Hans-Sachs-G. 10 – 12  
A-1180 Wien  
Tel: +43 (1) 404 22-0



Evangelische Kirche A. B.  
in Österreich

Severin-Schreiber-Gasse 3  
1180 Wien

---

Österreichische Post AG  
Info.Mail Entgelt bezahlt  
Retouren an Postfach 555, 1008 Wien