

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 43 (1987)
Heft: 1-2

Artikel: Missio und Communio : zur missionarischen Dimension der kirchlichen Seelsorge
Autor: Riess, Richard
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878344>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Missio und Communio

Zur missionarischen Dimension der kirchlichen Seelsorge

«Darum braucht der Christ den Christen,
 der ihm Gottes Wort sagt,
 er braucht ihn immer wieder,
 wenn er ungewiss und verzagt wird.
 Denn aus sich selbst kann er sich
 nicht helfen, ohne sich um die
 Wahrheit zu betrügen...
 Der Christus im eigenen Herzen
 ist schwächer als der Christus im Worte
 des Bruders; jener ist ungewiss,
 dieser ist gewiss... Allein durch
 Jesus Christus und die ‹fremde
 Gerechtigkeit› ist ihre Gemeinschaft
 begründet.»

Dietrich Bonhoeffer¹

I. *Mission und Missverständnis*

Mission und Seelsorge miteinander in Beziehung zu setzen, mag einem auf den ersten Blick als ein riskantes Unternehmen erscheinen. Zu sehr sind Begriffe wie «Mission», «Missionar» oder «missionarisch» noch mit Missverständnissen besetzt. Man kann sie schon an der Ambivalenz erahnen, die durch eine ganze Anzahl von Assoziationen schimmert: Missionsarbeit und Entwicklungsdienst, Christianisierung und Zivilisation, Dritte Welt und Junge Kirchen. Es scheint seit alters zum Schatten des Wortfeldes «Mission» zu gehören, dass sich mit ihm ein Misstrauen in Richtung Bekehrung und Überfremdung, Propaganda und Manipulation verbindet. Das Erwachen der Religionen und die Expansion der Jugendsekten haben das Misstrauen eher noch genährt. Gilt nach alledem, was W. Freytag 1958 in Ghana formuliert hat: «Damals hatte die Mission Probleme. Heute ist sie selbst zum Problem geworden»?

Die folgenden Jahrzehnte haben die missionarische Wirksamkeit freilich in Wandlungsprozesse geführt, die nicht allein ihre Problematik,

¹ D. Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, München 1958, 9.

sondern auch ihr Potential erahnen lassen. Besonders seit der Weltmissionskonferenz von Bangkok (1972) und der fünften Vollversammlung des Weltkirchenrates in Nairobi (1975) sind das Bewusstsein für die Einheit der Christen und die Erneuerung der Kirchen wie die Verantwortung für das Wohl und das Heil der Welt und die Zukunft der Schöpfung spürbar gewachsen. Stichwörter, wie wir sie aus der Seelsorgebewegung kennen, erscheinen nun wie Vorzeichen einer weltweit keimenden Sensibilität: Partnerschaft und Dialog, Präsenz und Austausch, Ganzheit des Evangeliums und Selbstverantwortung, Kultur und Identität. *Missio* und *Communio* – so viel ist sichtbar – geschehen in dem gleichen säkularen Gesamtzusammenhang unserer neuzeitlichen Welt – in einem Gesamtzusammenhang, der durchsetzt ist von Dynamik und von Polarisierung.

II. *Seelsorge als Sprachgeschehen*

Vom Gesichtspunkt der Sprache aus gesehen sind «*Missio*» und «*Communio*» zwei Seiten eines umfassenden Geschehens: der Kommunikation. Dass zwischen Menschen verschiedenster Kulturen oder gesellschaftlicher Subkulturen eine Kommunikation überhaupt gelingt, hängt – wie wir wissen – von einem ganzen Bündel von Faktoren ab. Ich erinnere hier nur an Funktionen wie relative Angstfreiheit, Bezugsrahmen, Persönlichkeitsstruktur, Rollenerwartung, Schichtzugehörigkeit oder Wertvorstellung.² Verstehen und Verstandenwerden – ob als missionarischer oder als seelsorgerlicher Vorgang intendiert – setzen insofern den gegenseitigen Austausch und den Aufbau einer gemeinsamen Sprach- und Symbolwelt voraus. Sie sind – um ein Bild von H. Faber aufzunehmen – mit jenem Vorgang zu vergleichen, bei dem der eine Partner das Eiland des anderen so lange umschifft, bis er einen Landeplatz entdeckt und das Ufer erreicht. Dietrich Stollberg hat diesen Vorgang einmal am Beispiel des Missionars dargestellt:

«Seelsorge muss also den <ganzen Menschen> ernst nehmen. Sie wird dann trotz unserer heutigen Spezialisierung etwas vom Beruf des Priester-Arztes an sich haben. Sie wird fragen: Wie kann ein Kontakt zustande kommen, damit der Klient an der Erfahrung des Seelsorgers partizipiert? Dessen Lage ist nicht unähnlich der eines Missionars, der ein Gebiet missionieren soll, dessen Sprache er noch nicht kennt. Die ersten Begegnungen vollziehen sich auf einer praeverbalen Kommunikationsstufe: Er deutet, zeigt vor, ahmt nach, tauscht mit den Eingeborenen Gegenstände aus, lebt mit ihnen und sammelt gemeinsame Erfahrungen. Er wird

² Vgl. vom Verf., *Seelsorge*, Göttingen 1973, 102 ff.

sorgfältig auf die Deutungen hören, die die Eingeborenen den Dingen und Vorgängen beilegen; er wird versuchen, Namen und Sätze nachzusprechen; er eignet sich einen Wortschatz an. Erst durch dieses Einleben, Einfühlen («Empathie») und Einhören kommt eine Gemeinsamkeit der Sprache zustande, und diese erst macht dann eine verbale Kommunikation möglich...»³

III. *Missionarisches Selbstverständnis: Mut zur Säkularität*

Mit der Frage nach der gemeinsamen Sprach- und Symbolwelt wird auch die Frage nach dem eigenen Selbstverständnis und der Sicht des Gegenübers aufgeworfen. Wie getrennt sind denn die «Eilande» Kirche und Gesellschaft? Wie tragfähig sind denn die Brücken zur Welt des Berufes und der Familie, der Lebenskrisen und der Krankheit? Auf dem Hintergrund der Konsultation von Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen über den «Gottesdienst in einem säkularisierten Zeitalter» (Uppsala 1968 / Genf 1969) mögen einem zwei Modellvorstellungen vom Leben der Kirche in der modernen Welt vor Augen stehen:

- das Leben im «Ghetto», in dem eine Gegengemeinschaft mit eigener Sprache, eigener Symbolwelt und eigener Subkultur aufgebaut wird, und
- das Leben in der «Wüste», ein Leben im Vorläufigen, bei dem die Weiterentwicklung des gemeinsamen Sprechens, Feierns und Leidens auf verschiedensten Wegen weitergeht und die Erwartung des Kommens Gottes auf vielerlei Weise wachgehalten wird.

Mir erscheint für das Selbstverständnis der Kirche – sei es nun am Sektor Liturgie, Mission oder Seelsorge festzumachen – das Symbol des «Ghettos» von vornherein als unangebracht: Es würde Abbruch der Kommunikation und Abgeschlossenheit der Kirche bedeuten. Wohl aber legt es sich nahe, noch mehr über das Symbol der «Wüste», den Ort der Verheissung, des Durstes und des Bundes, nachzudenken: das Leben in Aufbruch und Übergang, in der Offenheit des Interims und des Moratoriums. Vielleicht ist die Analogie zum Aufenthalt im Krankenhaus gar nicht so weit hergeholt: die Angst, da nicht mehr lebendig herauszukommen, und die Anstrengung zu überleben, die Sehnsucht nach Annahme und Hoffnung und die Ausschau nach Heimat und Trost. Manches betonschwere Grossklinikum erinnert ohne Zweifel an das Bild einer Wüste oder eines Laby-

³ D. Stollberg, Seelsorge und Psychotherapie, in: R. Riess, *Perspektiven der Pastoralpsychologie*, Göttingen 1974, 102.

rinthes, in welchem das Leben des Patienten durch Isolierung und das Zusammenleben des Personals durch Hierarchien beherrscht werden. Hinter dem weitverbreiteten Ruf nach mehr «Humanität im Krankenhaus» steckt – wie sollte es auch anders sein – der Ruf nach mehr Kommunikation. Es wäre müssig, die Klage darüber noch auszuweiten. Es wäre auch müssig, mit grossartigen Vorschlägen aufzuwarten. Dazu sind die Verhältnisse vor Ort und die sozialen Konflikte viel zu komplex. Es wäre schliesslich müssig wie misslich, nun gar dem Pfarrer und vorzugsweise dem Krankenhauspfarrer die Verantwortung für mehr Kommunikation aufzubürden. Vielleicht ist es sogar an der Zeit, ihn vor dem Missverständnis in Schutz zu nehmen, als sei er allein der Missionar für Menschlichkeit. Die Gefahr, an solchen – persönlich wie strukturell bedingten – Allmachtsvorstellungen müde zu werden oder gar zu zerbrechen, ist nicht nur im Arbeitsfeld der Gemeinde, sie ist auch in der Klinik mit ihrer Fluktuation und Mobilität allzu gross. Es ist dies ein Reichtum an Menschlichkeit, wenn da und dort, wenn zeichenhaft Raum geschaffen wird für Angst und Klage, Resignation und Zweifel. Man mag – wie es H.-Chr. Piper einmal tut – für die Sendung des Seelsorgers an die biblische Verheissung erinnern und die Tragweite seines Trostamtes gerade darin erblicken:

«Sich dem, was er zu hören bekommt, aussetzen. Er kann sich nicht – wie die Füchse – in einer geborgenen Höhle verkriechen oder in das sichere Nest fliehen – wie die Vögel unter dem Himmel –; vielmehr besteht seine Nachfolge darin, dass er in der Situation der Ungeborgenheit ausharrt und eben darum dem Angefochtenen zum Nächsten wird... Der Seelsorger gewinnt am Krankenbett das Selbstverständnis, dass er kein «*beatus possidens*», kein glücklicher Besitzender im Blick auf Glaube, Liebe und Hoffnung ist, sondern einer, der keine Grube hat (wie die Füchse) und kein Nest (wie die Vögel), der eben aus diesem Grunde Weggenossen braucht, um hinter dem herzugehen, der sich zu dem Weg durch das finstere Tal bekannt hat»⁴.

IV. *Apostolat der Gnade*

Nicht erst – aber auch – seit dem wachsenden «Pfarrerreichtum» stellt sich das Problem der Motivation für Theologiestudium und Pfarramt. Es stellt sich sodann an den Höhepunkten und in den Tiefen der Praxis: in den Phasen der Anfänge, der Lebensmitte und der Abschiede. Jeder von uns hat

⁴ H.-Chr. Piper, *Das Selbstverständnis des Krankenhauspfarrers heute, Wege zum Menschen* 29 (1977) 4f.

zu Zeiten die kritische Frage vor Augen: Was ist eigentlich der letzte Grund, was die leitende Grundüberzeugung, weshalb du dein Leben in den Dienst der Seelsorge stellst? Ist es die Sehnsucht nach Kontakt und menschlicher Nähe, wie man sie dem sogenannten «hilflosen Helfer» zu Recht oder zu Unrecht nachsagt? Ist es die Lust an der Lebendigkeit, mit Menschen umzugehen? Ist es die ehemals ahnungsvolle und allmählich fester werdende Gewissheit, zu dieser Aufgabe berufen und in dieses Arbeitsfeld gesendet zu sein?

Wir werden – so viel steht fest – trotz ausgesuchter Methoden an die letzten Gründe nicht herankommen. Und das ist gut so. Wir werden aber auf der anderen Seite solche Fragen doch nicht als ungebührlich abtun können, eine Frage etwa, wie sie sich – ähnlich wie Jesus im Johannesevangelium – auch jedem von uns stellt: «Von wannen bist du?» Mit dieser Frage, der Frage nach meiner Herkunft und nach meiner Zukunft zugleich, muss ich mich auch als kirchlicher Seelsorger in Frage stellen lassen, von welchen «Anfängen» her ich lebe und was meine Arbeit letztlich trägt: ein biografisches Datum, das Jahrzehnte zurückreicht, eine Art Durchhalte- und Pflichtgefühl oder – von Zeit zu Zeit – auch die Zuversicht, wenigstens ein Stück weit aus der Wirklichkeit zu schöpfen, auf die ich andere hinweise. Wüsste ich selbst nicht um die indikativische, die wahrhaft evangelische Wirklichkeit des Angenommenseins und des Gehaltenwerdens, meine Seelsorge würde zu einem Gesetz, würde zu einem Imperativ, an dem ich mich selbst erschöpfte. Es ist insofern auch als eine Entlastung zu betrachten, was unsere Vorväter aus ihrem Amtsverständnis empfangen haben: Das Amt trägt die Person. Ich muss «meine» Mission nicht jedes Mal mit meinem Menschsein legitimieren. Wir stossen mit dieser Sicht freilich auf die Schwierigkeit zu erklären, wie es kommt, dass ich einerseits eine Identität im Laufe meines Lebens entfalte, sie aber andererseits nicht gegen neue Impulse wie auch Irritationen abschirmen kann und will. Dass ich meine Identität nicht besitze, sondern sie – beispielsweise auch über Identifikationen mit Jesus und mit Zeugen des Glaubens – jeweils empfangen («nicht ich, sondern Christus lebt in mir»), ist ein grundlegendes Moment in der christologischen Struktur des biblischen Menschenbildes. Ich kann nicht über meine Mission als Seelsorger der Kirche verfügen, ich kann sie nicht wie ein Diplom oder ein Patent besitzen. Ich brauche sie aber auch nicht selbst aufs neue zu erschaffen oder zu erfinden. Die missionarische Dimension der kirchlichen Seelsorge, wie sie sich auch in der Identität des Seelsorgers niederschlägt, nimmt insofern auch an dem offenen Prozess teil, den man für jede Persönlichkeitsentwicklung voraussetzen muss.

«Persönliche Identität – so der amerikanische Theologe Daniel D. Williams – ist nicht etwas, was uns Gott einfach so gibt, wie es ist. Sie muss vielmehr entdeckt und erschaffen werden: als eine freie, hoffnungsvolle und zuverlässige Antwort gegenüber Gott und der Welt. Frei zu sein und ein Bewusstsein von Identität zu haben, bedeutet so viel wie fähig zu sein, «Ja» oder «Nein» zu den Formen unseres Lebens zu sagen, wie sie sind und wie sie aus Gnaden geworden sind, und es bedeutet einzuwilligen, die Person zu sein, die wir noch nicht sind.»⁵

Der Rückblick auf den Zusammenhang von Motivation und Mission mündet – christologisch wie ekklesiologisch gesehen – nicht von ungefähr in die Realität eschatologischer Offenheit.

V. *Missionarische Aspekte kirchlicher Seelsorge*

Das Amt trägt die Person. Trägt auch die Person das Amt? Sicherlich in dem Sinne, dass die Person das Amt ausgestaltet und ihm jeweils seine persönliche Note gibt. Es wäre jedoch kurzschlüssig anzunehmen, die Person könne das Amt sozusagen ersetzen. Archetypische Berufsbilder wie das des Arztes oder das des Priesters sind von zeit- und personenübergreifender Bedeutung. So spielt zum Beispiel das «Bild» vom Arzt eine nicht unerhebliche Rolle in der jeweiligen Arzt-Patient-Beziehung. Michael Balint hat bezeichnenderweise sogar von der sogenannten «apostolischen Mission des Arztes»⁶ gesprochen, die die Atmosphäre der Beziehung und die Ausrichtung des Patienten auf den Arzt spürbar beeinflusst.

Lässt sich in Analogie zu dieser Sicht auch von einer «apostolischen Mission des Seelsorgers» sprechen? Mir erscheinen auswahlsweise die beiden folgenden Aspekte bedenkenswert:

(1) Rollenerwartungen sind eine nicht zu verachtende Realität. Das haben die verschiedenen Umfragen der letzten Jahre gezeigt. Man mag eine solche Realität scheinbar festgeschriebener Erwartungen bedauern. Sie erklären jedenfalls die Schwerfälligkeit, an der schliesslich viele Reformen scheitern. Gleichwohl stehen sie aber auch für eine «gnädige» Realität, die selbst das Versagen vieler Einzelner noch erträgt. Dies mag auch ein Grund dafür sein, weshalb das Verhältnis der Evangelischen zu ihrer Kirche vielfach noch über den Pfarrer, den Pfarrer sozusagen als «Bürgen» aufrechterhalten wird.

⁵ D. D. Williams, *A Theological View of Identity*, in: B. Oglesby, *The New Shape of Pastoral Theology*, Nashville/New York 1969, 88 (Übersetzung vom Verf.).

⁶ *Der Arzt, sein Patient und die Krankheit*, Stuttgart 1965³, 289 ff. 309 ff.

«Die Ortlosigkeit des Seelsorgers in der funktionalen Organisationsstruktur des Krankenhauses – so eine der Schlussfolgerungen aus einer psychologischen Untersuchung über den Krankenhauseelsorger – steht im Widerspruch zur positiven Aufnahme seiner Person in den Einstellungen der Patienten. In der Ausübung seiner Funktion als Vertreter der Kirche sowie in seiner Zuwendung zum einzelnen Kranken im Gespräch ist er für die Mehrzahl der Patienten jemand, dessen Erscheinen eher positive als negative Gefühle weckt. Strikte Ablehnung begegnet nur selten. Auf den Krankenhauseelsorger scheint ein Teil des hohen Sozialprestiges übertragen zu werden, das der Pfarrer in unserer Gesellschaft genießt. Der gewährte Vertrauensvorschuss ermöglicht es ihm, mit den meisten Patienten ins Gespräch zu kommen»⁷.

In die «apostolische Mission des Seelsorgers» gehen – so gesehen – neben den Merkmalen der Persönlichkeit auch noch andere Momente ein: Momente der Sozialisation des Partners und des Sozialprestiges des Pfarrerberufes, der jeweiligen Kultur und des jeweiligen Kontextes. Im «Text», in der Botschaft, die die «apostolische Mission des Seelsorgers» sozusagen sendet, spricht auch der Kontext mit – eine These, die schon die ausführliche Untersuchung von Seward Hiltner und Lowell G. Colston seinerzeit bekräftigt hat.⁸

(2) Jeder Seelsorger kommuniziert auch eine Perspektive. Jeder Seelsorger kommuniziert auch *seine* Perspektive. «Wir sind wie eingesponnen in Kommunikation – lautet eine der elementaren Aussagen von Paul Watzlawick über die menschliche Kommunikation – ... wenn man also akzeptiert, dass alles Verhalten in einer zwischenmenschlichen Situation Mitteilungscharakter hat, d. h. Kommunikation ist, so folgt daraus, dass man, wie immer man es auch versuchen mag, nicht *nicht* kommunizieren kann».⁹ Kein Seelsorger kann deshalb auf Dauer die Frage nach der «Missionarischen Dimension» seiner Seelsorge umgehen. Kein Seelsorger kann sie – diese elementare Dimension seines Daseins für andere und mit anderen – vor sich und vor anderen verstecken. Selbst das Zitat ist noch ein Zeichen, was von mir und über mich – mehr oder weniger verschlüsselt – an andere vermittelt werden soll. Geradezu unbarmherzig geht deshalb Martin Walser mit einem jungen Krankenhauspfarrer ins Gericht, der es sich angewöhnt hat, in der Sprache biblischer Zitate einherzugehen:

«Was hatten wir dem jungen Pfarrer getan, dass er nicht ein einziges Wort wagte, das nicht in einen Spruch verpackt war? Aber vielleicht waren auch eigene Sätze dabei, und ich habe es

⁷ B. Busche, Der Krankenhauspfarrer. Eine empirische Untersuchung der Einstellungen und Erwartungen von Patienten (unveröffentlichte Diplomarbeit für Psychologen), Erlangen 1968.

⁸ S. Hiltner/L.G. Colston, *The Context of Pastoral Counseling*, Nashville/New York 1961.

⁹ P. Watzlawick/J.H. Beavin/D.D. Jackson, *Menschliche Kommunikation*, Bern 1971, 37. 51.

bloss nicht bemerkt, weil er alles so aufsagte. Mit einer Stimme, die klang wie Schritte auf Glatteis, wenn kein Wasser mehr darunter ist. Auch ein Gesunder hätte ihm nur mit immer beklommenerem Herzen zuhören können. Ich weiss nicht, ob ich ihn den idealen Krankenhauspfarrer nennen darf. Es ist ein gut Ding, ein festes Herz zu haben, sagte er, als er den herzschwachen Flintrop erreicht hatte, eine Schulter immer voraus, die andere nachziehend. Der Pirschgang eines Alpträumers...»¹⁰

Jeder Seelsorger – das ist eine Schwierigkeit wie eine Chance – kommuniziert seine Perspektive, und sei es chiffriert in der Gestalt des Zitates. In seinem Selbstverständnis ist auch eine Sicht, eine Vision, eine Perspektive enthalten: eine Eschatologie und eine Ethik der «Letzten Dinge». Diese Perspektive mag in dem einen oder anderen urtümlichen Bild ihre Prägnanz gewinnen: im Bild des Propheten oder des Priesters, des Lehrers oder des Therapeuten. Josef Mayer-Scheu beispielsweise findet für seine Perspektive das Bild vom «Botschafter für eine andere Dimension» und vom «Begleiter» auf dem Weg dahin als besonders anschaulich und angemessen. «Jeder Mensch braucht die Erfahrung des «Begleiters» als Transzendenzerfahrung, die ihn befähigt zum Aushalten, zum Weitergehen, zur Grenzüberschreitung, zur Akzeptation der eigenen Grenze, zum Humor in der Ausweglosigkeit, zum Frieden und zur Freude».¹¹

VI. *Apostolische Mission und Eucharistisches Leben*

Die missionarische Dimension, wie sie auch die kirchliche Seelsorge durchzieht, erweist sich schliesslich als eine Dimension, die in unserer Welt der harten Daten, der Leistung und der Aktivität leicht verloren geht: die Dimension des Empfangens. Der Bote empfängt die Botschaft, er muss sie nicht erzeugen oder erfinden. Was Gerhard Ebeling an vielen Grundbegriffen des christlichen Glaubens aufzeigt, gewinnt auch an den Begriffen «Bote» und «Botschaft» seine Geltung: die Grundvorgänge des Lebens und Glaubens sind kommunikativer Art. Damit entstehen sicherlich viele Probleme und Konflikte. Dadurch entsteht aber auch so etwas wie ein Potential für ein reicheres und wacheres, rücksichtsvolleres und weiteres Leben. Drei Beispiele sind mir in dieser Hinsicht von Bedeutung:

(1) Die Prozesse meiner Spiritualität.

Die «missionarische Dimension» und ihr Anschluss zu einem ganzheitlichen Denken gestatten mir mehr und mehr, auch meine eigene Spiritua-

¹⁰ M. Walser, *Halbzeit*, Frankfurt 1964.

¹¹ J. Mayer-Scheu, *Seelsorge im Krankenhaus*, Mainz 1977, 24. 36.

lität ins Spiel zu bringen. Ich brauche nicht meine Motivation und meine Mission, die Aussenwelt und die schönen Innenräume abzuspalten. Sehe ich meine Kirche auf dem Weg zu einer Einheit des Glaubens, so wird mir die Einheit des Glaubens zu einer Entdeckung neuen Lebens: Mein Reden und Handeln hat mit meinem Glauben und Hoffen zu tun. Mir sind nicht allein die sichtbaren und spürbaren Vorgänge des Lebens, mir sind auch die stillen und frommen Visionen vom Leben angesichts des Todes wesentlich geworden. Ich brauche mich dessen nicht zu schämen, was mir Feuer, Licht und Atem für mein Leben gibt. Ich brauche sie fortan auch nicht verschämt draussen vor der Tür zu lassen. Vermutlich wollen das die Partner meiner Gespräche auch gar nicht.

«Ich werde nicht versuchen – so Albert Camus jedenfalls –, irgendetwas an meinen oder Ihren Gedanken (so weit ich sie beurteilen kann) zu ändern, um eine uns allen wohlgefällige Versöhnung der Standpunkte herbeizuführen. Vielmehr möchte ich Ihnen sagen, dass die Welt ein echtes Zwiegespräch nötig hat, dass das Gegenteil eines Dialogs ebenso Lüge heisst wie Schweigen und dass ein Zwiegespräch deshalb nur zwischen Menschen möglich ist, die das bleiben, was sie sind und wahr sprechen. Mit anderen Worten: Die heutige Welt verlangt von den Christen, dass sie Christen bleiben. Kürzlich hörte ich in der Sorbonne, wie ein katholischer Priester sich an einen sozialistischen Redner wandte und öffentlich versicherte, auch er sei antiklerikal. Wohlan, ich liebe keine Priester, die antiklerikal sind, wie ich keine Philosophen liebe, die sich ihrer selbst schämen».¹²

(2) Das Partizipieren am Sakramentalen, an den geistlichen Gaben, wie ich sie im Gottesdienst, im Meditieren der Schrift, im Gespräch, im «*mutuum colloquium*» und in der «*consolatio fratrum*» empfangen.

Der Streit, der für einige Zeit darum ging, wo denn die neuere Seelsorge das Wort der Schrift, das Gebet und das sakramentale Leben lasse, ist ein müssiger Streit. Woraus sonst wollen wir denn als Seelsorger leben als aus den «*spiritual resources*», den Quellen des geistlichen, des ganzheitlichen Lebens? Einer Zeit, in der man in den Tiefen der Erde bohrt und in der man um die «*Ressourcen*» dieser Erde besorgt ist, sollte die Erkenntnis zugänglich werden: Dass wir uns auch um die Tiefen des Menschen kümmern und besorgt sein müssen, aus welchen «*Ressourcen*», aus welchen Quellen er sein Leben speist. Die Klinik mit ihren Zeichen der Versorgung und der Fristung des Lebens – den Tabletten und Spritzen, Tropfen und Tropfern – gibt uns Tag für Tag einen eigenen Anschauungsunterricht. Wahrscheinlich stehen wir heute wieder am Anfang, zu verstehen und zu vermitteln, was die Sakramente und das Sakramentale in allen seinen Modifikationen für den heutigen Menschen bedeuten können.

¹² A. Camus, *Fragen der Zeit*, 1960, 60.

(3) Die Präsenz einer «*Communio*», die den Kontext und den institutionellen Charakter der Kirche übersteigt. Ihre Realisierung ist uns wohl immer voraus. Man könnte sie bestenfalls mit Reflexen, sozusagen den Reflexen einer «*communio sanctorum*», einer «Kirche-für-andere» (Bonhoeffer) zu beschreiben versuchen:

Als Reservoir lebendiger Gruppen und als gelebtes Priestertum aller Gläubigen, das schliesslich auch das Professionelle der Seelsorger-Ratsuchenden-Beziehung überflüssig macht; als missionarischer Gemeindeaufbau, in dem auch die Stigmatisierten unserer Gesellschaft – seien es Alkoholiker und Arbeitslose, psychisch Kranke und Straftentlassene – sich aufgehoben und angenommen wissen. In einer Zeit und bei einem Zustand von Kirche, der selbst für Zweierbeziehungen in Seelsorge und Beratung nur begrenzte Möglichkeiten bietet, muss ein solcher Ausblick wie ein Traum und wie eine Utopie von «*missio* und *communio*» erscheinen. Warum auch nicht! Wahrscheinlich hat die Tagesarbeit der Mission wie der Seelsorge schon immer der Transparenz der Träume bedurft, um wach zu werden und schrittweise wahrzuhaben, was uns am Horizont dieser Welt verheissen ist: die *communio* in jener «Stadt Gottes», zu der die Völker kommen und im Frieden und in Versöhnung miteinander leben.

Richard Riess, Neuendettelsau