

STEFAN KNOBLOCH

Mystagogie und Subjektwerdung

Eine Anforderung an die Seelsorge im Kontext der modernen Gesellschaft

Vielleicht stolpern manche über beide Begriffe, die diesen Beitrag eröffnen: Mystagogie und Subjektwerdung. Was heißt Mystagogie? Und was bedeutet Subjektwerdung als Perspektive der Seelsorge? Ist diese Devise nicht so etwas wie ein „Trojanisches Pferd“ in Theologie und Kirche, das den Zeitgeist des Subjektivismus in den Binnenraum der Kirche hereinholt? Der Autor ist Professor für Pastoraltheologie in Mainz. (Redaktion)

1. Schwierige Begriffe

Begriffe wie Subjektwerdung, Identitätsfindung, Selbstverwirklichung, individuelle Autonomie wecken in der Tat vielfach negative Assoziationen¹ – als zeige sich in ihnen die Signatur von Selbstbezogenheit, Selbstzentriertheit und Egoismus an, in der man alles andere als einen christlichen Wert erkennen dürfe. Eher schon das Gegenteil: eine fehlgeleitete Subjektivität, gegen die die Seelsorge anzugehen habe. Verwandt damit haben manche den Eindruck, das Gerede von Selbstverwirklichung und Subjektivität borde heute über. Subjektivität sei auf ein vernünftiges Maß der „Rollenidentität“, d.h. auf ein berechenbares Funktionieren des einzelnen im sozialen Ganzen zurückzuschneiden. Alles darüber hinaus sei von Übel. Noch einmal eine andere Position nehmen jene ein – und ihre Zahl scheint bis in unsere

Gemeinden im Steigen begriffen zu sein –, die meinen, letztlich laufe alles auf eine Auflösung des Subjekts im All-Einen hinaus, weshalb auch von daher Subjektwerdung keinen Leitbegriff der Seelsorge darstellen sollte.

Und mit „Mystagogie“ verhält es sich nicht anders. Man überlegt mit Skepsis, was sich hinter dieser Wortformel verbergen könne. Ein Begriff, dem man als Theologin und Theologe zwar einmal bei den Kirchenvätern begegnete, der einem dann aber gründlich abhanden gekommen war, es sei denn, man hätte die Mysterientheologie Odo Casels und die entsprechende liturgiewissenschaftliche Diskussion um diesen Begriff verfolgt.² Nun aber ist er mit einem Mal da, und man könnte für den ersten Moment als Begründung für sein Auftauchen einen Zusammenhang mit der New-Age-Philosophie und der Esoterik vermuten, Dinge, die heute in der Luft liegen. Und wieder wäre es keine Formel, die sich die Seelsorge zu eigen machen müßte.

Gegenüber dieser Eingangsstörung bezüglich Mystagogie und Subjektwerdung muß man freilich darauf hinweisen, daß die Begriffe Subjektsein, Subjektwerdung, Subjekt seit einer Reihe von Jahren theologisch hoch besetzt sind.³ Man denke an den in der politischen Theologie angesiedelten „Kampf um das Subjekt“ von J. B.

¹ Vgl. H. Luther, *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992, 152f.

² Vgl. A. Schilson, *Den Gottesdienst neu entdecken. Die Liturgische Bewegung als Erbe und Auftrag*, in: *Herder Korrespondenz* 46 (1992) 567–571.

³ Vgl. zum folgenden H.-U. von Brachel, *Subjekt werden. Theologische und psychologische Reflexionen zu einer Theorie innovatorischen Handelns. Zur interdisziplinären Grundlagendiskussion Praktischer Theologie und ihre Weiterführung in therapeutischen Bereichen*, Münster 1985, 26–43.

Metz⁴ oder an J. Moltmanns Beitrag, der das Subjektsein des Menschen in Analogie zum leidensfähigen und liebenden Gott als ebensolche Leidens- und Liebesfähigkeit des Menschen deutet.⁵ Eine wieder andere Grundierung hat das Subjektsein in der Befreiungstheologie, der es darum geht, den Armen, Leidenden, Unterdrückten als Subjekt der Theologie zu sehen und ihn zu lehren, Schritte aus der strukturellen Ungerechtigkeit und Bevormundung zu tun. Allen voran aber rückte K. Rahner in seiner theologischen Anthropologie den Menschen als Subjekt in das Zentrum seines Theologietreibens, indem er ihn als offene Frage deutet, die geradewegs auf Gott selbst verweist, ohne daß darüber Gott für den Menschen zu einer verrechenbaren Größe würde.

Wie auch immer: Das, was in den Stichworten Subjektwerdung und Mystagogie vor unser Auge kommt – wobei es sich mit der Mystagogie noch einmal anders verhält als mit der Subjektwerdung –, ist nicht einfach ein Sachverhalt, demgegenüber eine prinzipielle Skepsis am Platz wäre. Vielmehr ist es erforderlich, sich die Bedeutung dieser Begriffe neu zu erarbeiten, da sie in der Tat für die Seelsorge von eminenter Bedeutung sind.

2. Subjektwerdung versus Individualisierung

Auf den ersten Blick könnte man meinen, Subjektwerdung und Individualisierung beschrieben dasselbe Phänomen. In beiden Fällen gehe es offensichtlich um eine ich-bezogene, egoistische, solidaritäts-

arme Lebenshaltung. Das gerade Gegenteil ist der Fall: Subjektwerdung, so wie sie hier verstanden wird, ist ein pastorales Programm, das verhindert, daß der einzelne ausweglos in die Falle der Individualisierung tappt, ihr Opfer wird. Um dies besser zu verstehen, müssen wir einen Blick auf die heutigen gesellschaftlichen Verhältnisse werfen.⁶ Vor einigen Jahren bereits hat der Soziologe U. Beck die These aufgestellt, unsere Gesellschaft sei eine Risikogesellschaft, deren herausragendes Merkmal es sei, daß der einzelne immer mehr auf sich zurückgeworfen werde, daß ihm zugemutet werde – was gleichzeitig eine Überforderung darstellt –, sein Leben in die eigene Regie zu nehmen.⁷ J. Habermas spricht in dem Zusammenhang sogar davon, daß die moderne Gesellschaft die erste kulturelle Formation in der Geschichte der Menschheit sei, die den einzelnen dazu verurteilt, ohne das Fundament verlässlicher Gewißheiten auszukommen und das Leben gewissermaßen als offenes Experiment zu wagen.⁸ Das macht deutlich, welche Grundierung Individualisierung hier hat. Sie ist wie ein Vexierbild, an dem sowohl das Element größtmöglicher Freiheit als auch größtmöglichen Sich-Selbstüberlassenseins in den Vordergrund treten kann. Letzteres ist keine sehr angenehme Erfahrung. Es liegt nahe, ihr nach Möglichkeit auszuweichen, sie nicht hochkommen zu lassen, zumal dann, wenn die äußeren Lebensbedingungen dies erlauben. Man stattet sich mit dem Luxus des modernen Lebens aus, hat die Sorgen und Nöte des täglichen Überlebens hinter sich und überdeckt tie-

⁴ J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1984, 57–67.

⁵ Vgl. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1976.

⁶ Vgl. zum folgenden A. Foitzik, *Anlehnsbedürftige Egozentriker. Eine soziologische Studie zur deutschen Gegenwartskultur*, in: *Herder Korrespondenz* 46 (1992), 510–514.

⁷ Vgl. U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main 1986.

⁸ Vgl. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt 1985.

fergehende Lebensbedürfnisse auf konsumistische Weise.

Über dieser zutreffenden Beobachtung der Lebenseinstellung vieler darf freilich nicht vergessen werden, daß längst nicht alle in unserer Gesellschaft im Wohlstand leben. Eine neue Armut ist im Wachsen.⁹ Der soziale Abstieg verläuft immer schneller steil nach unten. Obdachlosigkeit ist eine Realität mitten in unserer Gesellschaft. Wie demnach die pastorale Hilfe und Begleitung zur Subjektwerdung marginalisierter Gruppen und einzelner in der Gesellschaft auszusehen hat, ist eine ebenso aufgegebene Frage, die nicht unerledigt bleiben darf, nur weil wir uns hier den wohlstuierten Lebensverhältnissen der Mehrheit zuwenden.

Deren konsumistische Lebenshaltung vermag es aber nicht zu verhindern, daß ihr Leben unausgefüllt bleibt, nach „mehr“ und anderem ruft, weshalb sie sich – in einer neuen Spielart der Individualisierung sozusagen – immer mehr mit sich selbst zu beschäftigen beginnt. Bei ihr dominiert eine „Innen- und Erlebnisorientierung“, wie G. Schulze in einer neuen soziologischen Studie zur deutschen Gegenwartskultur ausführt.¹⁰ „Erlebnisgesellschaft“ ist für ihn die Formel, in der die heutigen Lebensverhältnisse deutlich werden. Bildete früher das Erleben eine Begleiterscheinung des Lebens, so sei es heute zu einer zentralen Kategorie geworden: „Innenorientierung ist Erlebnisorientierung“.¹¹ Im Erlebnis werde sozusagen der Sinn des Lebens einzuholen versucht. Von dieser These her rückt die moderne bzw. modische „Ästhetisierung des Lebens“ in ein helles Licht. Die ästhetische Verfeinerung der Alltagsgegenstände des Lebens, ihre Verchromung, Verglasung,

Verspiegelung und Durchstylung bis in die Architektur und die Gestaltung öffentlicher Plätze hinein ist letztlich als Ausdruck der Erlebnisorientierung von heute zu verstehen. Besonders auffällig scheint mir in dem Zusammenhang die Ästhetisierung unserer Innenstädte und Einkaufszentren in der Advents- und Vorweihnachtszeit, die gewissermaßen den Ästhetisierungsbedarf des heutigen Menschen dazu benützt, seine Konsumwünsche zu stimulieren.

Wie auch immer: Hinter der Ästhetisierungswelle und der Erlebnisorientierung wird ein Orientierungsbedürfnis sichtbar, das auf die Schattenseite der Individualisierung aufmerksam macht. Alleingelassen im Orientierungsbedarf seines Lebens fühlt sich der einzelne nicht wohl. Sein Orientierungsbedürfnis drängt über die Lösungsansätze der Ästhetisierung und der Erlebnisorientierung weiter zur „Ausbildung neuer sozialer Formen“¹². In ihnen hofft er die vermißte kollektive Lebenssicherheit und stabile orientierende Verhaltensmuster wiederzufinden.

Wenn diese soziologischen Analysen zutreffen, dann erwächst aus ihnen die aktuelle Anforderung an die Seelsorge, der modernen Tendenz zu neuen sozialen Formen, zur Kollektivierung aufgrund der erfahrenen Individualisierung, Rechnung zu tragen, indem sie ihr Wissen um den Menschen einsetzt, um ihn an eine Subjektwerdung heranzuführen, in der er beides findet: sein Subjektsein wie seine radikale Verwiesenheit auf die anderen, oder besser, sein Subjektsein als radikale Verwiesenheit auf andere.

Hier ist nun der Ort, die theologische Subjekttheorie zu entfalten, die der seelsorglichen Arbeit heute zugrundeliegen müßte,

⁹ Vgl. S. Leibfried, W. Voges (Hg.), Armut im modernen Wohlfahrtsstaat. Sonderheft 32/1992 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen 1992.

¹⁰ Vgl. G. Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kulturosoziologie der Gegenwart, Frankfurt, New York 1992.

¹¹ G. Schulze, Die Erlebnisgesellschaft, 38.

¹² A. Foitzik, Anlehnungsbedürftige Egozentriker, 511.

damit sie das hier angedeutete Ziel überhaupt erreichen kann. Es liegt nämlich durchaus auf der Hand, daß die kirchliche Pastoral ohne Vergewisserung der theologischen Subjekttheorie auf den Gedanken kommen könnte, der derzeitigen Tendenz zur Bildung neuer sozialer Formen vermeintlich dadurch Rechnung zu tragen, daß sie den einzelnen in seinem Subjektsein erneut überspringt und strategisch auf eine wenig subjektorientierte und schon gar nicht subjektkonstitutive „Systemintegration“ setzt.¹³ Bei solcher Systemintegration wird der Anspruch des Subjekts vom Anspruch des Systems verschlungen, während in der die beiden Pole austarierenden Sozialintegration das Subjekt in der Integration in die Gruppe gerade zu sich findet.

Bei der Sozialintegration bedingen beide Pole einander: der Pol der Gemeinschaft den des Subjekts und umgekehrt. Das heißt, von wirklicher Gemeinschaft, theologisch von „communio“, ist dann zu reden, wenn in ihr der einzelne sein – noch näher zu definierendes – Subjektsein gewinnt. Von wirklichem Subjektsein ist dann zu reden, wenn es in der Gemeinschaft wachsen und sich entfalten kann. Dennoch liegen für mich beide Begriffe nicht einfach auf der gleichen Ebene. Gewiß gibt es Subjektsein nicht ohne Gemeinschaft, Gemeinschaft nicht ohne die Subjekte. Worauf aber dieses gegenseitige Bedingungsgefüge hinausläuft, ist letztlich nicht die Gemeinschaft, sondern das einzelne Subjekt. Um dieses geht es. Allein ihm kommt originär die Bezeichnung „Subjekt“ zu, nie der Gemeinschaft als solcher. Von ihr – und damit auch von ihren strukturellen Ausformungen in eine Ge-

meinde, eine Ortskirche, eine Bistumsleitung – läßt sich nur in analogem Sinn vom Subjekt reden. Doch damit sind wir schon mitten beim Sachverhalt des theologischen Subjektverständnisses.

3. Die theologische Subjekttheorie

Bei der Skizzierung der theologischen Subjekttheorie kann man von der These Habermas' ausgehen, daß das „ursprüngliche Selbstbewußtsein kein dem Subjekt innewohnendes, ihm zur Disposition stehendes, sondern ein kommunikativ erzeugtes Phänomen ist“.¹⁴ Habermas unterscheidet also zwischen Subjekt und Selbstbewußtsein des Subjekts, was soviel bedeutet wie die Unterscheidung von Anlage und Aktualisierung dieser Anlage, und will sagen, daß die Aktualisierung dieser Anlage, also die *Subjektwerdung*, aus der Intersubjektivität hervorgeht, oder, wie Habermas sagt, ein kommunikatives Phänomen ist.

Diese Aussage ist nach zwei Seiten abzuschälen: Weder entsteht das Subjektsein erst in der Kommunikation, noch geht es nach der anderen Seite in dieser einfach auf.¹⁵ Ich gehe zum Beispiel nicht einfach in dem auf, wie mich andere sehen. Ich bin mir gewiß dessen nicht so sicher, wer ich in meinen eigenen Augen bin, bin mir aber immer der *Differenz* zwischen der Wahrnehmung, die andere von mir haben, und meiner Selbstwahrnehmung bewußt. Ich gehe also in der Kommunikation mit anderen nicht vollends auf. Ich nehme an mir Dimensionen wahr, die deshalb nicht auf schlichte Kommunikationsverweigerung deuten, sondern ganz im Gegenteil auf eine Kommunikationsform verweisen, die über die zwischenmenschliche

¹³ Vgl. J. Werbick, System und Subjekt, in: F. Böckle u. a. (Hg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 24, Freiburg Basel Wien 1981, 101–139, hier 131f.

¹⁴ J. Habermas, Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt 1988, 217.

¹⁵ Vgl. H. Luther, Religion und Alltag, 67–73.

hinausliegt, ja die erst die Voraussetzung zur zwischenmenschlichen Kommunikation schafft. Das sind sozusagen raumöffnende Überlegungen, die an die theologische These heranführen, daß der Mensch grundsätzlich von seinem Wesen als Mensch her „offen“ ist, sich transzendiert, nicht sosehr weil *ihm* danach, sondern weil *er* danach ist. Er transzendiert sich – auf Gott hin. Die von Gott gelegte Beziehungsachse macht den Kern seines Subjektseins aus. Es ist relational zu Gott zu denken oder es ist nicht zu denken. Es ist eine apriorische Gabe, ein nicht vom Menschen selbst ableitbares Daseinsdatum, ein Vorzug, der ihn von allen geschaffenen Dingen unterscheidet.

Will man diese Kernstruktur der theologischen Subjekttheorie in ihre Einzelaspekte entfalten, dann lassen sich folgende Elemente hervorheben: Das Subjekt kann „sich nicht aus sich selbst bestimmen“.¹⁶ „Aus sich selbst“ würde heißen, es hätte seinen Grund und sein Zentrum in nichts anderem als in sich. Eben das aber ist nicht der Fall. Deshalb muß man in der Tat etwas gegen eine so verstandene Selbstbestimmung haben. Selbstbestimmung jedoch in dem Sinne, der Konstitution des Subjektseins in Gott und der Beziehungsachse zu ihm innezuwerden – das macht ihr richtiges Verständnis aus. Subjektsein beziehungsweise Subjektwerdung geschieht demnach als Anerkennung der Verwiesenheit auf Gott. Nur sollte das mehr sein als eine im Kognitiven angesiedelte, lediglich „gewußte“ Verwiesenheit, die aber faktisch für mein Leben folgenlos bliebe – so wie einer „wissen“ mag, daß es irgendwo auf den weiten Weltmeeren die

Fidschiinseln gibt, mit denen er aber ein Leben lang nichts zu tun bekommen wird. Mit der Beziehung zu Gott und daher mit der Subjektwerdung verhält es sich nun so, daß sie in dem Maße wächst, in dem ich mich dem „Anderen“ – Gott wie auch den anderen Menschen – aussetze.¹⁷ In den Denkkategorien des jüdisch-christlichen Philosophen Lévinas gedacht, ist es gerade so, daß der andere grundsätzlich schon in der Spur des Anderen, des Unendlichen (also Gottes) erscheint. Indem ich ihm als dem Anderen begegne, begegne ich auch schon dem Unendlichen, und eben darin entwickelt sich mein Subjektsein. Lévinas bringt das auf die prägnante Formel: „Die Subjektivität ist nicht ein Fürsich; sie ist ... ursprünglich ein Für-einen-Anderen.“¹⁸ Das „Andere“ – sowohl verstanden von Gott wie auch von den anderen Menschen – entfremdet mich nicht, sondern führt mich zu mir selbst. Ich bin nicht Subjekt im Nominativ, ich sage mir mein Subjektsein nicht selber zu. Ich bin Subjekt im Akkusativ – ich werde durch die Beziehung des Anderen zu mir zum Ich, zum Subjekt.¹⁹ Weil das so ist, kann niemand „auf Kosten anderer“²⁰, sondern nur in der Kommunikation mit anderen zum Subjekt werden.

Ist damit die Kernstruktur der theologischen Subjekttheorie erkennbar, wonach die Subjektivität des Menschen in der Signatur von Verwiesenheit, Offenheit, Transzendierung der eigenen Grenzen, Kommunikation zu denken ist, so ist jetzt davon zu sprechen, daß der Weg der pastoralen Erschließung dieses Subjektseins als *Mystagogie* bezeichnet werden und wie dieser Weg in Ansätzen verlaufen kann.

¹⁶ J. Werbick, *System und Subjekt*, 135.

¹⁷ Vgl. H. Luther, *Religion und Alltag*, 74–80: Die andere Subjektivität. Zum Humanismus des anderen Menschen bei Emmanuel Lévinas.

¹⁸ Zitiert nach H. Luther, *Religion und Alltag*, 77.

¹⁹ Ebd. 77.

²⁰ J. Werbick, *System und Subjekt*, 136.

4. Mystagogie

Mystagogie²¹, von griechisch „mysterion agein“, ins Geheimnis einführen abgeleitet, bedeutet nichts anderes, als den Menschen vor das Geheimnis zu führen, das er immer schon ist. Welches ist dieses Geheimnis? Es ist sein Subjektsein (im theologischen Sinn), also die Tatsache, daß er in der Kernstruktur seines Wesens eine auf Gott hin und darin auch auf andere hin offene Existenz ist, die nicht in sich, sondern in der Überschreitung ihrer selbst auf andere hin zu sich kommt. Gott ist sozusagen von Anfang an die andere Seite des Subjektseins des Menschen. Mystagogie bzw. mystagogische Seelsorge sucht deshalb „über alles rationale Andozieren der Existenz Gottes hinaus“²² die lebendige Erfahrung Gottes im einzelnen auf, „die aus der Mitte der eigenen Existenz aufsteigt.“²³

Das ist zunächst nur die generelle Richtungsangabe der Mystagogie, noch nicht schon ihr methodischer Aufweis, welchen konkreten Weg sie zu gehen hat. Es kommt sofort ein zweites Element der generellen Richtungsanzeige hinzu: Mystagogie versucht nicht nur, die Erfahrung Gottes im Leben eines Menschen aufzuzeigen, sondern versucht auch in jenen Bereich hineinzuführen, „wo der innerste Mensch sich für Gott entscheidet,“²⁴ oder wo er, um es anders zu sagen, bewußt und reflex an seiner Subjektwerdung arbeitet. Gewiß darf man keine falschen und zu platten Erwartungen an den mystagogischen Aufweis der Erfahrungen Gottes haben. Hier ist schon wichtig zu beachten, daß nicht vom Aufweis *Gottes*, sondern vom Aufweis der Erfahrungen von Gott

die Rede ist. Der Unterschied ist erheblich. Gott selbst ist uns niemals zur Verfügung. Mit ihm können wir niemals direkt und unverstellt, sozusagen von Angesicht zu Angesicht, zu tun bekommen. Das weiß schon der alttestamentliche Jahweglaube, etwa wenn Mose am Sinai vor Gott die Augen bedeckt. Gleichwohl interpretiert das aus Ägypten und durch das Schilfmeer gerettete Volk seine Rettung als die Tat Gottes. Es ist eine Erfahrung, die von Generation zu Generation weitergegeben wird und als Exoduserfahrung die Grundsignatur des immer anwesenden Gottes darstellt.

Mystagogie als Weg in die Erfahrung mit Gott ist ein behutsamer Weg; er widersteht der Versuchung, Abkürzungen zu gehen, um schneller ans Ziel zu kommen. An ein falsches Ziel möglicherweise, nämlich an sozusagen nur vom Menschen projizierte „Erfahrungen“, die die Signatur menschlicher Projektion, aber nicht der Erfahrung Gottes tragen. Solche Projektion ist nie ganz ausgeschlossen. Die Möglichkeit dazu aber ist kein grundsätzlicher Einwand gegen die Mystagogie. Denn wenn man die Sache richtig betrachtet, ist die *Fehldeutung* und Projektion menschlicher Sehnsüchte auf Gott doch nur möglich innerhalb der grundsätzlich ihm offenen Erfahrung Gottes.

Worum es in der Mystagogie geht, läßt sich an der Tauserfahrung Jesu im Jordan exemplarisch aufzeigen. Jesus muß es im Moment seiner Taufe durch Johannes offenbar wie Schuppen von den Augen gefallen sein, wie *nah* ihm Gott der Vater war. Die Formel „Du bist mein geliebter Sohn“ als Erkenntnis dieser Stunde, die

²¹ Vgl. S. Knobloch, H. Haslinger (Hg.), *Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral*, Mainz 1991

²² K. Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*. Neuausgabe mit einer Einführung von J. B. Metz, Freiburg Basel Wien 1989, 103.

²³ Ebd. 103.

²⁴ K. Rahner, *Über die heilsgeschichtliche Bedeutung des einzelnen in der Kirche*, in: Ders., *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*, Innsbruck 1959, 115.

von da an sein Leben prägt, wirft sein bisheriges Leben um. Er geht in die „Wüste“, dem Ort der Vergewisserung Gottes, und tritt als Verwandelter vor die Öffentlichkeit, um ihr Gott als den nahen und lieben Vater, als den „Abba“, für alle zu verkünden.

Im Horizont der Taufferfahrung Jesu wird deutlich, daß in Analogie zu Jesus auch aus meinem Leben die Gewißheit aufbrechen will, daß ich „geliebter Sohn, geliebte Tochter“ bin. Das würde eine Ermächtigung ins Leben bedeuten, eine Schubkraft, die das Leben verändert. So würden wir in der Tat zu Menschen, die Stand gefaßt haben in Gott – das besagt ja das Wort „Glauben“²⁵ –, die dann nicht überspült würden von den äußeren Umständen und den funktionalen Zusammenhängen des Lebens, sondern die als Subjekte die äußeren Umstände bestehen.

Wie aber „geht“ solche Mystagogie? Wo und in welchen Lebenssituationen geht sie mit Menschen um, um sie bei ihrer Subjektwerdung, d. h. bei ihrer Entdeckung der Erfahrungen mit Gott zu begleiten? Um diese Frage darf ich mich hier einerseits nicht drücken, denn in ihr berühre ich ja den springenden Punkt dieser Überlegungen, andererseits ist hier nicht der Raum geboten, darauf allzu detailliert zu antworten.²⁶ Grundsätzlich möchte ich sagen, daß für die mystagogische Seelsorge alle Begegnungen mit Menschen in Frage kommen, die heute (noch) zum pastoralen Alltag zählen. Begegnungen z. B. mit einem Brautpaar im Rahmen der Trauvorbereitung, mit Eltern von Täuflingen, von Erstkommunionkindern, Begegnungen auch mit Alten, Kranken, Sterbenden. Eine dieser Begegnungen, die mit einem Brautpaar, sei hier skizziert: Mystagogi-

sche Seelsorge bedeutet hier, unbefangen bei den beiden anzufangen, ihre Erfahrungen zu Wort kommen zu lassen, die sie miteinander und aneinander gemacht haben. Ich weiß, das klingt utopisch bis naiv. Die gewöhnlichen Brautgespräche lassen tiefergehende Erfahrungen nicht zu. Weder das Brautpaar noch die Seelsorger wollen sie artikulieren. Wer aber sagt, daß das für immer so bleiben muß? Die Seelsorger sollen sich erzählen lassen und zum Anlaß des Erzählens werden, wie die beiden sich sehen, welchen Weg sie miteinander gegangen sind, welche Hoffnung sie für die Zukunft haben, welche Gefühlsambivalenzen den Aufbruch in das gemeinsame Leben begleiten. Schlecht beraten wäre, wer dies als Psychologismus abtäte, der vom „eigentlichen“ seelsorglichen Auftrag wegführte. Nur aus der existentiellen Vergewisserung des konkreten Lebens- und Liebesstoffes läßt sich die Frage gewinnen, welche positiven Lebensmöglichkeiten sich für ein Paar eröffnen, indem einer am anderen den Wert entdeckt, den jeder der beiden – um es theologisch zu sagen – als von Anfang an von Gott Geliebter für den Partner *darstellt*.

Notwendig ist, daß die Seelsorger die mystagogische Qualität der Liebe zwischen Mann und Frau entdecken und schätzen lernen. Wenn sie darin Fortschritte machten, würden sie eines Tages vor dieser Liebe dieselbe Ehrfurcht empfinden, die sie z. B. dem Sakrament der Ehe auf abstrakte Weise entgegenbringen. Es müßte nachdenklich stimmen, ja die Frage nach der menschlichen Qualität der Seelsorge provozieren, wenn bei Seelsorgern die Ehrfurcht vor einem Sakrament größer wäre als vor einem Paar. Erst wenn

²⁵ Vgl. J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968, 43–48.

²⁶ Vgl. dazu in Vorbereitung S. Knobloch, Wieviel ist ein Mensch wert? Einzelseelsorge – Grundlagen und Skizzen, Regensburg 1993.

ihre Ehrfurcht vor einem Paar wüchse, würde ihre ehevorbereitende Seelsorge zum glückhaften Entdecken der gottgewollten Bedeutung der Partner füreinander beitragen, ohne daß sie deshalb – das ja gerade nicht! – in einen falsch-frommen Zungenschlag verfallen sollten, indem sie die Partnerbeziehung in den siebten Himmel höben und aus Scheu vor der Wirklichkeit und dem, was dem Menschen wirklich frommt, die Spannungen, Unsicherheiten und Beziehungszweifel unausgesprochen und unbearbeitet ließen.

Mystagogie und Subjektwerdung: Je länger man darüber nachdenkt, um so deutlicher zeigt sich, daß die auf die Subjekte und auf die Subjektwerdung ausgerichtete Seelsorge die den heutigen gesellschaftlichen Gegebenheiten angemessene Form der Seelsorge ist. Sie überspringt nicht das heutige Individualisierungssphänomen, indem sie die Leute moralisch als Egoisten beschimpft. Sie weicht vor ihm auch nicht dadurch aus, daß sie jene, die sich noch ansprechen lassen, in einen binnenkirchlichen Raum ruft, in dem nicht Selbststand und Lebensermächtigung gefragt sind, sondern Ängstlichkeit, Unterwürfigkeit, Nicht-auf-der-Höhe-der-Zeit-Sein, also gewissermaßen „Unpünktlichkeit“, gettoisierende und distanzierende Tendenzen den Ton angeben. Anders herum charakterisieren die Stichworte Mystagogie und Subjektwerdung eine Seelsorge, die sich den bedrohlichen Individualisierungssymptomen von heute stellt und sie durch die befreiende Perspektive der Subjektwerdung von innen zu bearbeiten versucht. Das wäre dann keine Seelsorge, die nur mit dem Innenraum des Menschen, mit seiner Seele, zu tun hätte, worüber der gesellschaftliche Kontext in Vergessenheit geriete und ausgeblendet bliebe. Ganz im Gegenteil: sie

reagierte aus dem ureigenen Impuls des christlichen Subjektverständnisses auf die Problemlagen von heute und legte die Lunte an Lösungen, die den einzelnen von der Fessel der lebensbedrohlichen Individualisierung befreien.

5. Einige Konsequenzen daraus: Was in der Kirche gelten soll

In der eingangs dargelegten Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse nach G. Schulze wurden wir darauf aufmerksam, daß die gesellschaftlich bedingte Individualisierung zur Ausbildung neuer sozialer Formen führt. Als eklatantes Beispiel dafür mögen die „Autonomen“ und die „Skinheads“ stehen,²⁷ Personengruppen eines sozialen Milieus, die in jüngster Zeit als Rechtsradikale die Demokratie an der Wurzel erbeben lassen. Ich nenne sie hier, weil sich an ihnen am deutlichsten ablesen läßt, was tendenziell von allen neuartigen Milieubildungen gilt: sie weisen eine „Struktur des Nichtverstehens“ gegenüber anderen auf. Das soll heißen, sie gewinnen ihre innere Konsistenz aus der Abgrenzung von anderen. Gegenüber anderen – einzelnen wie Milieus – steigt der Pegel der Aggressivität und Ablehnung.

Vor diesem Hintergrund ermessen wir die unmittelbare politische Bedeutung, welche die Kirche hat, wenn sie Orte anbietet, an denen ihre Mitglieder an der Subjektwerdung arbeiten. Die solidarische Subjektwerdung entbindet den einzelnen mehr und mehr von sich und macht ihn offen für das Andere und den Anderen – eine Aufgabe, die heute von großer gesellschaftlicher Aktualität ist. Wenn es also in der Kirche um Subjektwerdung geht, dann gilt in ihr Solidarität, und zwar universale Solidarität. Darin aber wird die Lunte an die Überwindung des Nichtverstehens anderer Menschen, anderer Haut-

²⁷ Vgl. A. Foitzik, *Anlehnungsbedürftige Egozentriker*, 513.

farbe, anderer Kulturen, anderer Sprachen gelegt. Die traurige Wahrheit allerdings ist, daß die Kirche – ganz allgemein gesprochen – faktisch kaum mehr Solidaritätspotential aufweist als die sie umgebende Gesellschaft. Sie hat nicht nur geschichtlich Feinde produziert und sie um der Rechtgläubigkeit willen aus sich ausgeschieden und vernichtet. Sie produziert bis heute in einer wenig reflektierten Terminologie „Fernstehende“, Andere, von denen sie sich wegdefiniert, statt in ihnen in einer Umkehrung des Paradigmas jene zu sehen, in deren Andersheit und Fremdheit sich die Spur des unendlichen Gottes anzeigt. „Fernstehende“ entweder von sich wegzudefinieren oder sie zum Objekt einer vergeblichen pastoralen Sorge zu machen, wird weder so noch so deren Subjektsein gerecht.

Wichtig ist noch ein anderer Hinweis²⁸, der an unsere Überlegungen zu Mystagogie und Subjektwerdung ergänzend angefügt werden muß, damit sie nicht falsch gelesen werden und am Ende zu falschen Ergebnissen führen. Die Rede von der Mystagogie als begleitendem Weg zur Subjektwerdung versteht sich nicht so, als sei Subjektwerdung jemals ganz erreichbar, als komme sie je an ihr Ziel, wenn man sie nur hartnäckig und konsequent verfolgt. Diese Erwartung sollte in der Kirche nicht genährt werden. Damit ist nicht das geringste gegen die Sache der Subjektwerdung gesagt. Aber es ist Wert darauf gelegt, daß sie, mit H. Luther gesprochen, ein „regulatives Prinzip“²⁹, nicht aber ein konstitutives Ziel darstellt. Ein regulatives Prinzip regelt Abläufe, gibt die Richtung an, in der ein Ziel liegt. Es hält sich nicht für das Ziel selbst. Lebensprozesse in Richtung auf die Subjekt-

werdung anzulegen, ist das eine. Dort anzukommen, ist das andere. Es ist nicht gegen die Rede von der Subjektwerdung gerichtet, sondern schützt sie und unterstützt sie, wenn man zugesteht und einräumt, daß die Subjektwerdungsprozesse im Ergebnis fragmentarisch bleiben. Zu Unrecht sieht man in Fragmenten gern einen gänzlich gescheiterten Weg, ein in Trümmern abgebrochenes Unternehmen. In Wirklichkeit wird man Fragmenten gerechter, wenn man aus ihnen die Sehnsucht nach dem Ziel herausliest, das sie freilich aus eigener Kraft nicht erreicht haben. Es braucht nicht viel Phantasie um zu sagen, was von daher in der Kirche gelten soll: nicht ein rigides Höchstmaß, das viele „unterlaufen“ werden, wobei sie sich Vorwürfe machen, daß sie es unterlaufen, sondern ein ermutigendes, verstehendes, einführendes Umgehen mit Lebensläufen, so wie sie sind, weil nur dies die Phantasie zu nächsten, immer kleinen Schritten der Lebensentwicklung, der Subjektwerdung, beflügelt.

Noch eine letzte Konsequenz sei angedeutet, wobei klar ist, daß die hier genannten Konsequenzen sozusagen beliebig sind, also auch andere, vielleicht wichtigere, hätten gezogen werden können. Bei der Erstellung des Weltkatechismus ging man offenbar davon aus, den verschiedenen Katechismusinitiativen in den einzelnen Ländern – die ihrerseits nicht zuletzt auf römisches Drängen ins Leben gerufen worden sind – eine für alle verbindliche Grundlage zu geben. Dahinter wird ein Verständnis des kirchlichen Lehramts (zunächst des römischen und dann des ordentlichen bischöflichen) sichtbar, das die Gläubigen nur in der Rolle der Hörenden bzw. der Rezipienten sieht. In ein Para-

²⁸ Vgl. H. Luther, *Religion und Alltag*, 160–182.

²⁹ Ebd., 163. H. Luther spricht hier allerdings von Identität, aber man verfälscht seine Aussageintention nicht, wenn man die Gedanken auch auf die Subjektwerdung bezieht.

digma gefaßt läßt sich vom Delegationsparadigma sprechen.³⁰ Das kirchliche Amt lehrt, die Schar der Gläubigen hört. Nach dem 2. Vatikanum ist dieses Paradigma längst durch das Interaktionsparadigma abzulösen, nach dem die Wahrheitsfindung im Glauben sich im Interaktionsprozeß zwischen Lehramt und Gläubigen (und wissenschaftlicher Theologie) vollzieht. Wenn auch zum Begriff des „consensus fidelium“ offenbar theologisch das Letzte noch nicht gesagt ist,³¹ so ist doch zumindest unbestritten, daß der Glaube nicht eine Größe ist, die vom Lehramt der Kirche nach unten an die Gläubigen übermittelt wird; sondern alle Teile der Kirche wirken an dessen Gestaltung mit. „Hinter dem Rücken der Gläubigen“³² läßt sich nicht über den Glauben entscheiden. Daß dies so ist, wird erst im Licht unserer Überlegungen zur Subjektwerdung so richtig klar.

Wenn es in der Kirche um die Subjektwerdung des einzelnen geht, und dies in der wechselseitigen Bezogenheit aufeinander, wenn es, so gesehen, die Communio der Kirche um der Subjektwerdung des ein-

zelnen willen gibt, dann darf nicht ausgerechnet die Wahrheitsfindung dieser Kirche hinter dem Rücken der Gläubenden erfolgen. Der die Kirche leitende und begleitende Geist Gottes wird zwar auch dann noch zu verhindern wissen, daß die Kirche in ihrer Wahrheitsfindung in den planen Irrtum abgeleitet. Theologisch aber ist die Wahrheit des Glaubens bei den gläubigen und sich im Glauben austauschenden Subjekten in besseren Händen als bei einer von den Subjekten und ihrer Wahrheitsfindung sich unabhängig wählenden Institution.

Die Stichworte Mystagogie und Subjektwerdung haben uns vor eine reiche Palette von Fragen geführt. In ihnen bricht sich in verschiedenen Spiegelungen das eine und gleiche Problem: der einzelne auf seinem Weg zur Subjektwerdung, auf dem ihn die mystagogische Seelsorge behutsam zu begleiten hat. Kommt diese heute zu kurz, dann droht der einzelne das Opfer der ihn verschlingenden Individualisierung zu werden – eine düstere Vision, vor der wir bewahrt bleiben mögen.

³⁰ Vgl. W. Beinert, Was gilt in der Kirche, in: Ders. (Hg.), „Katholischer“ Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche?, Regensburg 1991, 15–51, hier 35.

³¹ Vgl. U. Ruh, Problemanzeige. Was meint Glaubenssinn des Gottesvolkes heute?, in: Herder Korrespondenz 46 (1992) 495.

³² J. Werbick, System und Subjekt, 134.

Müssen wir an der katholischen Kirche verzweifeln?

Georg Benzler
Eugen Drewermann
Siegfried Rudolf Dunde
Norbert Greinacher
Josef Grünwald
Johannes Heinrichs
Horst Herrmann
Adolf Hölz
Werner Holzgrave
Hanna-Renate Laurien
Herbert Meesmann
Edith Niehola
Eleonore von Rotenhan
Reiner Schwarzenhai
Dorothea Sölle
Fulbert Steffenack
Alta Süssmuth
Thomas Webers

GTB

Herausgegeben von Siegfried R. Dunde. 176 Seiten. 19,80
Originalausgabe [3-579-01120-0] GTB 1120

Bekannte katholische und nicht-katholische Autorinnen und Autoren fragen, ob und – wenn ja – wie der katholischen Kirche angesichts des autoritären Gebarens ihrer Führungsschicht in einer offenen Gesellschaft noch zu helfen ist. Die unterschiedlichen Antworten repräsentieren die Vielfalt an kritischen Einstellungen gegenüber dem Katholizismus.



**Gütersloher
Verlagshaus**

Gerd Mohr