

**PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE
DER SALESIANER DON BOSCO BENEDIKTBEUERN
-THEOLOGISCHE FAKULTÄT-**

Christopher Johannes Lang

Menschen in Abhängigkeiten
als Herausforderung für eine diakonische Gemeinde –
dargestellt am Beispiel der Suchthilfeeinrichtung Fazenda da Esperança

Theologische Diplomarbeit
Gemäß der Ordnung für die Diplomprüfung §§32-35
Zur Verleihung des akademischen Grades eines
Diplom-Theologen Univ.

Betreuer / 1. Gutachter: Prof. Dr. Karl Bopp SDB
2. Gutachter: Prof. Dr. Martin Lechner

Benediktbeuern, den 15. März 2007

Meinen Eltern
Georg und Theresia Lang,
allen Menschen in Abhängigkeiten
und allen Heiligen Gottes,
namentlich Franz von Assisi, Filippo Neri, Giovanni Bosco und Janusz Korczak
in Liebe
gewidmet.

Meine Gnade genüge dir;
Denn sie erweise ihre Kraft in der Schwachheit.
Viel lieber also will ich mich meiner Schwachheit rühmen,
damit die Kraft Christi auf mich herabkommt.
Denn wenn ich schwach bin, bin ich stark.

2 Kor 12, 9.10

Vorwort

Die ersten Erfahrungen mit der Suchhilfeeinrichtung „Fazenda da Esperança“ in Markee im Brandenburger Land entstammen meinem Gemeindepraktikum in der Pfarrei St. Antonius in Chemnitz im Februar 2003. Gemeinsam mit Jugendlichen dieser Pfarrei nahm ich im Rahmen der Firmvorbereitung an einer Exkursion zur Fazenda teil. An dieser Erfahrung anknüpfend verbrachte ich in der vorlesungsfreien Zeit des Sommers 2003 einen Monat und schließlich im Rahmen meines Jahrespraktikums des Studiums der Sozialen Arbeit in Benediktbeuern 20 Wochen unter professioneller Anleitung auf eben diesem „Hof der Hoffnung“.

Die erlebten und durchlittenen Erfahrungen und Begegnungen waren der konkrete Anlass und Ausgangspunkt für die nun anschließende wissenschaftliche Auseinandersetzung. Ich habe die Hoffnung, dass die vorliegende Arbeit mithilft, ein Bewusstsein für diakonische Gemeinden zu schaffen, die Vernetzung und Nachsorgemöglichkeiten für Suchtkranke bieten.

INHALTSANGABE

Einleitung.....	7
Teil I Phänomen „Sucht“	10
1 Sucht als Spielart des Lebens und des Todes – Eine sozialwissenschaftliche Einführung.....	11
1.1 Erfahrungen eines „umkämpften Lebens“	12
1.2 Sucht als Gegenstand der Forschung	13
1.3 Suchtentstehungsmodelle im Überblick	15
1.4 Formen der Sucht	18
1.4.1 <i>Stoffgebundene Sucht</i>	19
1.4.2 <i>Stoffungebundene Sucht</i>	20
1.5 Genderaspekt Sucht	20
1.6 Epidemiologische und wirtschaftliche Aspekte der Sucht	22
2 Theologische Aspekte der Sucht.....	26
2.1 Die Rolle der Theologie im Diskurs	26
2.2 Sucht und Spiritualität.....	28
2.2.1 <i>Die Dimensionen des Menschen</i>	28
2.2.2 <i>Differenzierungen des Spiritualitätsbegriffes</i>	29
2.2.3 <i>Christliche Spiritualität</i>	32
2.3 Sucht und Kapitulation.....	34
2.3.1 <i>Kapitulation als Abkehr von alten Lebensmustern</i>	34
2.3.2 <i>Kapitulation als spirituelle Erfahrung der Anonymen Alkoholiker</i>	35
2.4 Sucht und Umkehr	37
2.4.1 <i>Formen der biblischen Umkehr</i>	37
2.4.2 <i>Umkehr als geistliches Programm</i>	39
2.5 Differenzierungen zwischen Kapitulation und Umkehr.....	40

2.6	Sucht als Religion des Todes.....	41
2.7	Abschließende theologische Deutung des Suchtphänomens.....	44
Teil II Sucht als Herausforderung für die Kirche.....		45
3	Kirche als Sakrament des Heils auch für Menschen in Abhängigkeiten	46
3.1	Geschichtliches zum Vorverständnis von der Kirche als Sakrament	47
3.2	Erläuterungen zum Sakramentsbegriff.....	52
3.3	Grundlegung der Aussage über die Kirche als universale salutis sacramentum (LG 48) und sacramentum unitatis (SC 26) des 2. Vatikanischen Konzils	54
3.4	Weiterführende Perspektiven.....	58
3.4.1	<i>Karl Rabners Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens.....</i>	<i>58</i>
3.4.2	<i>Richard Schaefflers transzendentalphilosophischer Ausblick auf den theologischen Begriff des universale sacramentum salutis.....</i>	<i>59</i>
3.5	Konsequenzen für christliche Gemeinden als sakramentale Kirche vor Ort... 63	
3.5.1	<i>Diakonie als ein Grundvollzug von Kirche.....</i>	<i>63</i>
3.5.2	<i>Grundlegung der ecclesia caritatis (LG 42) in den Dokumenten der Kirche</i>	<i>64</i>
3.5.3	<i>Die Grundfunktionen christlicher Pastoralgemeinschaften.....</i>	<i>67</i>
3.5.4	<i>Fundamentale Aufgaben für eine sakramentale Kirche vor Ort</i>	<i>67</i>
3.5.5	<i>Kriterien für eine sakramentale, diakonisch ausgerichtete Kirche vor Ort in der postmodernen Gesellschaft</i>	<i>69</i>
Teil III Wegmarken einer Pastoral mit Menschen in Abhängigkeiten....		72
4	Pastorale Bestandsaufnahme im Blick auf eine Pastoral mit Menschen in Abhängigkeiten	73
4.1	Vergewisserung: Sucht als Zeichen der Zeit.....	74
4.2	Sucht als Indikator für die Aporien kirchlicher Arbeitsteilung.....	75
4.3	Die Kluft zwischen Suchtkranken und pastoralen Diensten	76
4.3.1	<i>Ortlosigkeit.....</i>	<i>76</i>
4.3.2	<i>Sprachlosigkeit.....</i>	<i>77</i>
4.4	Überlegungen zu bestehenden Gemeindemodellen.....	77
5	Fazenda da Esperança – Christliche Jugendsozialarbeit mit Drogenabhängigen.....	81

5.1	Kurzdarstellung der Einrichtung.....	81
5.2	Rechtliche und finanzielle Grundlagen der Einrichtung.....	82
5.3	Rekuperanten.....	82
5.4	Mitarbeiter.....	83
5.5	Die Säulen des Konzeptes der Fazenda da Esperança.....	84
	5.5.1 Arbeit	85
	5.5.2 Gemeinschaft.....	86
	5.5.3 Spiritualität.....	88
5.6	Perspektiven, Möglichkeiten und Grenzen bezüglich Vernetzung und Zusammenarbeit mit einer diakonischen Gemeinde.....	89
6	Möglichkeiten einer Pastoral diakonischer Gemeinden mit Menschen in Abhängigkeiten	91
6.1	Überwindung von pastoralen Missständen.....	92
6.2	Handlungsoptionen für die Pastoral mit Menschen in Abhängigkeiten.....	93
	6.2.1 „aushalten“ und „Machtlosigkeit eingestehen“ – <i>Seelsorge als Abkehr von Allmachtsphantasien und Helfersyndrom</i>	95
	6.2.2 „annehmen“ – Pastoral mit Menschen in Abhängigkeiten <i>als Unterstützung in die Krankheitseinsicht</i>	95
	6.2.3 „unterscheiden“ – Orientierungshilfe <i>für Betroffene wie für Gemeindemitglieder</i>	96
	6.2.4 „befreien“ - <i>Seelsorge als Anwaltschaft</i>	96
6.3	Pastoral mit Menschen in Abhängigkeiten als Lernort eschatologischer Pastoral.....	97
	6.3.1 <i>Der theologische Zusammenhang von Gegenwart und Vollendung</i>	97
	6.3.2 <i>Der Zusammenhang von Orthodoxie und Orthopraxie</i>	98
	6.3.3 <i>„erinnern“: Gegen die Leidvergessenheit der Gegenwart und den eschatologischen Verlust der Pastoral</i>	99
6.4	Umkehr als ständige Herausforderung für diakonische Gemeinden.....	100
6.5	Menschen in Abhängigkeiten als Herausforderung für eine diakonische Gemeinde – Ein Fazit.....	101
	Schluss.....	103
	Literaturverzeichnis.....	107
	Lebenslauf.....	116
	Erklärung	117

Einleitung

Der *Anlass und Ausgangspunkt* dieser Arbeit sind Erfahrungen auf der Fazenda da Esperança in Markee im Brandenburger Land.

Die *Themenstellung* ergibt sich aufgrund der konkret wahrgenommenen Not der Einrichtung bezüglich der nur bedingt vorhandenen Nachsorgemöglichkeiten und der nur in Ansätzen verwirklichten Vernetzung auf den unterschiedlichen Ebenen.

Ziel dieser Arbeit soll es sein, das Phänomen Sucht als Zeichen der Zeit im Lichte des Evangeliums darzustellen, das Kirchenverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils zu reflektieren und schließlich den Menschen in Abhängigkeiten als Herausforderung für die Pastoral am Beispiel einer diakonischen Gemeinde darzustellen.

Aufbau und Methodik orientieren sich am pastoraltheologischen Dreischritt des Sehens, Urteilens und Handelns, dem die drei Hauptteile der Arbeit entsprechen.

Teil I („Sehen“) liefert als Grundlage für die weitere Arbeit eine sozialwissenschaftliche und theologische Analyse des Phänomens Sucht.

Teil II („Urteilen“) erarbeitet theologische Kriterien zum Umgang der Kirche mit diesem Phänomen. Auf eine geschichtliche Annäherung an „Kirche als Sakrament des Heils“ und eine vom allgemeinen Sakramentsbegriff her folgt als zentraler Punkt eine theologische Reflexion der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Überlegungen von Karl Rahner schließen unmittelbar an die Aussagen des Konzils an und entfalten den Begriff der Kirche als Heilssakrament weiter, während der philosophische Ansatz von Richard Schaeffler eine weiterführende Perspektive aus jüngster Zeit mit konkreten Kriterien bietet. Darauf folgt der Schritt von der Gesamtkirche zur Kirche vor Ort, in dem schließlich Kriterien für eine diakonische Gemeinde erarbeitet werden.

Teil III („Handeln“) versucht Grundlagen für eine pastorale Planung der Arbeit mit Suchtkranken zu liefern. Einer allgemeinen Bestandsaufnahme folgt als konkretes Beispiel die ausführliche Darstellung der Fazenda da Esperança. Auf Grundlage des bis dahin Ausgeführten werden die pastoralen Möglichkeiten einer diakonischen Gemeinde in der Arbeit mit Menschen in Abhängigkeiten dargestellt. Der Bogen spannt sich dabei von der Überwindung der bestehenden Missstände über biblisch begründete Handlungsoptionen

und den Ansatz einer eschatologischen Pastoral bis hin zur Umkehr als ständigen Herausforderung für eine diakonische Gemeinde. Die Ergebnisse werden in einem Fazit gesichert und zusammengefasst.

Während es unzählige Titel gibt, die sich allgemein mit der Diakonie als Aufgabe und Herausforderung der Kirche beschäftigen, liegen hinsichtlich der Verknüpfung von Suchthilfe und dem diakonischen Vollzug von Kirche vor Ort nur wenige Untersuchungen vor. Davon scheint sich keine explizit mit der Herausforderung durch Menschen in Abhängigkeiten zu beschäftigen. Eine im Jahr 2002 durchgeführte Recherche in der Zeitschriftendatenbank der Tübinger Universität¹ ergab beispielsweise für alle Schlagwortkombinationen der Begriffsfelder „Sucht“, „Drogen“, „Drogenabhängigkeit“, Prävention“ mit Begriffen wie „Seelsorge“, „Theologie“ oder „Ethik“ die Ausbeute von lediglich neun Aufsatztiteln. Auch einschlägige Aufsätze in Sammelbänden oder gar Monografien finden sich nur selten. Die Recherche von 2002 ergab 20 weitere Titel.² Auffallend ist insbesondere, dass die wenigen theologischen Veröffentlichungen über die konkrete Arbeit mit Menschen in Abhängigkeiten keine Konzeptionen beinhalten.

Die wertvollsten wissenschaftlichen Informationen zum Thema dieser Arbeit entstammen zuallererst den Beiträgen von Simone Bell-D’Avis. Ihre Dissertationsschrift *Hilft Gott gegen die Sucht? Die Idee Gottes als Widerstand, das Wort Gottes als Gewissheit und die Rede Gottes als Macht: Zur Relevanz fundamentaltheologischer Ansätze für eine theologische Fundierung der Suchtpastoral* aus dem Jahre 2004 und der von ihr mitverfasste Sammelband *Inmitten von Scham, Gewalt und Angst. Theologische Fundierung der Suchtkrankenpastoral* aus dem Jahre 2006, waren bis zum Fertigstellen dieser Arbeit eine wesentliche wissenschaftliche Bereicherung.

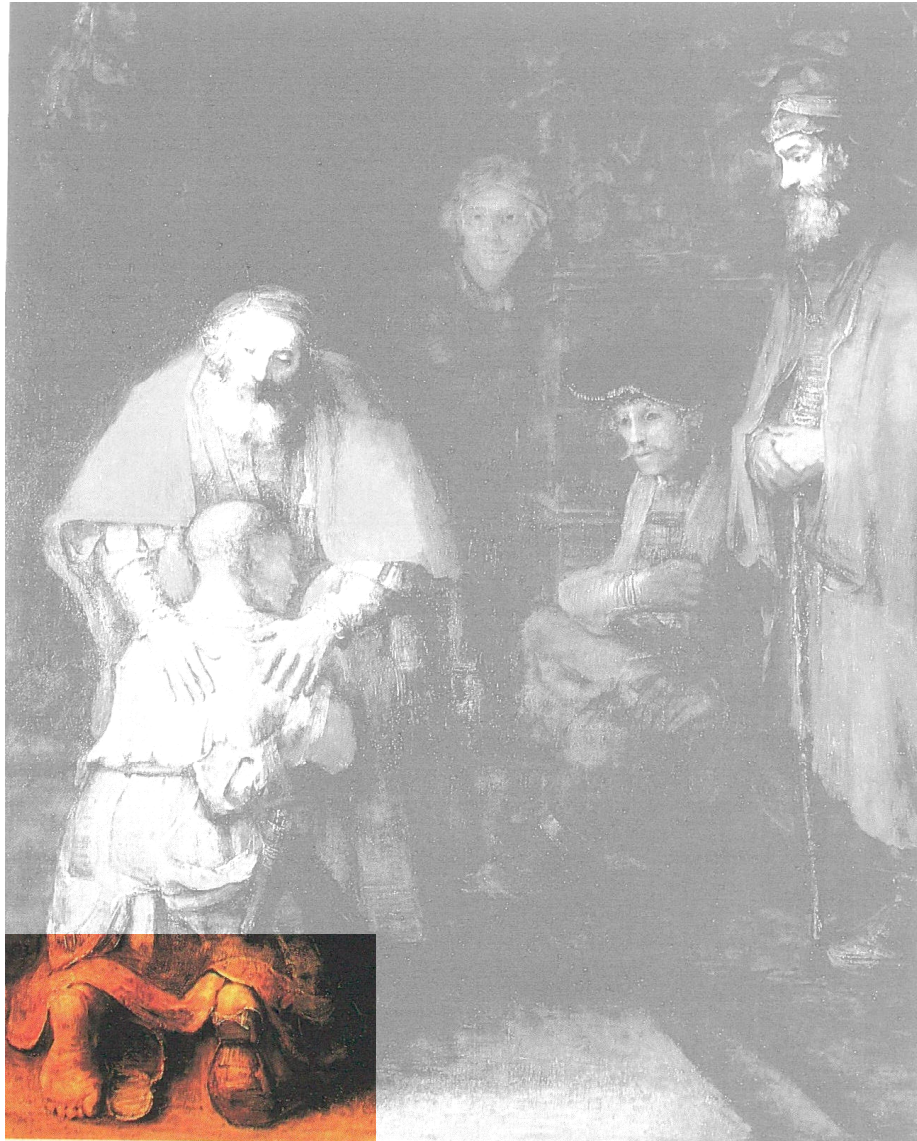
Abgesehen von der eben genannten Ausnahme scheint der Suchtbereich für die praktische Theologie trotz der gesellschaftlichen Intensität des Suchtsyndroms leider nach wie vor ein ausgeprägter blinder Fleck zu sein. Das legt die Vermutung nahe, dass die Theologie bisher vor dem Phänomen Suchtkrankheit kapituliert hat.

¹ Diese Datenbank beinhaltet über 600 theologische Zeitschriften, darunter alle großen und größeren Periodika, sowie alle theologischen Festschriften seit 1993.

² Sellmann, Matthias, Zu diesem Buch, in: Fuchs, 2006, 7-29, hier: 8f.

Wenn die vorliegende Arbeit dazu beiträgt, dem konzeptionellen Vakuum der Suchtkrankenpastoral theologisch ein wenig entgegenzusteuern und den Menschen in Abhängigkeiten ein Gesicht zu geben, hat sie ihr Ziel mehr als erreicht.

Teil I Phänomen „Sucht“



Ein Mann hatte zwei Söhne. Der jüngere von ihnen sagte zu seinem Vater: Vater, gib mir das Erbteil, das mir zusteht. Da teilte der Vater das Vermögen auf. Nach wenigen Tagen packte der jüngere Sohn alles zusammen und zog in ein fernes Land. Dort führte er ein zügelloses Leben und verschleuderte sein Vermögen.

Als er alles durchgebracht hatte, kam eine große Hungersnot über das Land, und es ging ihm sehr schlecht. Da ging er zu einem Bürger des Landes und drängte sich ihm auf; der schickte ihn aufs Feld zum Schweinehüten. Er hätte gern seinen Hunger mit den Futterschoten gestillt, die die Schweine fraßen; aber niemand gab ihm davon. Da ging er in sich und sagte: Wie viele Tagelöhner meines Vaters haben mehr als genug zu essen, und ich komme hier vor Hunger um. Ich will aufbrechen und zu meinem Vater gehen und zu ihm sagen: Vater, ich habe mich gegen den Himmel und gegen dich versündigt. Ich bin nicht mehr wert, dein Sohn zu sein; mach mich zu einem deiner Tagelöhner. Dann brach er auf und ging zu seinem Vater.

Lk 15,11b-20a

1 Sucht als Spielart des Lebens und des Todes – Eine sozialwissenschaftliche Einführung

Wenn Sucht zuletzt der Erfahrung des Novalis entspringt:
„Wir suchen überall das Unbedingte und finden überall nur Dinge“,
und wo wir meinen, sie unendlich anhäufen zu müssen zu dem,
was Hegel „schlechte Unendlichkeit“ nennt,
dann lautet die Antwort darauf:
Kein Wunder, wenn man das Unbedingte selber als ein Ding sucht.
Es käme vielmehr darauf an,
in den Dingen die Unbedingtheit ihrer Gewähr zu erkennen.
Unbedingt ist, dass sie uns gegeben ist.
Kein Ding ist unbedingt.
Doch statt am Unbedingten zu verzweifeln, weil es sich entzöge,
sollten wir es in den Dingen, im Dasein entdecken,
sowie man in seiner Gabe dem Geber begegnet.

Jörg Splett³

Wenn dieses erste Kapitel Sucht als Spielart des Lebens und des Todes bezeichnet, dann will der Begriff Spiel in mehrfacher Hinsicht verstanden werden: Zunächst bedeutet Spiel immer ein wie auch immer geartetes Gegenteil von Ernst. Mit dieser Verlockung tritt die Sucht mit all ihren unterschiedlichen Gesichtern zu Beginn auf. Gleichzeitig bildet Spiel auch die Wirklichkeit ab: jedes Spiel hat die Facetten der Realität, des Leichtsinns und des Ernstes und jedes Individuum besitzt die Möglichkeit zu diesen Facetten in Distanz zu treten. Das Spiel Sucht spielt mit dieser Möglichkeit. Jeder, der mitspielt, steht in der Gefahr, seine Fähigkeit, sich distanzieren zu können zu verspielen. Dann wird aus dem Spiel ein Kampf, bei dem die Krankheit Sucht selbst ein quasi personalisierter Gegenspieler wird und bei dem der Preis nicht selten der Tod ist.⁴

³ Splett, Jörg, Beitrag zum Thema des Symposiums aus der Sicht der Philosophie, in: Ministerium für Frauen, Jugend, Familie und Gesundheit des Landes Nordrhein-Westfalen (Hg.), Sucht hat immer ein Gesicht. Koordinaten der Sucht, Dokumentation der Fachtagung, Düsseldorf 2001, 28-34, hier: 33f. [Zeilenwechsel und Hervorhebungen durch den Verfasser].

Aus Gründen der Lesbarkeit wird in dieser Arbeit meist nur die männliche Form verwendet, die aber oft die weibliche Form beinhaltet.

⁴ Vgl. Bell-D'Avis, Simone, Hilft Gott gegen die Sucht? Die Idee Gottes als Widerstand, das Wort Gottes als Gewissheit und die Rede Gottes als Macht: Zur Relevanz fundamentaltheologischer Ansätze für eine theologische Fundierung der Suchtpastoral, Münster 2004, 7.

1.1 Erfahrungen eines „umkämpften Lebens“

Die in dieser Arbeit vorgestellte seelsorgliche Begegnung entstammt persönlicher Praktikumserfahrungen in den Therapeutischen Gemeinschaften mit drogenabhängigen Menschen auf der *Fazenda da Esperança*, dem „Hof der Hoffnung“, in Markee/Brandenburg und im *Neuen Land* in Amelith/Niedersachsen zwischen März 2003 und Februar 2004. Diese Begegnungen waren der konkrete Anlass und Ausgangspunkt für die wissenschaftliche Auseinandersetzung.

Im Folgenden wird ein Erlebnis angeführt, welches Sucht als umkämpftes Leben charakterisiert:

Herr W. und der Tag, an dem alles aufflog

Anfang März 2003. Der damals neunzehnjährige Herr W., der in einer Kleinstadt der ehemaligen DDR aufgewachsen war und neben der Trennung der Eltern in seinem dritten Lebensjahr einige andere Verlusterfahrungen von wichtigen Bezugspersonen zu verarbeiten hatte, erzählte vorwiegend von seinem Leben als eine Drogenkarriere und Unheilsgeschichte, aber auch von seinen tiefen und ungestillten Sehnsüchten nach Liebe und Geborgenheit. In den letzten beiden Jahren führte er ein Leben, indem er sich v.a. durch einen regelmäßigen Missbrauch von Kokain und Ketamin, einem Pferdebetäubungsmittel, „nach Belieben hoch- und runterpuschte“. Der Zusammenbruch seiner „Scheinkontrolle“, ja „seines Lebenssystems“ bedurfte eines äußeren Anlass. Am bisherigen Höhepunkt seines inzwischen auch sexuell ausschweifend exzessiven Lebens wandten sich drei davon direkt betroffene Mitauszubildende an den Schulleiter der Ausbildungsstätte. Der Schulleiter entschied, nach einer Reihe vorangegangener Vorkommnisse, dies zum Anlass zu nehmen, Herrn W. die Ausbildung zu kündigen, wobei er den Kündigungsbrief trotz der Volljährigkeit des Herrn W. direkt an dessen Eltern schickte. Diese Entscheidung führte zur ersten wirklichen Konfrontation mit der Lebensrealität, einem darauf folgenden Selbsteingeständnis der eigenen Drogenabhängigkeit und zur Entscheidung für eine Drogentherapie.

1.2 Sucht als Gegenstand der Forschung

Entgegen der weit verbreiteten Ansicht, dass „Sucht“ mit „Suchen“ zusammenhänge, verweist der etymologische Befund auf die Herkunft des Begriffs der mittelhochdeutschen Wurzel „suht“⁵, aus der sich Begriffe wie „Seuche“ und „Siechen“ entwickelt haben. Hier kommt zudem die existenzielle Dimension einer jeweiligen Sucht als ein Siechen zum Tode deutlicher zum Ausdruck, als bei dem häufig romantisierenden Vergleich der Sucht mit einer Suchbewegung. Verbindet man das Suchtphänomen mit der Bewegung des Suchens, eröffnen sich Interpretationsmöglichkeiten, die dem Menschen auf der Suche nach den Möglichkeiten seiner Existenz die Wahl lassen zwischen Siechen und Genießen. Sucht bringt dann zwei sehr unterschiedliche Möglichkeiten: Es besteht die Gefahr des kompletten Selbstverlustes beim Abgleiten in die Sucht, und es besteht die Möglichkeit der Überschreitung der Grenzen der eigenen Existenz, wenn der Mensch auf der Suche nach intensiverem Erleben ekstatisch den Alltag übersteigt. Werner Gross verbindet in seinem Ansatz beide Herkunftslinien, wenn er schreibt: Ob die Bedeutung des Wortes Sucht selbst

„für uns Siechtum bedeutet (so der Wortstamm) oder Suche – Suche nach uns selbst und dem Sinn unseres Daseins, das entscheiden letzten Endes wir selbst. Und diese Suche ist im Grunde identisch mit der Sehnsucht, die hinter jeder Sucht steht: Die Suche nach Sinn – nach Sinnlichkeit und Sinnhaftigkeit“⁶.

Eine der ältesten Beschreibungen des Suchtphänomens ist im chinesischen Medizinbuch „Nei Ching“ aufgezeichnet, das zwischen 475 und 221 v.Chr. entstanden ist. Dort heißt es:

„In unserer Zeit hingegen sind die Menschen ganz anders geworden: Sie trinken Wein und sind in ihrem Verhalten überaus leichtsinnig was ihre Lebensweise angeht. Ungeübt in der Kontrolle ihres Geistes geben sie sich völlig dem Genuß hin und halten sich somit von den Freuden eines langen Lebens fern.“⁷

Trotz der langen Geschichte der Menschen mit dem Phänomen des Rausches, des Kultes und der rituellen Fassung der Ekstase war Sucht und die Ausweitung von Rauschmitteln

⁵ Vgl. Kluge, Friedrich, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin 181960, 763.

⁶ Gross, Werner, Hinter der Sucht ist eine Sehnsucht. Die geheimen Drogen des Alltags erkennen, Freiburg 21996, 233.

⁷ Krahl, Wolfgang, Entwicklung des Begriffs Sucht, in: Backmund, Markus (Hg.), Suchttherapie, Landsberg 1999, II-1, 1.

bis zu Beginn der Neuzeit kein eigenständiges Feld der Medizin.⁸ Der Begriff „Trunksucht“ findet sich erstmals im Jahr 1882.⁹ Die Entdeckung und Entwicklung von unterschiedlichen Suchtstoffen durch Chemiker und Pharmakologen im 19. und 20. Jahrhundert führte zur Entstehung von vielen neuen Suchtarten wie der „Opiatsucht“ und später dann auch der „Morphinsucht“¹⁰.

Im 20. Jahrhundert beschäftigen sich zunehmend Psychiater mit Suchterkrankungen. Karl Jaspers stellt 1946 fest, dass Triebe zu Süchten werden können. Seine triebtheoretische Erklärung findet drei Erklärungsgründe für Sucht: Der erste Grund besteht in einer Reflexion über Sexualität. Dieses Wissen könne selbst bei geringer Triebstärke süchtig machen. Als zweiten Grund sieht Jaspers die zufällige Aufnahme von Rauschmitteln gegeben und schließlich kann der Grund auch in einer gesteigerten Leere liegen. Jaspers meint, dass wer durch seine Artung und seine Situation immer wieder in diesen Zustand der Leere verfällt, sich an eine Sucht ausliefert, um der Leere entrinnen zu können.¹¹ Victor Emil von Gebattel meint diesbezüglich, dass jede Richtung menschlichen Interesses süchtig entarten könne, indem sie die Funktion übernehme, den Drang der Leere zu stillen.¹²

Florian Laubenthal führt 1964 die Differenzierung zwischen Süchtigkeit und Sucht ein, indem er betont, dass es im Stadium der Süchtigkeit noch die Möglichkeit der freien Entscheidung gäbe, was im Blick auf Sucht nicht mehr der Fall ist. Sucht wird hier als eine Manifestation einer zugrunde liegenden Süchtigkeit verstanden, die sich an einem bestimmten Mittel entlädt.¹³

Hennig Sass und andere Forscher warnen jedoch vor diesem sehr weit gefassten Suchtbegriff und führen die Unterscheidung zwischen stoffgebundenen und

⁸ Vgl. Thielicke, Helmut, Anthropologische Grundtatbestände in individuellen Konfliktsituationen, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik, Sonderdruck Heft 3/1974, 129.

⁹ Hirschmüller, Albrecht, Kokain bei Morphinismus. Zur Geschichte der Suchtbehandlung im 19. Jahrhundert, in: Längle, Gerhard u.a. (Hg.), Sucht. Die Lebenswelten Abhängiger. Tübingen 1996, 297.

¹⁰ Krahl, 1999, II-1, 1.

¹¹ Vgl. Jaspers, Karl, Allgemeine Psychopathologie, Berlin, Göttingen, Heidelberg 31959, 269.

¹² Vgl. Gebattel, Victor Emil von, Prolegomena einer medizinischen Anthropologie. Ausgewählte Aufsätze von V.E. Freiherr von Gebattel, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1954, 222.

¹³ Vgl. Laubenthal, Florian, Allgemeine Probleme um Missbrauch, Süchtigkeit und Sucht, in: Ders., Sucht und Missbrauch, Stuttgart 1964, 1-32.

stoffungebundenen Süchten ein (vgl. 1.4).¹⁴ Wolfgang Feuerlein wird schließlich 1998 ebenfalls zu einem Kritiker der Gebattel-Position, indem er darauf hinweist, dass die Erweiterung des Suchtbegriffs dessen pathologischen Charakter verwässern könne.¹⁵

Schließlich hat Felix Tretter im Jahre 1998 seine „Ökologie der Sucht“¹⁶ vorgelegt. Dort stellt dieser die verschiedenen Betrachtungsweisen eines Problems der Sucht dar, welche die Verbindungen und Unterschiede zwischen den einzelnen Wissensbereichen sichtbar und bearbeitbar macht. Tretter blendet dabei jedoch die transzendente oder finale Dimension des Menschen aus seiner Humanökologie der Sucht völlig aus, was schließlich in dieser Arbeit noch ausführlich thematisiert werden wird. Die Dimensionen, die er in aller Ausführlichkeit behandelt, sind jedoch auch die derzeit im Fachdiskurs relevanten: Die Medizin, die Psychologie und die Soziologie.¹⁷

1.3 Suchtentstehungsmodelle im Überblick

Leon Wurmser verortet sich das Suchtphänomen „am Kreuzgang von Psychoanalyse und Pharmakologie, von somatischer Medizin und allgemeiner Psychiatrie, von Soziologie und Politik, Geschichte und Philosophie, sogar von Anthropologie und schöngestiger Literatur“¹⁸. Die Forschung heute kommt einstimmig zu der Einsicht, dass Sucht durch ein Bündel von Ursachen ausgelöst wird. Wolfgang Feuerlein und Felix Tretter liefern dazu im Beziehungsgefüge „Person – Umwelt – Droge“ einen Denkansatz, der den komplexen Vorgang der Entstehung der Sucht zu beschreiben versucht.¹⁹

Dieses Erklärungsmodell wird „Trias-Modell“ genannt. Die Darstellung erfolgt in Form eines Dreiecks, um die Wechselwirkungen verdeutlichen zu können. Sucht wird hier als

¹⁴ Vgl. Sass, Henning, u.a., Exzessives Glücksspiel als Krankheit? In: Nervenarzt 61, 1990, 435-437.

¹⁵ Vgl. Schwehm, Helmut, Sind wir alle süchtig? Vom inflationären Umgang mit einem Begriff, in: Partner Hg. 32, Heft 2/1998, 6-13.

¹⁶ Vgl. Tretter, Felix, Ökologie der Sucht. Das Beziehungsgefüge Mensch-Umwelt-Droge, Göttingen 1998.

¹⁷ Vgl. Bell-D`Avis, 2004, 15-19.

¹⁸ Wurmser, Léon, Die verborgene Dimension. Psychodynamik des Drogenzwangs, Göttingen 1997, 12.

¹⁹ Vgl. Feuerlein, Wolfgang u.a., Alkoholismus. Missbrauch und Abhängigkeit, Stuttgart 1975; Tretter, 1998.

ein Resultat des Zusammenspiels von Person, Umwelt und Droge angesehen. Verändert sich dabei ein Faktor, so folgt bei diesem Modell eine Veränderung der anderen Faktoren.²⁰

Dabei sind die immer ausdifferenzierteren Modelle der Neurobiologie/Medizin, der Psychologie und der Soziologie eingebettet in das Wissen um einen multifaktoriellen Entstehungshintergrund einer Suchterkrankung, wenn sie aus den unterschiedlichen Perspektiven einen bestimmten Aspekt des Beziehungsgeschehens Droge (Neurobiologie/Medizin) - Person (Psychologie) – Umwelt (Soziologie) hervorheben:

Im Fachgebiet der *Neurobiologie* ist allen Suchtkrankheiten eine Erregung des limbischen Systems des Teils des Gehirns, der für das emotionale Erleben verantwortlich ist. Jede Art von Erregung, die ursprünglich lebenserhaltend oder sogar arterhaltend war, wie Essen, Trinken, Verliebtsein, Sexualität, wird durch eine Dopaminausschüttung im Gehirn belohnt. An dieser Stelle sind die Rauschmittel ebenfalls mit dem Gefühlserleben verzahnt, da auch jeglicher Drogenkonsum die Dopaminausschüttung im Gehirn steigert. Wenn die Gewöhnung an diesen „Kick“ soweit fortgeschritten ist, dass die Toleranzentwicklung keiner noch so hohe Menge mehr ausreicht, im Gehirn die als angenehm empfundenen Botenstoffe auszuschütten, dann stehen viele Betroffene vor der Konsequenz, sich den letzten „goldenen Schuss“ zu geben: Die Menge, die nur noch töten kann. Neben dem Kontrollverlust, der als einer der wichtigsten Indizien der Entwicklung einer Abhängigkeit gedeutet wird, ruft die wiederholte Drogeneinnahme einen Gegenregulationsmechanismus im Körper hervor, der bei Entzug der Substanz anstelle von Euphorie vielmehr Niedergeschlagenheit und Depression, statt Ruhe und Entspannung vielmehr Unruhe, Herzrasen und Schweißausbrüche hervorbringt. Neben dem Substanzmissbrauch spielt sich auch ein Lernprozess ab, der eine psychische Abhängigkeit aufrecht erhält und über einen erfolgreichen Entzug hinaus zu einem andauernden Drogenverlangen führt, was auch als Suchtdruck bezeichnet wird.

Ergebnisse bezüglich genetischer Ursachen für die Entstehung einer Sucht im Hinblick auf Veränderungen an neuronalen Rezeptorsystemen und Unterschiede in der Enzymausstattung innerhalb der Bevölkerung liegen jedenfalls bis heute nicht vor,

²⁰ Vgl. Kammerer, Bernd, *Starke Kinder – keine Drogen. Das Projekte-Handbuch zur Suchtprävention mit Kindern*, Nürnberg 2000, 13f.

geschweige denn Befunde, die eine mögliche Voraussage einer Suchtanfälligkeit erlaubten.²¹

Im Bereich der *psychologischen Suchtforschung* muss zwischen verschiedenen psychologischen Ansätzen unterschieden werden: Triebpsychologische Modelle, die in der Tradition Sigmund Freuds stehen, sehen Sucht im Lichte des Lustprinzips und als Ersatz der Selbstbefriedigung, Ich-psychologische Modelle sehen in der Sucht den Versuch der Selbstheilung eines Defektes in der Entwicklung der psychischen Instanzen des Ich. Schließlich betrachtet die Objektpsychologie den Menschen besonders in seinen sozialen Beziehungen. Sie interpretiert Sucht als das pathologische Endergebnis einer unbewältigten Beziehungsgeschichte.²² Auf die Sucht als pathologisch gewordene Scham sei an dieser Stelle ebenfalls kurz eingegangen. Menschen trinken, weil sie sich schämen und sie schämen sich, weil sie trinken. Narrativ ist dieser Teufelskreislauf von Scham und Sucht beispielsweise in der Begegnung des Kleinen Prinzen mit dem Säufer dargestellt.²³ Psychoanalytisch fasst Wurmser den Teufelskreis zwischen Scham und Sucht wie folgt zusammen:

„Die totale Hilflosigkeit angesichts der überwältigenden Affekte bedarf als Abwehr einer radikalen Allmachtsphantasie, und darin besteht die Hoffnung auf eine magische Verwandlung von Selbst und Welt, wie sie eben ganz charakteristisch auch durch Drogen bewirkt wird. Doch da sie unmöglich zu erfüllen ist, muss sich diese Doppelheit von Selbst und Welt in Teufelskreisen endlos wiederholen.“²⁴

Mit Simone Bell-D`Avis wird in der Frage nach den *sozialen Ursachen und Folgen der Sucht* diese unter anderem als angelernte konsumatorische Verhaltensweise interpretiert. In konsumanthropologischen und ethnologischen Untersuchungen werden Drogen entweder als positive Verstärker oder auch in der Funktion als negativer Verstärker wahrgenommen. In beiden Fällen gilt, dass die Verstärkungswirkung nicht ausschließlich aus der pharmakologischen Wirkung ableitbar ist. Ebenso müssen dabei die situativen

²¹ Vgl. Bell-D`Avis, 2004, 20ff.

²² Vgl. Heigl-Evers, Anneliese, Sucht und Abhängigkeit aus tiefenpsychologischer Sicht, in: Deutsche Hauptstelle für Suchtfragen e.V. (Hg.), Süchtiges Verhalten. Grenzen und Grauzonen im Alltag, Hamm 1985, 23-35.

²³ „Was machst Du da?“ fragte der kleine Prinz. „Ich trinke“ antwortete der Säufer mit düsterer Miene. „Warum trinkst Du?“ fragte ihn der kleine Prinz. „Um zu vergessen“ antwortete der Säufer. „Um was zu vergessen?“ erkundigte sich der kleine Prinz, der ihn schon bedauerte. „um zu vergessen, dass ich mich schäme“ gestand der Säufer und senkte den Kopf. „Weshalb schämst du dich?“ fragte der kleine Prinz, der den Wunsch hatte, ihm zu helfen. „Weil ich saufe!“ endete der Säufer und verschloss sich endgültig in sein Schweigen. Und der kleine Prinz verschwand bestürzt (aus: Saint Exupéry, Antoine de, Der kleine Prinz, Düsseldorf 1980).

Bedingungen, die Lerngeschichte des Organismus, der motivationale Ausgangszustand des Körpers, Toleranzveränderungen und Sensitivierungsvorgänge mitbeachtet werden. Auch die Erwartung eines Menschen, eine psychotrope Substanz zu sich zu nehmen, führt bereits zu zahlreichen Veränderungen. Weitere soziologische Ansätze zur Suchtentstehung sind das *Labeling approach* und Versuche, die Suchtentstehung in Abhängigkeit zu soziokulturellen Aspekten der Lebenswelt zu reflektieren. An dieser Stelle lediglich genannt seien das neuzeitliche Auseinandertreten von Kultus und Rausch und der Einfluss der Konsum- und Erlebnisgesellschaft am Beispiel der Kaufsucht als einen Versuch, immer einen Kick zu haben.²⁵

1.4 Formen der Sucht

Wenn man nun auf die Krankheitsformen schaut, die mit dem Namen Sucht bezeichnet werden, findet man eine große Vielfalt, welche u.a. Heroinabhängigkeit und Glückspielsucht, Alkoholmissbrauch sowie die Abhängigkeit von Psychosekten umfasst. Darüber hinaus scheinen die Grenzen dieser Gruppe von Störungen nie klar definiert, da immer wieder neue Phänomene wie die Internetsucht und die Arbeitssucht als krankhafte Störung in den Blick der Wissenschaft und Öffentlichkeit rücken. Beim Versuch einer angemessenen Definition von Sucht kann die Definition der ICD-10²⁶ (International Classification of Diseases in seiner zehnten Fassung) einen kleinsten gemeinsamen Nenner bieten, wobei hier besonders die Substanzabhängigkeit im Vordergrund steht. Die ICD-10 definiert (stoffgebundene) Sucht v.a. über ihre äußeren Merkmale wie folgt:

DIAGNOSTISCHE LEITLINIEN DER ABHÄNGIGKEIT NACH ICD-10

Abhängigkeit liegt vor, wenn drei oder mehr der folgenden Kriterien während des letzten Jahres vorhanden waren:²⁷

1. Ein starker Wunsch/Zwang, Substanzen zu konsumieren
2. Verminderte Kontrollfähigkeit bzgl. des Substanzkonsums (Kontrollverlust)
3. Substanzgebrauch, um Entzugerscheinungen zu mildern
4. Körperliches Entzugssyndrom

²⁴ Wurmser, 1997, 146.

²⁵ Vgl. Bell-D`Avis, 2004, 24.

²⁶ Vgl. Krahl, 1999, II-2, 1-5.

²⁷ Vgl. WHO, Internationale Klassifizierung psychischer Störungen, ICD-10 Kapitel V (F), Herausgeber der deutschen Ausgabe: Dilling, Horst. u.a., Göttingen 1993.

5. Nachweis einer Toleranzbildung
6. Konzentrierung auf Beschaffung und Konsum
7. Fortschreitende Vernachlässigung anderer Interessen
8. Anhaltender Konsum trotz Nachweis seiner eindeutig schädlichen Folgen.

Auf der phänomenologischen Ebene kann zunächst unterschieden werden zwischen Suchtformen, die mit dem Konsum einer bestimmten Substanz verbunden sind, und solchen Formen, die gekennzeichnet sind mit durch das unstillbare Verlangen nach Vollzug einer bestimmten Handlung.

1.4.1 Stoffgebundene Sucht

Die bekanntesten stoffgebundenen Suchtstoffe sind Nikotin, Alkohol, Heroin und andere Opiate, Cannabinoiden, Sedativa, Stimulantien inklusive Ecstasy, Halluzinogenen und Lösungsmitteln wie Benzol.²⁸ Etliche dieser Suchtstoffe werden aufgrund ihrer Anwendung als sogenannte Lifestyle-Drogen klassifiziert. Diese beinhalten Arzneimittel wie Appetitzügler und Psychostimulantien, Klassische Rauschmittel wie Kokain und LSD oder Designerdrogen wie z.B. Ecstasy. Bei den Designerdrogen unterscheidet man mehrere Untergruppen: (1) die Phencyclidine mit über 30 Stoffen, (2) die Tryptamine mit etwa 55 Verbindungen, (3) die Fentanyle mit 32 illegal gehandelten Verbindungen und mit einigen Prodrinen. (4) Fentanyl, das in seiner Stammsubstanz ein Arzneistoff ist, der zur Narkoseprämedikation genommen wird, kommt in Hunderten von Variationen vor; und schließlich sind (5) als letzte Gruppe die Amphetamine mit über 175 Verbindungen zu nennen, die in Deutschland großes Interesse wecken. Unterscheidbar sind hierbei zentralstimulierende Amphetamine, halluzinogene Amphetamine, Amphetamine der Ecstasy-Reihe und die so genannten Entaktogene. Diese sind Stoffe, die ihrem Namen gemäß die taktile Sensibilität der Körperoberfläche steigern, ein Gefühl der Nähe zu anderen Menschen vermitteln und im Innersten ein intensives, ozeanisches Gefühl erzeugen.²⁹

²⁸ Vgl. Backmund, Markus, Suchttherapie. Grundlagen, Klinik, Standards. Leitfaden für Praxis und Fortbildung, Landsberg 1999.

²⁹ Vgl. Bell, Andreas, Heroin. Therapeutikum oder Teufelszeug? Unveröffentlichte Diplomarbeit am Seminar für Moraltheologie der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen, Frankfurt 2004, zitiert nach: Bell-D´Avis, 2004, 27.

1.4.2 Stoffungebundene Sucht

Doch nicht jeder Süchtige nimmt letztlich stoffgebundene Drogen. Bei nicht stoffgebundenen Abhängigkeiten kommen als „Stoff“ alle erdenklichen Verhaltensweisen der Menschen in Frage. Diese Liste der süchtigen Verhaltensweisen umfasst die bekannten, wenn auch nicht immer leicht zu erkennenden Erscheinungen wie Glücksspielsucht, Kaufsucht, Ess-Sucht, Essbrechsucht (Bulimie), Magersucht (Anorexie), Sexsucht, Onlinesucht, die Abhängigkeit von Psychosekten, Arbeitssucht und Beziehungssucht.³⁰ Auch diese Liste bleibt offen und unvollkommen, da auch andere Tätigkeiten in suchtartiger Weise ausgeübt werden können. Die deutsche Sprache kennt darüber hinaus Streitsucht, Habsucht, Eifersucht, Tobsucht und Selbstsucht als ein zerstörerisches Potential von Verhaltenssuchten. Hans-Jürgen Wirth analysierte in jüngerer Zeit auch bestimmte Formen des Machtstrebens und des Verlangens nach Anerkennung und dessen möglichen süchtigen Charakter.³¹

Da das Hauptaugenmerk dieser Arbeit aber darauf liegt, die Suchtproblematik überhaupt zu einem *locus theologicus* zu machen, wird im Rahmen der vorliegenden Arbeit im Folgenden zwischen den einzelnen Suchtformen nicht weiter differenziert, da das übergeordnete Ziel die theologische Wahrnehmung der Problematik überhaupt ist.

1.5 Genderaspekt Sucht

„Gelegentlich einen über den Durst trinken, ist für Männer nichts Nachteiliges.“³²

In der mitteleuropäischen Gesellschaft ist Alkohol eine akzeptierte Droge. Diese Akzeptanz gilt vor allem für Männer. Frauen dagegen fallen auf, wenn sie viel Alkohol konsumieren und erhalten früher Reaktionen aus ihrem Umfeld. Die Konfrontation mit ihrem Trinkverhalten bringt Frauen u.a. dazu, Alkohol heimlich zu trinken.³³

³⁰ Vgl. Gesamtverband Suchtkrankenhilfe im Diakonischen Werk der EKD (Hg.), Handbuch für die Suchtkrankenhilfe. Materialien für Ausbildung und Praxis ehrenamtlicher Mitarbeit, Wuppertal 2000, Kap.2.

³¹ Vgl. Wirth, Hans-Jürgen, Narzissmus und Macht. Zur Psychoanalyse seelischer Störungen in der Politik, Giessen 2002.

³² Huber, Michaela, Sucht bedeutet innere Verwahrlosung, in: Psychologie heute, 12/1985, 67-71.

³³ Vgl. ebd., 68.

Frauen und Männer zeigen unterschiedliches Suchtverhalten. Diese Tatsache findet seit einigen Jahren verstärkt Beachtung durch das „Gender Mainstreaming“.³⁴ Noch vor 30 Jahren konzentrierte sich die Forschung bei suchtspezifischen Themen hauptsächlich auf Männer. Heute hingegen finden manche Forschungen geschlechtsspezifisch statt, auch wenn die Männer noch immer im Mittelpunkt der Forschung stehen.³⁵ Dies ist begründet durch verschiedene Forschungsergebnisse, die belegen, dass z.B. stoffgebundene Abhängigkeit bei Männern häufiger vorliegt als bei Frauen. Bestätigt wird diese Aussage zudem durch die Zahl der Todesfälle infolge von illegalen Drogen (vgl. Kapitel 1.6).

Eine Kurzfassung von zwei Forschungsergebnissen lässt einen Entwicklungsstand des geschlechtsspezifischen Suchtverhaltens erkennen:

Im Rahmen des „Mikrozensus“ 2003 entstand die mit Abstand größte Erhebung zum Rauchen in Deutschland. Als Raucher bezeichnen sich hier 33% der Männer und 22% der Frauen. Der Anteil der männlichen Tabakkonsumenten ist seit einigen Jahren rückläufig um 3,6%, während bei Frauen ein leichter Anstieg um 0,6% zu verzeichnen ist. Im Alter von 20 bis 24 Jahren ist jeweils die höchste Raucherquote zuerkennen – bei Männern 46% und bei Frauen 35%.³⁶

Durch den „Epidemiologischen Suchtsurvey“, einer Repräsentativerhebung zum Gebrauch und Missbrauch psychoaktiver Substanzen bei Erwachsenen aus dem Jahre 2003, wurden ebenfalls geschlechtsspezifische Konsumveränderungen bei illegalen Drogen und Alkohol deutlich. Die Prävalenzwerte der Frauen liegen zu allen Zeiten unter denen gleichaltriger Männer. Bei illegalen Drogen ist eine Konsumsteigerung bei Männern und Frauen in allen Altersgruppen festzustellen. Sogenanntes „Rauschtrinken“ praktizieren Männer und Frauen mit zunehmendem Alter weniger häufig. Beachtlich ist hierzu, dass sich die durchschnittlich „getrunkene Alkoholmenge“ nicht wesentlich verändert. Der Anteil der Tabakkonsumenten ist, wie im „Mikrozensus“ erwähnt, bei den Männern gesunken und bei den Frauen fast unverändert.³⁷

³⁴ Dadurch soll eine Geschlechtergerechtigkeit erreicht werden und die Diskriminierung von Frauen abgebaut werden.

³⁵ Vgl. Vogt, Irmgard, Gender Mainstreaming, Sucht und Arbeit mit Süchtigen. In: Göttert, Margit/Walser, Karin (Hg.), Gender und soziale Praxis. Königstein/Taunus 2002, 345-368.

³⁶ Vgl. Thamm, Michael/Lampert, Thomas, Tabak - Zahlen und Fakten zum Konsum. In: Deutsche Hauptstelle für Suchtfragen (Hg.), Jahrbuch Sucht 2006, Geesthach 2006, 50-72, hier: 57f.

³⁷ Vgl. Augustin, Rita u.a., Veränderungen des Konsumverhaltens von Frauen bei Alkohol, Tabak und Drogen, in: Deutsche Hauptstelle für Suchtfragen (Hg.), Jahrbuch Sucht 2005. Geesthacht 2005, 119-130, hier: 119f.

Es gibt aber auch vereinzelt Forschungen im Suchtbereich, die sich nur auf Frauen konzentrieren. Im Rahmen einer Studie des Bundesministeriums für Gesundheit und soziale Sicherung im Jahre 2003 kam man zum Ergebnis, dass knapp die Hälfte der befragten Frauen in Suchtkliniken wiederholt körperliche Gewalt erlitten hatten; und etwa ein Drittel wurde bereits vor dem 16. Lebensjahr Opfer von sexueller Gewalt, wobei fast die Hälfte der Täter aus den eigenen Familien kamen. 22% der Frauen erlebten als Kind Gewalt und später körperliche Misshandlungen. Mindestens einen Suizidversuch hatten 33 % der Frauen hinter sich. Als häufigstes Motiv für den Konsum von Suchtstoffen wurde das Vergessen von negativen Erfahrungen oder belastenden Situationen genannt.³⁸ Es müssen also Frauen und Männer differenziert berücksichtigt werden.

1.6 Epidemiologische und wirtschaftliche Aspekte der Sucht

In Sachen *Alkohol* zählt Deutschland zu den Hochkonsumländern.

„Allein die Schätzung, dass jährlich 42.000 Todesfälle mit ca. 900.000 verlorenen Lebensjahren und 280.000 verlorenen Erwerbstätigkeitsjahren auf gesteigerten Alkoholkonsum zurückzuführen, macht betroffen.“³⁹

Nach Markus Gaspar ist davon auszugehen, dass etwa zehn Prozent der erwachsenen Bevölkerung in Deutschland ein behandlungsbedürftiges Alkoholproblem haben.⁴⁰ Darüber hinaus kann man davon ausgehen, dass ein hoher Prozentsatz aller Krankenhausaufenthalte und ein hoher Prozentsatz aller Arztbesuche auf alkoholbedingte Folgeerkrankungen zurückzuführen ist. Das Bundesministerium für Gesundheit und Soziale Sicherung stellt im Jahre 2003 fest, dass jedes fünfte Bett in deutschen Krankenhäusern ein „Suchtbett“ ist, jeder zehnte Arztbesuch ein „Suchtbesuch“.⁴¹ Zu den Folgeschäden beispielsweise des Alkoholkonsums gehören auch die stillen Schreie von rund 2 Millionen Kindern alkoholabhängiger Eltern. Die Scham über torkelnde Mütter und unbeherrschte Väter hinterlassen sicherlich häufig tiefe Wunden: In einer Vielzahl der Fälle verharren Kinder suchtkranker Eltern, wenn sie erwachsen sind, selbst in diesen

³⁸ Vgl. Klotzbach, Heike/Andersen, Hilke, Illegale Suchtmittel, in: Deutsche Hauptstelle für Suchtfragen (Hg.), Jahrbuch Sucht 2005. Geesthacht 2005, 160-174, hier: 163.

³⁹ Robert-Koch-Institut (Hg.), Beiträge zur Gesundheitsberichterstattung des Bundes. Kosten alkoholassoziierter Krankheiten – Schätzungen für Deutschland, Berlin 2002, 3.

⁴⁰ Vgl. Gaspar, Markus u.a. (Hg.), Lehrbuch der Suchterkrankungen, Stuttgart 2001, 18.

⁴¹ Bundesministerium für Gesundheit und soziale Sicherung, Pressemitteilung 123, 25.06.2003.

erlernten Rollen. Außerdem werden sie dabei mit einem sechsfach höheren Risiko gegenüber Kindern aus unbelasteten Elternhäusern selbst abhängig, suchen gezielt oder unbewusst einen abhängigen Partner oder erkranken an einer Psychose.⁴² Von den jährlich etwa 27 Milliarden, welche die Bevölkerung für alkoholische Getränke ausgibt, verdient das Finanzministerium ca. 3,75 Milliarden Euro pro Jahr! Nach Christian Meyer und Ulrich John wurden im Jahre 2003 zudem 525 Millionen Euro allein für die Werbung für alkoholische Getränke in den klassischen Medien ausgegeben.⁴³

Während an den direkten Folgen des Alkohols in Deutschland jährlich schätzungsweise über 40.000 Menschen sterben, sind es durch starken Konsum von *Zigaretten*, d.h. mehr als 20 Zigaretten pro Tag, sogar etwa 110.000 Tote. Dem Sucht- und Drogenbericht der Bundesregierung zufolge praktizieren 4-5 Millionen Bundesbürger einen starken Zigarettenkonsum. Regelmäßigen Tabakkonsum haben 41% der Männer und 28% der Frauen, bezogen auf die 18- bis 59-jährige Bevölkerung.⁴⁴ Die Tabaksteuer stellt dabei für den Finanzminister nach der Mineralölsteuer sogar die zweitwichtigste Einnahmequelle unter den Verbrauchersteuern dar und ist nach Einkommen- Umsatz- und Mineralölsteuer insgesamt die viertwichtigste Steuereinnahme des Bundes. Im Jahre 2004 konnte der Staat Einnahmen von über 13 Milliarden Euro verbuchen.⁴⁵

Unter *Medikamentenabhängigkeit* leiden zum überwiegenden Teil Frauen aller Altersgruppen. Die missbräuchlich konsumierten Medikamente reichen von Schmerz- und Beruhigungsmittel über Schlafmittel bis hin zu Appetitzüglern. Schätzungsweise liegt die Zahl der von Medikamentenabhängigkeit betroffenen Menschen in Deutschland bei etwa 1,5 Millionen.⁴⁶

Ein ganz eigener Dienstleistungssektor ist um das *pathologische Glücksspiel* entstanden. Die Umsätze in „Spielhöllen“ betragen allein 1996 belaufen sich auf 21 Milliarden, wovon rund 5,5 Milliarden Euro in Geldautomaten flossen.⁴⁷

⁴² Vgl. Böning, Jobst, Familiengeheimnisse. Wenn Eltern suchtkrank sind und Kinder leiden, in: Konturen. Fachzeitschrift zu Sucht und sozialen Fragen 1/2004, 26-29, hier: 26.

⁴³ Vgl. Meyer, Christian/John, Ulrich, 2005, Alkohol – Zahlen und Fakten zum Konsum, in: Deutsche Hauptstelle für Suchtfragen (Hg.), Jahrbuch Sucht 2005, Geesthacht 2005, 7-28, hier: 19.

⁴⁴ Vgl. Drogenbeauftragte der Bundesregierung, Sucht- und Drogenbericht 2000, Berlin 2000, 22ff.

⁴⁵ Vgl. Thamm/Lampert, 2006, 50ff.

⁴⁶ Vgl. ebd., 29ff.

⁴⁷ Vgl. Bell-D`Avis, 2004, 29.

Die von *illegalen Drogen* Abhängigen machen dagegen bis zu 4% aller Suchtkranken aus, auch wenn 14,2% der 18 bis 59-jährigen zugibt zumindest einmal im Leben illegale Drogen genommen zu haben.⁴⁸ Im Jahre 2004 sind dabei in Deutschland 1.385 Menschen durch den Konsum von illegalen Drogen ums Leben gekommen. Davon waren 1.182 Männer und 203 Frauen betroffen.⁴⁹ Der Faktor Illegalität verschärft die Suchtproblematik entscheidend: Der von der illegalen Droge Abhängige erleidet eine soziale Desintegration, die mit einer Suchterkrankung zwangsläufig einhergeht, was seine Straffälligkeit zudem drastischer ist als den von einer legalen Droge Abhängige.

Erwähnt werden muss an dieser Stelle auch die völlig unterschiedliche Wahrnehmung von legalen und illegalen psychotropen Substanzen. Denn Alkohol und Nikotin werden, trotz ihrer bevölkerungsmedizinisch größeren Gefahr, bis heute deutlich weniger als Problemfeld wahrgenommen und thematisiert. Dies könnte nach Felix Tretter daran liegen, dass es sich dabei um traditionsreiche Rauschmittel handelt, die wie oben gezeigt wirtschaftlich nicht unbedeutend sind.⁵⁰ Bezüglich der traditionellen Verwendung von Rauschmitteln stellt Tretter allerdings auch fest, dass

„der jeweilige Konsum einheimischer Drogen in seinen Gefahren anfangs unterschätzt wurde, während die Gefahren des Konsums fremder Drogen überschätzt wurde. Einerseits die Schnapsleichen und die allgemeine Alkoholproblematik im Mittelalter, andererseits die Todesstrafe für Kaffee- und Nikotinkonsum und die aktuelle Tendenz zur Dramatisierung der Haschischeffekte sind Beispiele in dieser Richtung.“⁵¹

Die Drogenmafia, die sich rund um die Illegalität bestimmter vor allem illegaler Rauschmittel organisiert hat, ist dabei zu einem großen Global-Player geworden, deren Gewinne gigantisch sind und deren Leichenspuren, die sie nach sich zieht, unüberschaubar groß ist.⁵²

Neben dem komplexen Ineinander von epidemiologischen und wirtschaftlichen Aspekten der Sucht wird sichtbar, dass weltweit viele Menschen an den Folgen ihrer Sucht, an den Folgen traumatischer Erfahrungen, am Verlust des Schutzes ihres Zuhauses, an den

⁴⁸ Vgl. Drogenbeauftragte der Bundesregierung, 2000, 35ff.

⁴⁹ Vgl. Merfert-Diete, Christa, Zahlen und Fakten in Kürze, in: Deutsche Hauptstelle für Suchtfragen (Hg.), Jahrbuch Sucht 2006, Geesthacht 2006, 7-22, hier: 19.

⁵⁰ Vgl. Tretter, 1998, 190.

⁵¹ Ebd., 192.

⁵² Vgl. Bell-D`Avis, 2004, 28.

menschenverachtenden Produktionsverhältnissen bei der Gewinnung von Drogen, bei deren Schmuggel sowie beim *war on drugs* ihr Leben verlieren.⁵³

Am Ende der sozialwissenschaftlichen Einführung der Sucht als Spielart des Lebens und des Todes kann der Ansatz eines multifaktoriellen Entstehungshintergrundes einer Sucherkrankung bekräftigt werden und noch einmal betont werden, wie komplex die Zusammenhänge der Suchtentstehung in der heutigen Zeit sind. Diese komplexe Zusammenhänge und Fragestellungen verlangen nach umfassenden Antworten.

⁵³ Vgl. Bell, Andreas/Bell-D'Avis, Simone, Geist gegen Weingeist? Fundamentaltheologische Aspekte der Suchtkrankenpastoral mit der Theologie Peter Knauers, in: Gäde, Gerhard (Hg.) Hören – Glauben – Denken (FS Peter Knauer JS), München 2005, 213-231, hier: 214f.

2 Theologische Aspekte der Sucht

In jeder Sucht ist das Motiv am Werk,
dass das Subjekt die Souveränität über das,
was es fühlt, verloren hat.
Über dem Süchtigen schwebt eine Macht,
die sich schlechthin durch nichts ersetzen lassen will:
ich bin deine Herrin und deine Füllung –
du sollst keine andere Füllung haben neben mir.

Peter Sloterdijk⁵⁴

2.1 Die Rolle der Theologie im Diskurs

Bei der Sucht handelt es sich, wie in der sozialwissenschaftlichen Einführung aufgezeigt wurde, um ein multifaktoriell bedingtes Geschehen. Mit Karl-Artur Kovar kann wohl gesagt werden kann, dass keine Disziplin allein das Suchtproblem zu lösen vermag.⁵⁵ Vor diesem Hintergrund wird seit über dreißig Jahren die Frage diskutiert, ob nicht ein spezieller Lehrstuhl für Suchtforschung eingerichtet werden soll.⁵⁶ Darüber hinaus stellt sich die Frage nach den für die Suchtforschung relevanten Disziplinen. Traditionellerweise wird dabei Psychiatrie, Psychologie, Kriminologie, Soziologie und Soziale Arbeit genannt. Damit sind jedoch lediglich die somatische, die psychische und die soziale Dimension des Menschen explizit in der Suchtforschung beachtet.

Bei der Betrachtung der für die Suchtforschung relevanten Disziplinen zeigt sich, dass die Theologie als Disziplin zur Erforschung der spirituellen Dimension des Menschen nicht vorkommt. Wissenschaftsgeschichtlich gibt es für das Nichtvorkommen der Theologie im Diskurs viele Gründe: Die Wissenschaften haben sich über die Jahrhunderte von der Vorherrschaft der Theologie und der Kirche emanzipiert, mit dem Ergebnis, dass dieser z.T. notwendigen Emanzipation auch die von der Kirche besetzte spirituelle Dimension

⁵⁴ Sloterdijk, Peter, *Weltfremdheit*, Frankfurt/Main 1993, 143. [Zeilenwechsel und Hervorhebungen durch den Verfasser].

⁵⁵ Vgl. Kovar, Karl-Artur, Beiträge zum Thema des Symposiums aus der Sicht der Pharmazie, in: Ministerium für Frauen, Jugend, Familie und Gesundheit des Landes Nordrhein-Westfalen (Hg.), *Sucht hat immer eine Geschichte – Koordinaten der Sucht*, Dokumentation der Fachtagung, Düsseldorf 2001, 36-40, hier: 37.

⁵⁶ Vgl. dazu u.a. die Debatte 1996 in der Zeitschrift *Sucht*: Bühringer, Gerhard, Ein Lehrstuhl für Suchtforschung? In: *SUCHT* 42/2, 80.

zum Opfer fiel. Seitdem fristete der Faktor „spirituell“ trotz aller Rede vom „multifaktoriellen“ Entstehungshintergrund jeder Sucht ein Schattendasein. Die geistig-spirituelle Dimension der Sucht hat allerdings durch die große Verbreitung und den unumstrittenen Erfolg der Bewegung der Anonymen Alkoholiker (AA oder A-Bewegung) eine neue Aufmerksamkeit erfahren. Die *höhere Macht* kommt zurück und zeigt den professionellen Helfern ihre Grenzen bzw. ihre Lücken. Dabei ist die Kirche schon lange nicht mehr die einzige oder bevorzugte Ansprechpartnerin für spirituelle Fragen und Sehnsüchte. Eine eigene Auseinandersetzung und ein eigener Markt sind um das Spirituelle an der Sucht jenseits von Theologie und dem Kerngeschäft der Kirchen entstanden. Bei der Klärung und Beantwortung der Frage, was denn das Spirituelle sei, haben sowohl die Religionswissenschaft als analytisch-beschreibende Disziplin als auch die Theologie als Bekenntnisdisziplin eine wichtige Rolle. Ob es der Theologie gelingt, diese Rolle auch in der Suchtforschung einzunehmen, hängt auch von ihrer Kommunikations- und Diskursfähigkeit ab. In einer Welt voller Religionen steht die Theologie vor der Aufgabe einerseits zu einer radikalen Anerkennung der eigenen Bedingtheit zu finden und andererseits zu einer radikalen Anerkennung der Möglichkeit von Wahrheit und Offenbarung auch im außer-christlichen Bereich zu gelangen. Diese Bescheidenheit stünde nicht im Gegensatz zur immer geforderten Entschiedenheit des Glaubens, sondern ist vielmehr die dem Glauben und seiner Freiheit angemessenste Form.⁵⁷

Da die Theologie in den letzten Jahrzehnten keine eigenständige Größe im Diskurs der Suchtforschung war, sind einige Autoren⁵⁸ den Weg über das erfolgreiche Programm der Anonymen Alkoholiker gegangen, um sich in diesen Fragen als Theologe wieder zu Wort zu melden. Bei dem hohen Stellenwert, den die AA-Programmatik hatte, war es schwierig, den Spiritualitäts- und Heilungsbegriff der AA innerhalb dieses Programms kritisch zu hinterfragen. Ein anderer Zweig der theologischen Auseinandersetzung fand in der Moralthologie statt und kam über appellative Maßhaltedeforderungen nicht wirklich hinaus.⁵⁹

⁵⁷ Vgl. Bell-D`Avis, 2004, 32f.

⁵⁸ Vgl. Brunner, Heinz, Seelsorge mit Alkoholabhängigen. Begleitung, Beratung, Therapie, Mainz 1990; Harsch, Helmut, Hilfe für Alkoholiker und andere Drogenabhängige, Mainz/München 1976.

⁵⁹ Vgl. Möde, Erwin/Müller, Stephan (Hg.), Des Menschen Unersättlichkeit. Süchte als Herausforderung im interdisziplinären Dialog, Regensburg 2001; Virt, Günter, Sucht und Flucht, Fribourg 1980.

Entgegen einer Verklärung des AA-Konzeptes auf der einen Seite oder einer rückzugsorientierten Askeseforderung auf der anderen Seite, steht es für die Theologie an, sich selbstbewusst in den Diskurs um die Rolle der Spiritualität im Suchtgeschehen und der ihr eigenen Aspekte zum Thema Sucht offensiv einzuschalten. Es geht nämlich bei den theologischen Aspekten der Suchterkrankung zuallererst auch um eine mehrdimensionale Sichtweise des Menschen. Diese Mehrdimensionalität als Ressource des Humanum zu verteidigen, eine differenzierte Sicht von Spiritualität anzubieten, eine Auseinandersetzung mit dem Begriff der Kapitulation der Anonymen Alkoholiker zu führen, eine Klärung des biblischen Begriffs der Umkehr und ein Aufzeigen der mit dem Suchtphänomen verwobenen Sinnstrukturen gehört zu den Aufgaben der Kirche und der Theologie in unserer Zeit.

In den folgenden Unterkapiteln geht es nun um die spezifisch theologischen Aspekte der Sucht, d.h. um den Beitrag, den die Theologie mit ihrem Erfahrungsschatz in den Diskurs der verschiedenen Disziplinen einbringen kann zum Wohl der Menschen.

2.2 Sucht und Spiritualität

2.2.1 Die Dimensionen des Menschen

Nachdem bisher der multikausale und multikonditionale Entstehungshintergrund einer Suchterkrankung aufzuzeigen versucht wurde, soll jetzt auch der Mensch selbst kurz genauer betrachtet werden. Die allgemein vorherrschende „bio-psycho-sozialen“ Betrachtungsweise des Menschen⁶⁰ lässt auf eine (1) „biologisch-medizinische“ bzw. „somatische“, eine (2) „psychische“ und eine (3) „soziale“ Dimension schließen. Doch mit dem Psychiater und Philosophen Karl Jaspers erschöpfen sich damit die Dimensionen des Menschen nicht. Er spricht darüber hinaus von einer (4) „finalen“ Dimension (vom lat. finis = Grenze). Jaspers definiert „Grenzsituationen“ als Situationen, über die wir nicht hinaus können, die wir nicht ändern können. Das Bewusstwerden dieser Grenzen, des eigenen Todes, der Vergänglichkeit alles Lebendigen, der Willkür des Anderen, ist nach dem Staunen und dem Zweifel ein tiefer Ursprung aller

⁶⁰ Vgl. Murken, Sebastian u.a., Spiritualität in der Psychosomatik. Konzepte und Konflikte zwischen Psychotherapie und Seelsorge, Marburg 2003.

Philosophie. An diesen Grenzen wird sich der Mensch nicht nur seiner Endlichkeit, seiner Kontingenz und seiner Mängel bewusst, gleichzeitig stößt er auch auf die Unfähigkeit, das wirklich Unendliche und Vollkommene zu denken. Hoffnung und Sehnsucht sind hier zu lokalisieren.⁶¹

Ulrich Niemann schlägt daher vor, die von Jaspers so genannte finale Dimension als „spirituell“ zu bezeichnen und somit den Dimensionen des Menschen neben der „somatischen“, der „psychischen“ und der „sozialen“ die „spirituelle“ Dimension hinzuzufügen, an der sich Religion und Spiritualität lokalisieren.⁶²

In dem folgenden Teilkapitel wird es nun ausführlicher um den Begriff Spiritualität gehen. Außerdem wird der Beitrag beleuchtet werden, den die Theologie zur Klärung des aktuellen Booms rund um das Phänomen Spiritualität sowie für die Rückkehr Gottes in Gestalt der Höheren Macht leisten kann.

2.2.2 Differenzierungen des Spiritualitätsbegriffes

Die spirituelle Dimension hat also, wie gerade erwähnt, durch ihre unbestreitbare Notwendigkeit beim ganzheitlichen Blick auf den Menschen an Beachtung gewonnen. Gleichzeitig aber wurde auch deutlich, dass seine spirituell begriffene Sichtweise nicht sofort mit einer theologischen, einer kirchlichen oder einer sozialarbeiterischen Sichtweise zusammenfällt.

Mittlerweile findet daher auch eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den Fragen nach der Spiritualität in der Sucht auch in der Theologie, in den Humanwissenschaften und in den helfenden Berufen statt⁶³, da eine Unterscheidung der Geister besonders in diesen Feldern dringend geboten ist.

⁶¹ Vgl. Bell-D’Avis, 2004, 125f.

⁶² Vgl. Niemann, Ulrich, Wert- und Sinnvorgaben als notwendige Bedingungen für wirksame Psychotherapie? Empfehlungen aus der Sicht einer psychosomatischen Anthropologie und einer medizinischen Ethik einer psychosomatischen Anthropologie und einer medizinischen Ethik, in: Lanfermann, Agnes/Pompey, Heinrich (Hg.), Auf der Suche nach Leben begegnet dir Gott, Mainz 2003, 112-121.

⁶³ Vgl. dazu die Dokumentation der Fachtagung „Spiritualität in der Sozialen Arbeit“ von 30.9.01-2.10.01 an der kath. Akademie Berlin, in: Lekowicz/Lub-Hüdepohl, Andreas, Kritik der instrumentellen Vernunft. Soziale Arbeit in einer entsakralisierten Gesellschaft, in: Lewkowicz, Marina/Lub-Hüdepohl, Andreas (Hg.), Spiritualität in der Sozialen Arbeit, Freiburg 2003; vgl. auch die Dokumentation der

Ein Blick in das Verzeichnis der Deutschen Nationalbibliothek zeigt, dass das Thema Spiritualität boomt.⁶⁴ Das Verzeichnis nennt für die Jahre 1945-1971 lediglich 16 Titel zum Stichwort Spiritualität, für die Jahre 1972-1985 sind es bereits 146 Titel, zwischen 1986 und 1992 finden sich 224 Titel und allein bis 1998 zählt man 479 neue Titel mit dem Stichwort Spiritualität.⁶⁵ So sehr hier von der Verbundenheit des Menschen im Spirituellen berichtet wird, so fällt doch auf, dass sich im Spiritualitätsboom sowohl eine Trennung von Religion und Spiritualität zeigt, als auch eine Fokussierung auf das Ich und auf die Frage nach dem persönlichen Glücklichen und der eigenen Zufriedenheit. Neu ist zudem, dass das Christentum im mitteleuropäischen Kulturkreis im Blick auf die Spiritualität kein Monopol auf Einsichten hat und unter marktähnlichen Bedingungen auch auf andere Anbieter trifft, da es sich ohnehin um ein Erbe handelt, das sich nicht verwalten und domestizieren lässt⁶⁶. Der esoterische Boom hat so in einer gewissen Weise auch „das Erfahrungsdefizit der Theologie und das Theologiedefizit der Erfahrung bloßgestellt“⁶⁷

An dieser Stelle müssen einige diffuse Unterstellungen im vermeintlichen Zusammenhang von Sucht und Spiritualität benannt werden.

Wie bereits angedeutet wird der Spiritualitätsbegriff nicht selten als Gegenbegriff zur Religion gerne für etwas ausschließlich Angenehmes verwandt. Man geht dann davon aus, dass Spiritualität irgendeine Art von Wohlbefinden bezwecken soll, während - etwas polemisch ausgedrückt - zwischen einer Vielzahl von Tüchern, Klangschalen und Duftlämpchen die Grenzen zwischen Wellness- und Spiritualitätsbewegung zerfließen.⁶⁸ Überall wo der Spiritualitätsbegriff verkürzt als Synonym für Wohlbefinden eingesetzt wird, besteht die Gefahr, dass der theologisch längst überwundene Tun-und-Ergehens-Zusammenhang sich wieder in die Religion hineinschleicht, auch im Falle der Suchterkrankung. Die archaische und letztendlich zynische Vermutung, dass, wer richtig

Fachtagung „Spiritualität in der Psychosomatik“ am 21./22.1.01, in: Bad Kreuznach in: Murken, Sebastian u.a., 2003.

⁶⁴ Vgl. Sudbrack, Josef, Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im christlichen Kontext, Würzburg 1999.

⁶⁵ Vgl. Plattig, Michael, Was ist Spiritualität? In: Lewkowicz, Marina/ Lub-Hüdepohl, Andreas (Hg.), Spiritualität in der Sozialen Arbeit, Freiburg 2003, 12-32.

⁶⁶ Vgl. Lesch, Walter, Vom „Gemüt herzloser Zustände“ und vom „Geist einer geistlosen Welt“. Ethische Zugänge zu einer Spiritualität sozialen Handelns, in: Lewkowicz, Marina/ Lub-Hüdepohl, Andreas (Hg.), Spiritualität in der Sozialen Arbeit, Freiburg 2003, 54.

⁶⁷ Sudbrack, 1999, 26.

⁶⁸ Vgl. Bell-D´Avis, 2004, 131.

glaubt, auch gesund ist und dass, wer mit einer teuflischen Krankheit lebt, auch irgendwie selbst schuld ist, taucht dennoch immer wieder offen oder auch verdeckt in den Vorstellungen der Menschen auf.

Gerade dort, wo Menschen leiden und darauf hoffen, dass ihre Situation sich verbessert, sind diese Menschen verführbar und anfällig für verschiedene Ideologien mit einem oftmals dualistischen Weltbild. Dieser Dualismus entlarvt sich jedoch als Projektion eigener, verdrängter Impulse, die eigentlich nach psychischer und religiöser Integration verlangen.

Dass es Formen „gesunder“ und „kranker“ Spiritualität gibt, bedeutet, dass man mit dem Instrumentarium der Psychologie und der Psychiatrie feststellen kann, dass bestimmte Auffassungen des Menschen über sein Gegebensein in der Welt hinderlich sind für seine Entwicklung.⁶⁹ Oftmals handelt es sich dabei um Auffassungen, die mit zeitgenössischen theologischen Ansätzen nicht vereinbar sind, da sie der geschenkten Freiheit des Menschen nicht den ihr angemessenen Raum gewähren.⁷⁰

In Abgrenzung zu einer realen Heilbarkeit durch spirituelle Praktiken, die letztlich in einer Scheintranszendenz verhaftet bleiben und als systemimmanent zu entlarven sind, sei die von Wolfgang Reuter entwickelte *Heilsame Seelsorge* gegenübergestellt, die als leidbewusstes und leidbefähigendes pastorales Handeln natürlich die Sehnsucht kranker, behinderter und leidender Menschen nach Besserung und Heilung versteht und alles daran setzen wird vermittelnd tätig zu werden. Sie widersetzt sich jedoch vorschnellen oder utopischen Heilungsangeboten und dies gerade dann, wenn sie dem in unserer Gesellschaft virulenten Gesundheits-, Schönheits- und Ganzheitsideal folgen. Zugleich wahrt heilsame Seelsorge eine kritische, vielleicht auch heilsame Distanz gegenüber heilend-therapeutisch ausgerichteten Ansätzen von Theologie und Seelsorge. Dadurch schafft sie einen Raum, in dem das nicht Ganze, das nicht Gesunde, das Unvollständige und das Gebrochene in den Vordergrund der Wahrnehmung treten können. Heilsame Seelsorge lenkt den Blick auf die Fragmentarität jeglichen Lebens und einer jeden Lebensgeschichte. Sie proklamiert einen Lebensentwurf, der das Recht auf Unvollkommenheit und das Leiden hieran mit einschließt. An die Stelle des Heilungsideals tritt der Blick aufs Fragment als

⁶⁹ Vgl. Lang, Christopher Johannes, Macht Glaube gesund? Christlicher Glaube als Qualität in der Sozialen Arbeit – dargestellt am Beispiel der Fazenda da Esperanca, unveröffentlichte Diplomarbeit an der KSFH München, Abt. Benediktbeuern, Benediktbeuern 2006, hier: 17-29.

Impuls für pastorales Handeln. Leidbewusste Theologie und leidbefähigende Seelsorge sind dann, diese Kränkung müssen sie ertragen, nicht heilend und auch nicht therapeutisch.⁷¹

Hier hat sich der Fokus von der spirituellen Dimension des Menschen hin zu einer Sichtweise dessen, was Seelsorge leisten kann und was nicht, verschoben.

Wenn also in der vorliegenden Arbeit von einer spirituellen Dimension des suchterkrankten Menschen gesprochen wird, dann jenseits einer Tücher- und Klangschalenpraxis, deren gedankliche Reichweite sich nur auf immanente Heilungsphantasien erstreckt. Stets ist dabei zu bedenken, dass die spirituelle Dimension neben den anderen relevanten Dimensionen auch immer mit im Spiel ist, wenn ein Mensch erkrankt. Im Grundsatz ist jede Sucht ein existentielles Siechen zum Tode.

Hilfreich kann an dieser Stelle die Unterscheidung sein zwischen einer spirituellen Dimension des Menschen als abstrakt anthropologische Kategorie auf der einen Seite, und der Spiritualität als konkrete Ausgestaltung der spirituellen Dimension des Menschen auf der anderen Seite.

2.2.3 Christliche Spiritualität

Was unter christlicher Spiritualität verstanden wird und welche weiterführenden Fragen sich daraus ergeben, soll im Folgenden dargestellt werden.

Im allgemeinen Boom um den Begriff der Spiritualität werden zwei Dinge oftmals völlig vergessen. Zunächst hat der Begriff einen christlich-religiösen Ursprung. Er meint in seinen frühen lateinischen (*spiritus*) und griechischen (*pneumatikos*) Fassungen immer „vom Heiligen Geist beseelt sein“.⁷² Dann wird gerne unterschlagen, dass Spiritualität in christlichem Sinne in keinsten Weise diffus, sondern sehr konkret ist. Die Flucht vor dem Konkreten, wie sie sich in diesem Boom auch auslebt, widerspricht ihr zutiefst. Christliche Spiritualität umfasst nach Leo Karrer nicht nur Askese, Mystik, Ethik, Meditation und Aktion, nicht nur einen Stand der Vollkommenheit; einen Zustand von

⁷⁰ Vgl. Bell-D`Avis, 2004, 132f.

⁷¹ Vgl. Reuter, Wolfgang, Über die Notwendigkeit eines Perspektivwechsels auch in der Pastoral mit Menschen mit Behinderungen, in: Behinderung und Pastoral, 2003, Nr. 3,3-6, hier: 5f.

Freude und Glück, sondern sie meint auch ebenso erleidendes, ertragendes und sich auch erfreuendes Verhalten sowie eine Grundhaltung zur Wirklichkeit.⁷³ Denn christliche Spiritualität bezieht sich auf die konkrete Schöpfung und die konkrete Menschwerdung Gottes in Jesus Christus. Dass Gott ein menschenfreundlicher Gott ist, dies kann nur Gott selbst dem Menschen sagen.⁷⁴ Die Geschichte der christlichen Spiritualität von den Wüstenvätern⁷⁵ über die Mystik des Hochmittelalters⁷⁶ bis hin zu den aktuellen Variationen, in denen *Mystik und Politik*⁷⁷ bzw. *Kampf und Kontemplation*⁷⁸ als zwei Seiten derselben Medaille aufgefasst werden, kann hier lediglich genannt werden. Dabei sind viele spirituellen christlichen Bewegungen bezogen auf den „unaufgebbaren Zusammenhang sowohl von Immanenz und Transzendenz des Göttlichen als auch von Orthodoxie und Orthopraxie“⁷⁹.

In der prägnanten Definition von Michael Plattig wird christliche Spiritualität verstanden „als fortwährende Umformung eines Menschen, der antwortet auf den Ruf Gottes“⁸⁰. Diese Definition betont in Abgrenzung zu anderen Verständnissen über „das Spirituelle“ die *kommunikative Struktur* des christlichen Spiritualitätsbegriffs. Sie sieht diesen als einen *dynamischen Prozess*, ausgehend von einem Ruf, also einer *Initiative Gottes* und sie macht es möglich, die Antwort des Menschen als *freien Entschluss* zu denken.

Daraus ergeben sich für die weitere theologische Auseinandersetzung folgende Fragen, die später wieder aufgegriffen werden:

Bildet sich die kommunikative Struktur christlicher Spiritualität bloß in einer intimen Kommunikation zwischen Gott und Mensch im stillen Kämmerlein aus oder kann bzw.

⁷² Vgl. Sudbrack, 1999, 36-40.

⁷³ Vgl. Karrer, Leo, Spiritualität: ein Megatrend? Spurensuche auf Wegen der Menschwerdung, in: *Diakonia* 6/2006, 381-385, hier 385.

⁷⁴ Vgl. Striet, Magnus, Scheidung der Geister. Kriterien für eine christliche Spiritualität, in: *Diakonia* 6/2006, 401-407, hier: 405.

⁷⁵ Vgl. Bäumer, Regina/Plattig, Michael, Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele. Geistliche Begleitung in der Zeit der Wüstenväter und der personenzentrierte Ansatz nach Carl R. Rogers – eine Seelenverwandtschaft?!, Würzburg 1998.

⁷⁶ Vgl. Mieth, Dietmar, Die Einheit von vita active und vita contemplative in den deutschen Predigten und Traktaten des Meister Eckharts und Johannes Taulers, Regensburg 1969.

⁷⁷ Vgl. u.a. Metz, Johann Baptist, *Zeit der Orden. Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg 1977.

⁷⁸ Vgl. Frere Roger, *Kampf und Kontemplation*, Freiburg 1981.

⁷⁹ Bell-D´Avis, 2004, 138.

⁸⁰ Vgl. Plattig, Michael, Vorwort, in: Institut für Spiritualität (Hg.), *Grundkurs Spiritualität. Öffne deine Augen, neige dein Ohr, löse deine Zunge und erschließe dein Herz*, Stuttgart 2000, 10.

muss der Begriff Kommunikation nicht umfassender gedacht werden? Welches persönliche, theologisch reflektierte Verständnis haben die einzelnen Gemeindemitglieder und Seelsorger? Welche Optionen sind daraus für eine Pastoral mit Menschen in Abhängigkeiten herauszuarbeiten?⁸¹

2.3 Sucht und Kapitulation

Im Folgenden wird das Motiv der Kapitulation näher betrachtet, das eine existentielle Erfahrung des Menschen darstellt und auch in der Suchtselbsthilfe einen fundamentalen Rang der A-Bewegung einnimmt.

2.3.1 Kapitulation als Abkehr von alten Lebensmustern

Wer in der Dynamik seiner Suchterkrankung an den Punkt gekommen ist, vor ihr zu kapitulieren, der hat in der Regel bereits mehr als eine Niederlage in seinem Leben bereits durchleidete. Die „Fratze des Nichts“⁸² hat er bereits aus nächster Nähe erblickt: Auf allen Vieren zur nächsten Tankstelle gekrochen, um Nachschub zu holen; drei Tage allein im eigenen Kot und Urin in der Wohnung gelegen; die Valium-Tabletten aus dem Erbrochenen wieder herausgefischt.⁸³

Natürlich finden viele von Sucht Betroffene den Weg aus der Suchtspirale auch früher und ergreifen vorhandene Hilfs- und Selbsthilfeangebote, hatten die Chance frühkindliche Defizite bzw. später erfahrene Verlusterfahrungen therapeutisch aufzuarbeiten, bevor sich eine Suchtkrankheit manifestiert hat. Der Zeitpunkt und die Art und Weise der Kapitulation ist wohl von Mensch zu Mensch sehr verschieden.

Ohne „Kapitulation“ vorschnell auf die Suchterfahrung eng zu führen, hat Jörg Eichert in einem Aufsatz die existentielle Tragweite dieses Motivs sehr eindringlich beschrieben. Er

⁸¹ Vgl. Bell-D`Avis, 2004, 139.

⁸² Duval, Aimè, Warum war die Nacht so lang? Wie ich vom Alkohol loskam, Freiburg 1988, 69f.

⁸³ Vgl. Bell-D`Avis, 2006, 49.

schildert darin seine eigene Kapitulation, die er als Neunzehnjähriger in der Endphase des Zweiten Weltkrieges erlebt hat:

„Die Front verlief 150 km hinter uns. Wir waren abgeschnitten und am Ende. Meine Waffen, die ich doch zum Überleben in der Hand hatte, waren plötzlich das entscheidende Hindernis zum Überleben. Ich musste sie wegwerfen und mich wehrlos machen. Niemand tat dies für mich. Überall war Angst. Denn beides schien gefährlich, wegwerfen und festhalten. Bedingungen konnte ich keine stellen, so wenig wie die anderen. Was aber würden die jetzt mit mir machen? Jeder von uns musste sehen, was nun kam und wie er durchkam. Tatsächlich führte ein langer und wechselvoller Weg hindurch. An diesem Vormittag war der Krieg für mich und für andere aus. Wir waren heraus aus dem kollektiven Machtrausch vorausgegangener Zeiten. Wir konnten zu einem anderen Leben finden. Der Anfang eines Neuen war nur dadurch zu gewinnen, dass wir nicht mehr weitermachten [...]. Kapitulation heißt erkennen und zugeben, dass mein bisheriges Lebenskonzept nicht stimmte und dass ich ein grundsätzlich anderes, neues Lebenskonzept brauche.“⁸⁴

In dieser Deutung Eicherts überlagert sich die lexikalische Bedeutung mit der existentiellen Dimension des Kapitulierens, wenn „Kapitulation/kapitulieren“ im Deutschen u.a. als ein „resignierendes Nachgeben, Aufgeben“ bzw. auch „die Waffen strecken“ bezeichnet.⁸⁵ Im existentiellen Sinn bedeutet es die Aufgabe eines ganzen Lebenskonzeptes, indem man aufhört, an das zu glauben und für das zu kämpfen, was man selbst für das einzig Wahre gehalten hatte. Letztlich meint es die Einsicht, dass es so nicht mehr weitergehen kann. Dies kann konsequenterweise vor allem auch mit dem Bilanzsuizid zusammenfallen, der dann die Kapitulation in ihrem umfassendsten Ausmaß meint: Den Kampf um das eigene Leben aufgeben.

2.3.2 Kapitulation als spirituelle Erfahrung der Anonymen Alkoholiker

Der erste und unumgängliche Schritt im sogenannten Zwölf-Schritte-Programm der Anonymen Alkoholiker beschreibt „Kapitulation“ als ein persönliches Eingeständnis in die Ohnmacht gegenüber dem Alkohol.⁸⁶ Der zentrale und fundamentale Rang der Kapitulation in der A-Bewegung hat mit deren Geschichte zu tun. An ihrem Beginn die Kapitulation stand die Kapitulation vor der Sucht eines alkoholkranken Patienten des Psychoanalytikers C.G. Jung vor der Sucht eines alkoholkranken Patienten stand. Jung

⁸⁴ Eichert, Jörg, Abhängigkeit, Alkohol, Medikamente und andere Drogen, in: Lebendige Seelsorge Heft 2/3 1983, 138-142, hier: 140.

⁸⁵ Duden, Fremdwörterbuch 2001, 487f.

⁸⁶ Wörtlich heißt es im Zwölf-Schritte-Programm unter „Erster Schritt“: Wir gaben zu, dass wir dem Alkohol gegenüber machtlos sind – und unser Leben nicht mehr meistern konnten. Vgl. zu Wortlaut und Bedeutung u.a. Domek, Johanna, Metanoia, 12 Schritte aus der Abhängigkeit, Münsterschwarzach 2001, 33-47.

verweigerte die Weiterbehandlung mit dem Hinweis, dass – wenn überhaupt – für diesen nur noch Genesung möglich sei, „wenn er unter Einwirkung einer spirituellen oder religiösen Erfahrung gerate – kurz eine echte Bekehrung“⁸⁷. Diese fachlich-therapeutische Kapitulation bzw. das Eingeständnis in die „wissenschaftliche Hilflosigkeit bei der tiefen menschlichen Grunderfahrung der Sucht“⁸⁸ sollte das erste Glied in der Kette der Ereignisse werden, die letztlich zur Gründung der AA führten.

Dabei geht es nicht darum, die spirituelle Dimension menschlicher Existenz im Ranking der heilsamen Wirkung höher zu plazieren als die medizinisch-psychische Dimension, auch wenn diese Sichtweise in der Programmatik der A-Bewegung mitbegründet ist. Innerhalb dieser Programmatik bleibt der Zusammenhang von Spiritualität und Genesung intellektuell unbefriedigend beantwortet, wenn das Moment des Genesungserfolges als Beleg für die Richtigkeit der eigenen Weltanschauung dient, oder wie es in einem Sammelband der AA heißt: „Der Beweis der Wahrheit ist der Erfolg.“⁸⁹

Festzuhalten ist jedoch, dass die Kapitulation ein wichtiger Faktor auf dem Weg zur Genesung von Suchterkrankungen sein kann. In Fall der Suchterkrankung meint Kapitulation das Eingeständnis in die Hoffnungslosigkeit eines Versuchs, mit dem Suchtmittel das eigene Leben bewältigen zu können. Das Moment der Einsicht hat jede Kapitulation mit dem biblischen Begriff der Umkehr gemeinsam. Denn das Umkehren und dabei trotzdem so weitermachen wie bisher schließt sich ebenso aus, wie das Kapitulieren und eine Scheinkapitulation, über welche der Betroffene sagt, dass es so schlimm früher ja nun auch nicht gewesen ist.⁹⁰

⁸⁷ Vgl. Harsch, 1976, 204.

⁸⁸ Mraz, Rudolf, Wie der Hirsch lechzt nach frischem Wasser. Ein Brief von C.G. Jung zum Thema Spiritualität und Alkoholismus, in: Lechner, Walter, H. (Hg.), So kann's mit mir nicht weitergeh'n! Neuerfahrungen durch spirituelle Erfahrungen in der Therapie, Stuttgart 1994, 38.

⁸⁹ Anonyme Alkoholiker deutscher Sprache (Hg.), Wir kamen zu dem Glauben Das geistige Erlebnis von AA wie es von einzelnen erfahren wurde, New York 1985, 11.

⁹⁰ Vgl. Bell-D'Avis, Rettet Gott aus der Sucht? Zur Theologie der Motive Sucht, Kapitulation und Umkehr in ihrer Relevanz für die Suchtpastoral, in: Fuchs, Rainer u.a. (Hg.), Inmitten von Scham, Gewalt und Angst. Theologische Fundierung der Suchtkrankenpastoral, Würzburg 2006, 31-104, hier: 50ff.

2.4 Sucht und Umkehr

Das Motiv der Umkehr durchzieht die gesamte biblische Tradition. Für die alttestamentlichen Propheten war die Mahnung zur Umkehr im Sinne einer Rückkehr des Volkes Israel zu seinem Bundesgott JHWH sehr zentral. Im weiteren Verlauf der jüdischen und später auch in der christlichen Religionsgeschichte wird die Rede von der Umkehr immer stärker als Heilswort verstanden. Umkehr meint hier mehr und mehr die Reaktion des Menschen auf das Heilsangebot Gottes, der das Unmögliche möglich macht⁹¹. Bei diesen unterschiedlichen Akzentuierungen geht die biblische Tradition davon aus, dass Gott selbst den Weg des umkehrenden Menschen mitgeht, wenn es in der Heiligen Schrift heißt: „Der Herr selbst zieht vor dir her. Er ist mit dir. Er läßt dich nicht fallen und verläßt dich nicht. Du sollst dich nicht fürchten und keine Angst haben.“⁹²

2.4.1 Formen der biblischen Umkehr

Bernd Lutz unterscheidet drei Formen der Umkehr, die alle im Zusammenhang von Sucht und Theologie eine wichtige Bedeutung haben, nämlich „Umkehr als Bekehrung“, „Umkehr als Abwehr von allem Gottwidrigen“ und „Umkehr als ständiges Neu-Werden im Glauben“.

Im Zusammenhang mit dem Begriff *Bekehrung* meint Umkehr, die Radikalität und Bedeutung der Gottesherrschaft für das eigene Leben zu entdecken und das bisherige Sinngefüge neu gestalten zu müssen:

„Wer dem eschatologisch handelnden Gott begegnet und sich auf ihn einlässt, muss mit einer radikalen Umwertung aller bisherigen Werte rechnen, da sich gegenüber der Gottesherrschaft alles Bisherige und innerweltlich Gegebene relativiert.“⁹³

Diese Aufgabe aller bisherigen Werte, so Lutz, geht nicht nur mit Trauer, sondern auch mit Freude einher,

⁹¹ Vgl. Jer 13,23, in: Die Bibel, Einheitsübersetzung, Stuttgart 21996; wenn nicht anders genannt wird im Folgenden immer auf die Einheitsübersetzung zurückgegriffen.

Vgl. insgesamt: Lutz, Bernd, *Umkehr als Prozeß ständigen Neu-werdens. Praktisch-theologische Überlegungen zu Möglichkeiten und Grenzen christlich motivierter Erneuerung*, Würzburg 1989.

⁹² Dtn 31,8, in: Die Bibel, 1996.

⁹³ Lutz, 1989, 196.

„da mit der Erfahrung der Gottesherrschaft zugleich die Entdeckung der bedingungslosen Vergebungsbereitschaft Gottes verbunden ist [...]. Umkehr als Bekehrung angesichts der Gottesherrschaft ist daher kein betrübtetes Sich-in-Sack-und-Asche-Legen, sondern bedeutet die Entdeckung einer neuen, sinnvolleren Lebensperspektive, deren Ursache und Ziel Gott selber ist, da die Gottesherrschaft als Ursache und Ziel dieser Bewegung zugrunde liegt. Im Zentrum solcher Umkehr steht somit ein positives, frohmachendes, nicht ein negatives, bedrückendes Motiv.“⁹⁴

Bei der *Umkehr als Abkehr von allem Gottwidrigen* handelt es sich nicht um ein Sich-Abwenden, welches das als gottwidrig Erkannte als solches bestehen lässt. „Die Abkehr schließt vielmehr das aktive Moment der Veränderung des Gottwidrigen zum Gottgemäßen ein.“⁹⁵ Denn Umkehr erschöpft sich nicht in der Abkehr von schuldhaftem, vergangenem Verhalten, sondern bedeutet die entschiedene Anerkennung der neuen und endgültigen Heilsinitiative Gottes. Denn dieses Sich-Einlassen des Menschen auf das Heilshandeln Gottes scheint in der Überlieferung Jesu „offenbar selbstverständliche Konsequenz aus der Entdeckung der neuen Heilsperspektive“⁹⁶ zu sein. Der befreiende Charakter der Abkehr von allem Gottwidrigen, so Bell-D’Avis, komme umso mehr dann zum Tragen, wenn sie auf dem Hintergrund der vorgängigen positiven Heilserfahrung gründet. Wenn diese vorgängige Heilserfahrung nicht als erstes Moment der Umkehrbewegung gilt, besteht die Gefahr, dass die Umkehr des Einzelnen als Bedingung für das Heilshandeln Gottes missverstanden wird.⁹⁷

Umkehr als ständiges Neu-Werden im Glauben akzentuiert vor allem, dass ein in der Nachfolge Jesu Christi stehender Mensch sein Leben lang aufgefordert ist und bleibt, sich immer wieder neu auf Gottes Heilshandeln einzulassen. Ständiges Neu-Werden ist demnach ein

„inhärentes Moment christlichen Glaubens [...]. Werden demgegenüber Glauben und Umkehr auseinandergerissen, besteht zumindest die Gefahr, dass Glauben zu einer intellektuellen Zustimmung zu vorgegebenen Lehrsätzen verkommt und die Umkehr zu einer punktuellen Veränderung ohne existentielle Bedeutung wird“⁹⁸.

Ein klares Verständnis vom biblischen Begriff der Umkehr erweist sich daher für die theologische Argumentation und Differenzierung als unabdingbar, auch in Abgrenzung

⁹⁴ Ebd., 198.

⁹⁵ Ebd., 198.

⁹⁶ Lutz, 1989, 198.

⁹⁷ Vgl. Bell-D’Avis, Simone, Rettet Gott aus der Sucht? Zur Theologie der Motive Sucht, Kapitulation und Umkehr in ihrer Relevanz für die Suchtpastoral, in: Fuchs, Rainer u.a. (Hg.), Inmitten von Scham, Gewalt und Angst. Theologische Fundierung der Suchtkrankenpastoral, Würzburg 2006, 31-104, hier: 54.

⁹⁸ Lutz, 1989, 205f.

zum Begriff der Umkehr und der Bekehrung in manchen anderen Religionsgemeinschaften.

2.4.2 Umkehr als geistliches Programm

Der tiefe Kern christlicher Spiritualität, die Zusage Gottes, weder im Leben noch im Tod aus der Hand Gottes fallen zu können, ja dass wir gerade besonders auf dem Kreuzweg unseres Lebens von einem Gott besonders begleitet, der in dieser Welt ebenfalls einen existentiellen Kreuzweg gegangen ist, provozierte zu allen Zeiten Menschen dazu, umzukehren und bisherige Auffassungen und Ziele zu verwerfen. Denn Umkehr im biblisch-christlichen Sinne bedeutet, sich dieses Geheimnisses und der Konsequenzen der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus immer wieder neu bewusst zu werden. So kommt es dazu, dass global betrachtet viele sozial-reformatorische und radikal-pazifistische Aufbrüche in der Geschichte mit der Umkehr eines ihrer Protagonisten ihren Anfang nahm.⁹⁹

Die geistliche Tradition der Kirche von Benedikt von Nursia (6. Jahrhundert), der von 12 Stufen der Demut schreibt, über den „Aufstieg zum Berge Karmel“ des spanischen Karmeliten Johannes vom Kreuz (16. Jahrhundert) bis hin zum „Berg der sieben Stufen“ des amerikanischen Trappisten Thomas Merton (20. Jahrhundert) überliefert die grundlegende Bewegung der Umkehr in einem Weg- oder Stufenprogramm.¹⁰⁰

Bei all dem Wahren, das das Motiv des aufsteigenden Weges in sich trägt, muss allerdings auch auf eine verführerische Gefahr hingewiesen werden, die besonders für unsere leistungsorientierte Zeit gilt, aber auch für einen suchterkrankten Menschen, der sich in der Phase der Neuorientierung und Umkehr befindet:

„Wer zu sehr sein Bedürfnis emporzukommen, groß zu werden, eine hohe Stufe zu erreichen im Blick hat, dass das menschlich nur gedeihen kann, wenn man sich tief und auf die Tiefen und Schatten des eigenen Lebens ehrlich einzulassen bereit ist – und das immer wieder. Ehrlicherweise muss man sehen, dass in einer Zeit, in der Karriere, Leistung und Selbstständigkeit soviel bedeuten wie in unserer, diese Gefahr sich ganz schnell ergibt.“¹⁰¹

⁹⁹ Vgl. Bell-D`Avis, 2006, 55f.

¹⁰⁰ An dieser Stelle finden sich auch Berührungspunkte zu anderen Weltreligionen. Man kann das 12-Schritte-Programm der AA hierzu ebenso erwähnen wie den buddhistischen Weg ins Nirwana oder den islamischen Weg nach Mekka.

¹⁰¹ Domek, 2001, 23.

2.5 Differenzierungen zwischen Kapitulation und Umkehr

Beiden Motiven gemeinsam sind die grundlegende Aufgabe eines alten Lebenskonzeptes und das Eingeständnis in das fundamentale Scheitern. Auch geht es in beiden Motiven jeweils nicht um einen einmaligen Akt, sondern um eine permanente Erneuerung der Entscheidung. Im Rahmen der Liturgie kapituliert der praktizierende Christ beispielsweise im Bußsakrament, durch sein Schuldbekenntnis, wenn er nämlich bekennt, dass er Gutes unterlassen und Böses getan hat, oder wenn er im Rahmen einer Eucharistiefeier bittet: „Herr, ich bin nicht würdig, dass du eingehst unter mein Dach, aber sprich nur ein Wort, so wird meine Seele gesund.“¹⁰²

Trotzdem werden Kapitulation als existentielle Einsicht in das Scheitern und Umkehr als biblisch-religiöse Kategorie selten miteinander verbunden. Dies könnte damit erklärt werden, dass das Verständnis mancher Gemeindeleiter von Umkehr dieser existentiellen und dramatischen Dimension von Kapitulation und Umkehr nicht standhält, und daher Berührungängste vorherrschen. Auf die Gefahr, dass dann moralische Aspekte des Umkehrens gegenüber den existentiellen Aspekten dominieren, muss an dieser Stelle ebenfalls hingewiesen werden.¹⁰³

Die Differenz von Sucht und Kapitulation vor ihr gegenüber der christlichen Religion, ihrem Gott und der Umkehr zu Ihm liegt unter anderem in der für die Suchtkrankenpastoral wichtigen Unterscheidung von Heilung und Heil. Während im Kontext von Sucht die Kapitulation als der erste Schritt und als Voraussetzung in Richtung einer konkreten Heilung verstanden werden kann, ereignet sich Umkehr als Orientierung am Heil¹⁰⁴, das einem jeden Menschen im Verständnis christlicher Religion immer schon voraus liegt, auch dem Suchterkrankten, dem Genesenen wie dem Abhängiggebliebenen. Aus einer anderen Richtung argumentiert bedeutet dies, dass die Genesung eines Menschen, an deren erster Stelle eine Kapitulation stehen kann, kein

¹⁰² Ständige Kommission für die Herausgabe der gemeinsamen liturgischen Bücher im deutschen Sprachgebiet, Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch. Teil II, Freiburg 1975, 521.

¹⁰³ Vgl. Bell-D´Avis, 2006, 56f.

¹⁰⁴ Umkehr ist mit H. Merklein Annahme des Heils, nicht Vorleistung dafür. Jesus stellt nicht die Frage nach der moralischen Vorleistung des Menschen für das Heil in den Mittelpunkt, sondern die Zuwendung Gottes zum Menschen. Vgl. Merklein, Helmut, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft, Stuttgart, 1983, 27-36/48-51.

Kriterium für die Stärke seines Glaubens und keine Belohnung für diesen oder seine Werke darstellt.¹⁰⁵

Nach dem hier Gesagten verstehe ich Umkehr als Ausrichtung an etwas Vorgängigem (an etwas, was allein im Moment der Umkehr schon apriorische Heil bedeutet), dagegen Kapitulation als Ausrichtung an etwas zukünftig Möglichem (als Schritt zu einer a posteriori erreichbaren Heilung), die im Moment der Kapitulation noch nicht vorhanden ist.

Im Verlauf des Schuldbekenntnisses spricht der Priester vom Erbarmen Gottes als Dreh- und Angelpunkt jeder Umkehr, welcher Gott selbst ist, indem er sagt: „Der allmächtige Gott erbarme sich unser. Er lasse uns die Sünden nach und führe uns zum ewigen Leben.“¹⁰⁶ Dieser Zielperspektive darf, so Bell-D`Avis, die Kapitulation entbehren. Sie bedarf keines vorrangigen Heils und keiner Zielperspektive. Für die Kapitulation reicht das ergreifende „Es ist genug – so geht es nicht weiter!“ – ohne das wiederum jegliche religiöse Umkehr substanzlos bliebe.

2.6 Sucht als Religion des Todes

Im folgenden Unterkapitel wird auf die Thematik Sucht als eine Religion des Todes genauer eingegangen, da auch darin wesentliche Aspekte der Theologie für den Diskurs mit den anderen an der Suchterkrankung beteiligten Disziplinen enthalten sind. Dabei wird im Anschluss an Reiner Fuchs¹⁰⁷ versucht, das profane Phänomen Sucht als einen Typ einer zerstörerischen Religion darzustellen. In der Sucht schöpfen Menschen ihre Lebensressourcen bis auf den Grund aus in der Hoffnung, ein Mehr an Leben zu gewinnen. Hier offenbart sich eine nicht zu bändigende Macht, die menschliches Leben radikal entleert bzw. menschliches Leben mit grenzenloser Zerstörung erfüllt. Sucht als Religion dokumentiert in erschreckender Weise die zerstörerische Gewalt des Heiligen. In diesem Sinne besitzt Sucht einen pseudo-religiösen Charakter. Diejenigen, die sich ihr anvertrauen und in ihrem Bann stehen, setzten alles auf diese heilige Macht, die erlösende

¹⁰⁵ Vgl. ebd., 57f.

¹⁰⁶ Vgl. Ständige Kommission für die Herausgabe der gemeinsamen liturgischen Bücher im deutschen Sprachgebiet, Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch. Teil II, Freiburg 1975, 326.

¹⁰⁷ Vgl. Fuchs, Reiner, Sucht als religiöse Macht. Suchtpastoral – Eine Spiritualität der Machtlosigkeit als Widerstand gegen die religiöse Gewalt der Sucht, in: Ders. u.a. (Hg.), 2006, 105-171.

und bereinigende Wirkung verspricht, und müssen dabei oft nach Jahren realisieren, dass diese Macht das eigene Leben immer mehr ausgeraubt hat.

Religionen existieren wie Süchte im Plural. Beide fallen nicht vom Himmel, sondern bilden sich aus und sind auch ein Kulturprodukt. Während die Religionen in der Verhältnisbestimmung zur Macht des jeweilig herausfordernden Heiligen am Ort der Ohnmacht entstehen, entstammen Süchte der Verhältnisbestimmung zur jeweils herausfordernden Macht am Ort der Ohnmacht, den eben diese Macht erzeugt. Beides sind Verhältnisbestimmungen der Betroffenen zwischen eigener Macht und eigener Ohnmacht. Während nun eine Religion daraus entsteht, dass eine Kultur ihre Ohnmacht gegenüber eines übermächtig Heiligen neu definiert (z.B. angesichts des Bewusstwerdens einer einzigartigen Schöpfung), so entsteht hingegen eine Sucht dadurch, dass nun ein Mensch seine Ohnmacht gegenüber einem mächtigen Suchtmittel neu definiert (z.B. angesichts eines unüberwindbar scheinenden Schicksals). Die unmittelbare Betroffenheit aufgrund der bewusstgewordenen Ohnmacht zwingt letztlich dazu, dass dabei sowohl die Religion als auch der Süchtige dem Mächtigen, das über Ohnmachtmachendes triumphieren kann (Gott über Naturgesetze, Suchtmittel über das Schicksal), auf ihre Art eine Heiligkeit zuschreiben.

Vor diesem Hintergrund können Aussagen von suchterkrankten Menschen eine religiöse Plausibilität erlangen, denn Suchtgeschichten sind immer auch Macht- und Ohnmachtsgeschichten. Süchte versprechen Lebensperspektiven inmitten lebensbedrohlicher Ohnmacht. Sie können als Strategien verstanden werden, am Ort der Ohnmacht nach einer Macht zu suchen, mit deren Hilfe die Überschreitung der jeweils herrschenden entmenschlichenden Ordnung der Dinge herbeigeführt werden kann. Es sei nur kurz darauf verwiesen, dass Kinder aus Suchtfamilien überdurchschnittlich stark als suchtfährdet gelten, da sie die Ohnmacht der Eltern, das Leben zu meistern, erleben und sehen wie diese zum Suchtmittel als Erlöser und Tröster greifen. Mit einer unbewältigten Ohnmachtserfahrung leben oftmals auch Opfer sexueller Gewalt. Auch hier finden sich Motive der Hoffnung auf Erlösung aus einer tiefen Ohnmacht. In den zwei nun folgenden Zitaten soll das verdeutlicht werden:

Eine Bulimikerin berichtet:

„Wenn ich am Abend nach Hause komme, überwältigt mich die Einsamkeit derart, dass ich es nicht ertragen kann. Und schon meldet sich der Essdruck. Das Essen ist mein treuester Freund. Der ist immer für mich da, wenn ich ihn brauche. Da weiß ich hundertprozentig, wie der wirkt.“

Auf den ist Verlass. Dann hab‘ ich erstmal für einen Moment meinen Frieden. Die Sucht ist mir heilig!“¹⁰⁸

Eine junge Alkoholikerin, die über mehrere Jahre bis in die Pubertät hinein Opfer eines Inzests wurde und währenddessen zu trinken begann, schildert ihre erste Erfahrung mit dem Alkohol wie folgt:

„Als ich das erste Mal die Wirkung des Alkohols spürte, das war himmlisch. Endlich hatte ich etwas gefunden, das mir half, diese Ohnmacht zu ertragen.“¹⁰⁹

Wie hier deutlich wird, baut Sucht auf die Empfindung der Macht auf. Man erschrickt vor ihr und kann sich oftmals doch nicht mehr losreißen, da sie im Verborgenen, im Irrationalen, agiert und wie die Religion über das Tabu geschützt ist. Während die Religion auf der Empfindung des Heiligen aufbaut und zu faszinieren, zu erschrecken und zu beglücken versteht und auf die Erfahrung des Ausgeliefertseins an ein persönliches Gegenüber aufbaut, kommt es hingegen in der Sucht zu einem Kontrollverlust. Die Sucht ist daher

„Fest und Krieg in einem, ein Ort höchster Intimität und äußerster Entfremdung zugleich. Dem Genuss des realen Machterlebens korrespondiert die Tortur des Suchtdrucks. Die punktuelle Himmelfahrt wird zu einer dauerhaften Höllenqual, der Segen zum Fluch. Das Leben Suchtkranker generiert zu einem Exzess der Gewalt, zu einer Perversion menschlichen Lebens.“¹¹⁰

Erschwerend kommt hinzu, dass die Sucht ihren pseudoreligiösen Charakter durch ihr weltliches Gewand verschleiert.

Vor dem Hintergrund, dass Kategorien aus der Theorie der Religion auch mit Tatsachen süchtigen Lebens in Verbindung gebracht werden können, erscheint es um so plausibler, die Sucht eben auch als eine spirituelle Herausforderung anzusehen, wie es in der A-Bewegung geschieht.

Bei aller Macht, welche die Sucht entfaltet, wird eine Erfahrung als Paradoxon doch immer wieder offenbar: die Differenz zwischen der ursprünglich erhofften Erlösung und

¹⁰⁸ Fuchs, 2006, 145.

¹⁰⁹ Ebd., 146.

¹¹⁰ Fuchs, 2006, 147f.

jenen zerstörerischen Früchten, die sie letztlich hervorbringt. Man sucht den Tod, um ihm endlich zu entkommen.¹¹¹

2.7 Abschließende theologische Deutung des Suchtphänomens

Im biblischen Bericht über die Entstehung der Sünde bei Adam und Eva führt der alttestamentliche Schriftsteller uns zu jenem Phänomen, von dem gerade die Rede war: Ein Ding steht für alles, von einer Baumfrucht scheint die volle Befriedigung der menschlichen Suche abzuhängen. Zurückgestellt wird dabei die volle Anerkennung der Geschöpflichkeit, die zugleich Anerkennung des Schöpfers ist. Der Griff nach dem Apfel soll über die letzte Begrenzung hinausführen und führt doch gerade in die letzte Begrenzung, den Tod hinein. Sicher sind Sünde und Sucht nicht äquivalent. Sünde gibt es nur in Abwendung von Gott. Eine Analogie scheint aber dennoch vorzuliegen, wenn die berechnete Sehnsucht des Menschen eben dort ihre Grenze findet, wo sie keine Begrenzung zu finden glaubt. So ist auch der Turmbau zu Babel eine Analogie zwischen Sünde und Sucht: ein Symptom, eine Ersatzhandlung, die die eigentliche Ordnung verfehlt, weil sie eine Suche, eine Tätigkeit, einen Wert über Gottes Ordnung hinaufsetzt als Symbol für die Verehrung des eigenen Ichs. Die Gottheiten der polytheistischen Religionen und das Goldene Kalb der Israeliten bezeichnen das magische Denken, das innerweltliche Werte über ihren Wertort hinaus zu einer Erhöhung des Ichs projiziert. Mit Werner Schöllgen¹¹² hat diesbezüglich erst der transzendente Gott der Bibel das magische Denken zerstört. Der christliche Grundzug des „Haben, als hätte man nicht“¹¹³ löst dagegen die existentielle Problematik der Sucht im Glauben, indem der Wert der Dinge erst in der Relation zu ihrer Kontingenz erfaßt werden kann. Von daher wird deutlich, welche Bedeutung der Glaube für die Suche des Menschen haben kann: Er vermag erst sein In-der-Welt-Sein wertgerecht zu erfassen und jene Geborgenheit im Größeren zu erfahren, die Augustinus ausrufen lässt: „Unser Herz kommt nicht zur Ruhe, bis es ruht in Dir“^{114 115}.

¹¹¹ Vgl. ebd., 143ff.

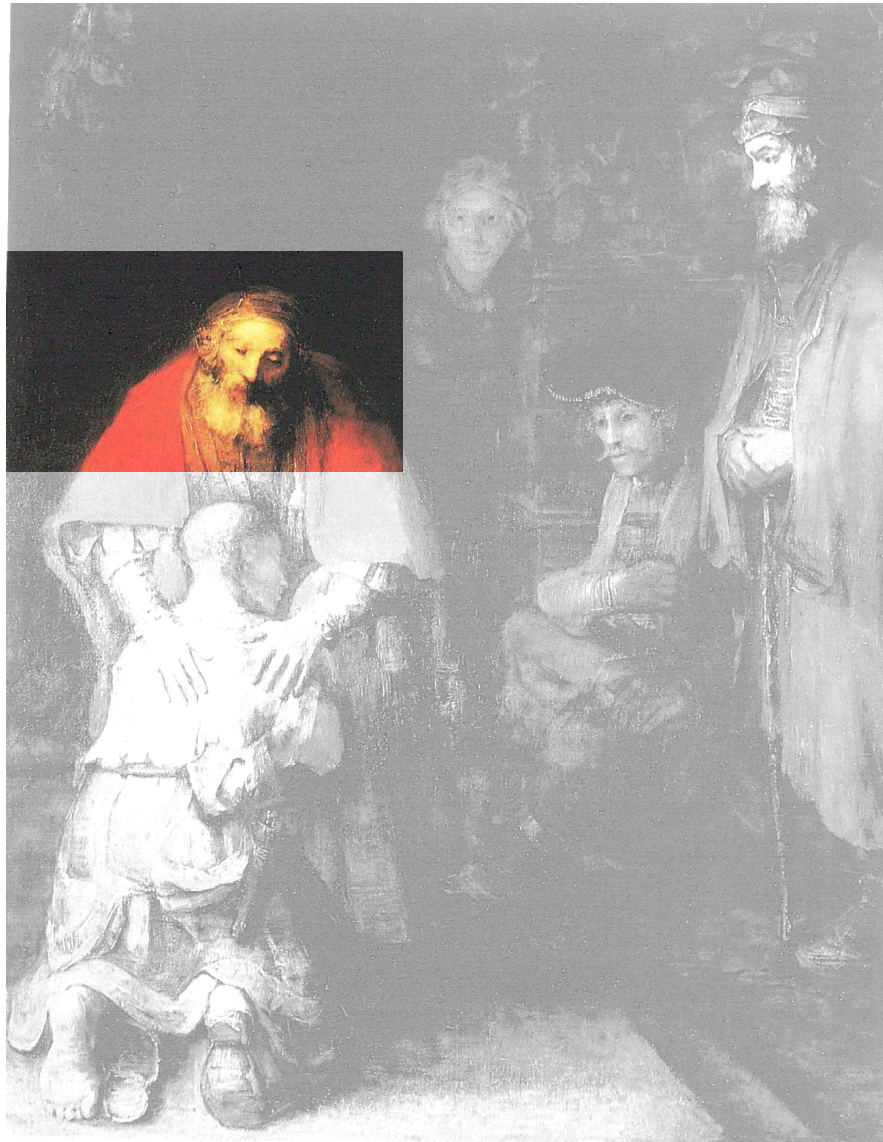
¹¹² Vgl. Schöllgen, Werner, Existenzproblematik des süchtigen Menschen, 75-85.

¹¹³ 1Kor 7,29, in: Die Bibel, 1996.

¹¹⁴ Augustinus, Aurelius, Dreizehn Bücher. Bekenntnisse (übers. v. Perl, Carl Johann), Paderborn, 21964, 9.

¹¹⁵ Vgl. Mieth, Dietmar: Sucht und Suchtgefährdung aus der Sicht des Theologen, in: Arzt und Christ 4/1989, 214-223.

Teil II Sucht als Herausforderung für die Kirche



Der Vater sah ihn schon von weitem kommen, und er hatte Mitleid mit ihm. Er lief dem Sohn entgegen, fiel ihm um den Hals und küßte ihn. Da sagte der Sohn: Vater, ich habe mich gegen den Himmel und gegen dich versündigt; ich bin nicht mehr wert, dein Sohn zu sein. Der Vater aber sagte zu seinen Knechten: Holt schnell das beste Gewand, und zieht es ihm an, steckt ihm einen Ring an die Hand, und zieht ihm Schuhe an. Bringt das Mastkalb her, und schlachtet es; wir wollen essen und fröhlich sein. Denn mein Sohn war tot und lebt wieder; er war verloren und ist wiedergefunden worden. Und sie begannen, ein fröhliches Fest zu feiern.

Lk 11,20b-24

3 Kirche als Sakrament des Heils auch für Menschen in Abhängigkeiten

Die Frage nach dem Ort des Christen und der Kirche
inmitten der profanen Welt von heute
gehört nach wie vor zu den vitalsten Fragen,
mit denen sich der Glaube heute konfrontiert sieht.

*Walter Kasper*¹¹⁶

Alle Christen sind herausgefordert, wahrhaft *in dieser Welt* zu leben und jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die ihn erfüllt (1 Petr 3,15). Dies wiederum bringt die Herausforderung für die ganze Kirche, wie für jeden Einzelnen in ihr mit sich, in der Feier der Sakramente und Sakramentalien, wie in der Verkündigung und im diakonischen Dienst nicht in einer Art sakraler Sonderwelt zu leben. Es geht dabei nicht um eine kurzweilige, modische Anpassung der Kirche an die Rhythmen der Gegenwart, sondern um eine Entfaltung der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, indem sie das universale Sakrament des Heils sein soll.¹¹⁷ Denn der zentrale Wesensbegriff des Christlichen ist, so hat es Karl Rahner auf den Punkt gebracht, die gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes an den Menschen und an die Welt.¹¹⁸ Dadurch ist alle Wirklichkeit schon immer auf Jesus Christus hingeordnet und auf das Heil ausgerichtet.¹¹⁹ Kirche, so Rahner, ist das Realsymbol des dreifaltigen Gottes in Wahrheit

¹¹⁶ Kasper, W., Die Kirche als universales Sakrament des Heils, in: Klinger, Elmar/Wittstadt, Klaus, Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner, Freiburg ²1984, 221-239, hier 221. [Zeilenwechsel und Hervorhebungen durch den Verfasser].

¹¹⁷ Diese und alle folgenden Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils sind entnommen aus: Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums. Freiburg ²⁶1994. Lumen Gentium (LG) 48; Gaudium et Spes (GS) 45;

¹¹⁸ Vgl. Rahner, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1976, 122-132.

¹¹⁹ Vgl. ebd., 132-139.

und Liebe.¹²⁰ Die Sakramente wollen nicht ein Sonderbereich sein, sondern zeichenhafte Erscheinungen der Liturgie der Welt.¹²¹

Nachdem theologisch relevante Aspekte im Hinblick auf die Sucht aufgezeigt wurden, soll nun versucht werden, das dieser Arbeit zugrundeliegende Kirchenverständnis auszuführen und die Sucht als Herausforderung für die Kirche, das heißt für ihre Gemeinden, ihre kleinen Zellen und „Hauskirchen“ und nicht zuletzt für einen jeden Einzelnen von ihr, in Erinnerung zu rufen.

Dabei ist es notwendig jene Aussagen ausgewertet, die das Zweite Vatikanische Konzil siebenmal wenigstens sachlich wiederholt, und zwar, dass Kirche sakramentalen Charakter habe, ja sogar das universale Heilssakrament, das *universale salutis sacramentum* und das *sacramentum unitatis* sei.¹²²

3.1 Geschichtliches zum Vorverständnis von der Kirche als Sakrament

Wo immer echter Glaube an eine Gottheit vorhanden ist, werden Gläubige eine lebendige Gemeinschaft bilden. Die Gläubigen werden sich verbunden wissen durch die lebendige Gottheit selbst, die in einer höheren, übernatürlichen Weise diese Gemeinschaft schafft, bestimmt und trägt. Und von der Größe der Gottesvorstellung hängt die Größe der Vorstellung von dieser Gemeinschaft der Gläubigen ab, so Johann Auer in seiner Einleitung im 8. Band der Kleinen Katholischen Dogmatik.¹²³

Der Fokus soll hier zunächst auf der Heiligen Schrift liegen. Entsprechend dem geoffenbarten Gottesbild des AT auch der Bund, den JHWH mit seinem Volk schloß (Gen 15,18; 17,2-14), auf dass durch dieses kleine Volk einmal alle Völker gesegnet

¹²⁰ Vgl. Rahner, Karl, Das Grundwesen der Kirche, in: Handbuch der Pastoraltheologie I, Freiburg 1964, 132f.

¹²¹ Vgl. Rahner, Karl, Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehen, in: Ders., Schriften zur Theologie X, Zürich u.a. 1972, 405-429.

¹²² Vgl. LG Nr. 48, GS Nr. 45. Sowie Sacrosanctum Concilium (SC) 26.

¹²³ Vgl. Auer, Johann, Die Kirche – Das allgemeine Heilssakrament, in: Auer, Johann/Ratzinger, Joseph, Kleine Katholische Dogmatik, Bd. 8, Regensburg 1983, 19.

würden (Gen 22,18), so offenbart sich Gott im NT selbst, indem er allen Menschen das Mysterium Christus (Eph 1,3-3,21) und den Geist der Wahrheit, der vom Vater und vom Sohn ausgeht (Joh 16,7-15) schenkt und allen Menschen auch über das Wesen der Gemeinschaft der Gläubigen neue Erkenntnisse vermittelt. Dieses übernatürliche Wesen erscheint dem Menschen stets auch enthüllt, der Kirchenbegriff als ein echtes Glaubensgeheimnis und vielleicht als einer der schwierigsten theologischen Begriffe überhaupt.¹²⁴

Die explizite Lehre von der Kirche wird erst allmählich im 15. Jahrhundert (um das Konzil von Basel) sowie seit etwa 175 Jahren (seit der Romantik) explizit theologisch entfaltet. Heute ist die Ekklesiologie fundamentaltheologisch vielleicht die wichtigste Lehre, weil die Kirche eben auch Trägerin und Garant der Offenbarung überhaupt, also auch der Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes ist, ebenso wie auch universale Mittlerin des Heiles ist. Sie ist der Raum, in dem das Heilswirken Christi in Wort, Sakrament und glaubhaften Werken der Liebe aufleuchtet, der Raum, der letztlich immer über sich hinaus weist, auf eine noch größere Wirklichkeit.

Zunächst seien nun zur Geschichte des Kirchenbegriffes des Zweiten Vatikanischen Konzils einzelne hierfür historisch relevante Eckdaten erwähnt: Die Aussagen über das Kirchenbild im NT erscheinen im Epheserbrief mehr mit einem heilsgeschichtlich-mystischen Hintergrund formuliert, hingegen etwa im Kolosserbrief eine mehr kosmische Sicht im Vordergrund steht, wobei bei letzterem nach Johann Auer die ethisch-gnadenhafte mit der ontisch-mystischen Seite verbunden bleibt. Das irdisch-geschichtliche und das mystische Element in ihrer Zusammenschau werden deutlich, wenn vor allem von Paulus oder in der Offenbarung des Johannes vom *alten Gottesvolk in einem neuen Äon* geredet wird.¹²⁵ Während nun die „heilsgeschichtliche“ Sicht dazu führte, dass die Kirche als *ecclesia ab Adam* oder *ab initio mundi*, und somit in ihrer historisch-kosmischen Dimension gesehen wurde, so hat vor allem die „christozentrische“ Betrachtung des Paulus mit dessen *Leib-Christi*-Bild die mystische und die geschichtliche Seite der Kirche, die Universalkirche und die einzelnen Gemeinden, das Charismatische und die Institution in neuer Weise ein Zusammenschauen gelehrt und das heilsgeschichtliche und theologische „Christusgeheimnis“ selbst zum Urbild für das

¹²⁴ Vgl. Auer, 1983, 19.

¹²⁵ Vgl. ebd., 85.

Kirchenverständnis gemacht. Damit ist der sakramentale Grundcharakter der Kirche festgelegt, auch wenn das Wort *mysterium – sacramentum* nicht ausdrücklich in der Heiligen Schrift für die Kirche verwendet wird.¹²⁶

Cyprian († 258), der erste große Primas der westlichen afrikanischen Kirche hat vor dem Hintergrund zahlreicher Irrlehren und der decianischen Verfolgung im Anschluss an Eph, 5,21 und 4,4ff. die Kirche als das *sacramentum unitatis* und als *una mater ecclesia* gesehen, die als himmlische Kirche von Christus auf die Erde gebracht und dem Petrus und den Aposteln anvertraut wurde.¹²⁷

Augustinus († 431), der die westliche Theologie des ersten Jahrtausends wesentlich mitgeprägt hat, beruft sich mehrmals auf Tyconius († 380), welcher in seinen Schriften mehrmals betont, dass Christus als Haupt eins sei mit seinem Leib, der Kirche, und dass daher alles, was in der Schrift von Christus gesagt werde, auf ihn als Haupt oder auf die Kirche als einen Leib bezogen werden könne¹²⁸

Papst Leo I. († 461) betrachtet die Kirche als *sacramentum salutis* in der Geschichte der Menschheit von Anfang an.¹²⁹ Dieses Kirchenverständnis bleibt in der westlichen Kirche bis ins hohe Mittelalter maßgeblich.

Während für Thomas von Aquin († 1274) die Kirche noch Leib Christi und Sakrament Christi auf Erden ist, verdrängte der Nominalismus in der Theologie des 14. Jahrhundert das bisherige griechische Symboldenken, so dass schließlich in der Kirchenlehre des Roberto Bellarmin († 1621) im Anschluss an das Tridentinum nichts mehr vom sakramentalen Kirchenverständnis der griechischen Kirchenväter und des ersten Jahrtausend übrig geblieben war.¹³⁰

Erst mit dem Aufbruch der *École Française* des Pierre de Bérulle († 1629) hat der Oratorianer Louis des Thomassin († 1695) wiederum Christus und seine Kirche als Sakrament bezeichnet, wenn er vom *sacramentum universae ecclesiae circumgestabat Christus et in*

¹²⁶ Vgl. ebd., 85f.

¹²⁷ Vgl. Cyprian, De unitate ecclesiae, 5-7, in: Auer, 1983, 86.

¹²⁸ Vgl. Augustinus De doct. chr. III 31,44, in: Auer, 1983, 86.

¹²⁹ Vgl. Leo I., Sermo 23,4; 307, in: Auer, 1983, 86.

¹³⁰ Vgl. Auer, 1983, 86f.

ipso demonstrabat (Christus hat die gesamte Kirche wiederum als Sakrament in sich getragen und geoffenbart) schrieb.¹³¹

Jedoch brachte erst die Romantik, das diesem Sakramentsverständnis zugrundeliegende Symboldenken wieder zur Geltung, besonders in der so bezeichneten *Tübinger Schule*, die sich sowohl vom Abklärungsrationalismus als auch vom neuen deutschen Idealismus abgrenzte. So nannte Heinrich Klee († 1840) die Kirche ein großes Sakrament, einen Komplex von Sakrament und das Sein und das Leben in der Kirche im Allgemeinen ein Sakramentales.¹³²

Das Erste Vatikanische Konzil kannte den expliziten Sakramentsbegriff für die Kirche nicht. Jedoch brachte der Geist, der nach diesem Konzil in Frankreich entstandenen liturgischen Bewegungen und der im Deutschland nach dem 1. Weltkrieg sich erhebenden Jugendbewegungen Werke hervor, die für die Weiterentwicklung des Bildes von Kirche als Sakrament große Bedeutung hatten. An dieser Stelle lediglich genannt seien Karl Adam, Odo Casel und Romano Guardini, aus denen sich die sog. „Mysterientheologie“ entwickelte. Besonders bedeutsam wurde die Enzyklika vom mystischen Leib Christi (1943), in der es über das Sozietätsdenken hinaus trotz des Fehlens einer Betrachtung der Kirche in ihrer Geschichtlichkeit um das Ringen geht, die Kirche im Geheimnis Christi und seiner Mutter vorzustellen. In der Auseinandersetzung mit der Enzyklika schrieb unter anderen Jakob Fellermeier 1949 in seinem Werk über die Sakramente vom sakramentalen Kosmos, von der sakramentalen Existenz Christi und von der Kirche als Universalsakrament.¹³³

Der Durchbruch dieser Gedanken geschah erst, vorbereitet durch Henri de Lubacs „Betrachtungen über die Kirche“ 1952 im Zweiten Vatikanischen Konzil, wo die Mysterien- und Sakramentsidee als Grundverständnis für die Kirche wieder einen klaren Ausdruck fand. Die zuvor heftig infragegestellte *Théologie Nouvelle* wurde maßgeblich für die Neugestaltung des Kirchenverständnisses auf dem Zweiten. Vatikanunischen Konzil. Was Lubac 1952 schrieb, bestimmte die Aussagen des Konzils: „Kirche, die ganze Kirche, nur die Kirche – die heutige wie die gestrige wie die morgige – ist das Sakrament Jesu

¹³¹ Vgl. Thoassin, Dogm. Theol. II, Paris 1684, 243, 250, in: Auer., 1983, 87.

¹³² Vgl. Klee, Heinrich, Kath. Dogm. III, 117, in: Auer, 1983, 87.

¹³³ Vgl. Fellermeier, Jakob, Vom sakramentalen Kosmos, von der sakramentalen Existenz des Christen und von der Kirche als Universalsakrament, Frankfurt 1953, in: Auer, 1983, 88.

Christi!“¹³⁴ Dieser Ansatz wurde vor allem im deutschen und niederländischen Sprachraum weiter entfaltet. Zu nennen sind dabei neben Otto Semmelroth vor allem Karl Rahner, Pieter Smulders, Edward Schillebeckx u.a. In der vorkonzilaren Theologie Mitteleuropas hatte sich die sakramentale Sicht von Kirche also weitgehend durchgesetzt und letztlich auch in die verschiedenen Konzilstexte Eingang gefunden, wobei erwähnt werden muss, dass dies nicht von vornherein selbstverständlich war. Im Text der Vorbereitenden Kommission, der maßgeblich von Sebastian Tromp, dem Hauptverfasser der Enzyklika *Mystici corporis* (1943) Pius‘ XII, erarbeitet war, findet sich noch keine Spur von einer sakramentalen Sicht der Kirche. Dies geschah vor allem auf die Forderung verschiedener Bischöfe, statt der traditionellen Schultheologie eine Sicht von Kirche als *Mysterium-Sacramentum* zu entwickeln. Zu nennen sind hierfür v.a. die Bischöfe Döpfner, Lercaro, Suenens, Volk, König und Montini¹³⁵, die Fachberater Molinari, Lobourdette und Stano, und gemäß dem „Theologischen Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil“ auch besonders die theologischen Fachberater Congar, Gagnebet, Moeller, Rahner und Salaverri.¹³⁶ Was hat das Zweite Vatikanische Konzil nun genau formuliert?

Während die Konstitution über die Liturgie zu Beginn des Konzils noch einfach mit Cyprian die Kirche einfach *unitatis sacramentum* nennt (SC 26), so geht die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils (LG 48) bei der Betrachtung des eschatologischen Charakters der Kirche darüber hinaus und sagt, dass der erhöhte und auferstandene Herr den Heiligen Geist auf die Apostel herabgesandt und durch ihn die Kirche als universales Heilssakrament grundgelegt ist (*et per eum corpus suum, quod est ecclesia, ut universale salutis sacramentum constituit*)¹³⁷. Das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche (AG1) beruft sich in seinem Anfangskapitel auf das neue Kirchenverständnis und betont, dass Christus schon vor seiner Himmelfahrt seine Kirche als „Sakrament des Heiles grundgelegt hat“ (*ecclesiam suam ut sacramentum salutis constituit*). In der letzten Konstitution über die „Kirche in der Welt von heute“ (GS 45) fasste das Konzil seine Lehre noch einmal zusammen in den Worten:

„Alles aber, was das Volk Gottes in der Zeit seiner irdischen Pilgerschaft der Menschheitsfamilie an Gutem mitteilen kann, kommt letztlich daher, daß die Kirche das umfassende Sakrament des

¹³⁴ Vgl. Lubac, H. de, *Betrachtungen*, Wien 1952, 145, 89.

¹³⁵ Vgl. Kasper, 1984, 224.

¹³⁶ Vgl. Hühnermann, Peter/Hilberath, Bernd Jochen (Hg.), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanum*, Bd. 2, Freiburg 2004, 505.

¹³⁷ Vgl. LG 1 und 59.

Heiles ist (*universale sacramentum salutis*), welches das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich offenbart und verwirklicht.¹³⁸

Hier wird vor allem das bisher unausgesprochene Verständnis der Geschichtlichkeit der Kirche und ihr allgemeiner Heilungsauftrag deutlich, wenn es heißt, dass die Kirche nach Ankunft des Reiches Gottes und der Verwirklichung des Heils der ganzen Menschheit strebt.¹³⁹

3.2 Erläuterungen zum Sakramentsbegriff

Um diese Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils recht zu verstehen, ist es notwendig, den Sakramentsbegriff in diesem Zusammenhang neu zu klären, da nicht nur das Wort *sacramentum* selbst, sondern vor allem die Sache des Sakramentes ihre große Geschichte hat. An dieser Stelle können die Sakramentsbegriffe durch die Kirchengeschichte im Anschluss an Johann Auer nur kurz aufgezeigt werden:

Die Offenbarung spricht vom Mysterium (*sacramentum*) in zweifacher Weise: Zum einen benennt sie das Geheimnis der göttlichen Heilsgeschichte durch die Menschwerdung Gottes (Kol 1,26f); zum anderen spricht sie von dem geheimnisvollen Verhältnis zwischen Christus und der Kirche, d.h. vom Bundesgedanken der Offenbarung, für den auch das eheliche Liebesverhältnis von Mann und Frau (Eph 5,32) als Bild verwendet wird.

Einen wichtigen dritten Sakramentsbegriff entfaltet Augustinus auf der Grundlage seiner platonischen Philosophie, indem er das Sichtbare im Sakrament als *signum* für das Unsichtbare, die natürliche Wirkung als das *res* erklärt. Das Geheimnis des Sakramentes besteht für Augustinus in dem Ineinander und Zueinander von äußerem Zeichen und innerer Gnadenwirklichkeit, so wie das Geheimnis von Jesus als dem Christus zu sehen ist.

Durch Zuhilfenahme der aristotelischen Metaphysik entwickelte sich im 13. Jahrhundert ein weiteres Sakramentsverständnis aus. Das sichtbare Zeichen als äußeres Zeichen und das durch das menschliche Tun Bewirkte als materielles Element (*materia proxima*) wurde

¹³⁸ GS 45.

¹³⁹ Vgl. GS 45.

unterschieden vom geistigen Wort als der wirksamen Form (*forma sacramenti*) und diesem äußeren Zeichen wurde ursächliche Wirkkraft für die Wirkung der inneren Gnade zugesprochen. Das Zeichen fungiert dabei als Heilmittel, als *instrumentum salutis*.

Eine echte Vertiefung im Geiste der biblischen Mysterienaussage brachte die Deutung des Sakramentes vom schon erwähnten Odo Casel in den dreißiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts. Er deutete im Anschluss an Kyrill von Jerusalem († 386) und anderen griechischen Kirchenvätern das Sakrament und seine Wirkung nicht so sehr von der Person Christi, sondern vielmehr von seinen Heilstaten her. Das sakramentale Zeichen erschien ihm als das äußere Sakrament, das die Wirklichkeit der göttlichen Heilstat in Christus als das innere Sakrament enthält. Durch diese Sakramentsvorstellung wurde besonders das Geschichtliche als das wesenhafte Strukturelement des Sakramentes zu erfassen versucht.

Im Jahre 1964 hat Karl Rahner einen weiteren Deutungsversuch für das Sakrament, angelehnt an die Worttheologie Martin Luthers, vorgelegt. Für ihn ist das Sakrament der radikalste Fall des Wortes Gottes an den Menschen, das exhibitiv Wort Gottes.

Edward Schillebeeckx, Peter de Jong und Leonardo Boff schließlich haben in einem erwähnenswerten Ansatz das Sakrament von einem umfassenden Symboldenken her als reale Symbolwirklichkeit zu deuten versucht. Ob sie dabei das komplexe Wesen des Sakramentes ganz erfassten, bleibt wohl eine offene Frage.

In der dogmatischen Konstitution über die Kirche des Zweiten Vatikanums heißt es, dass „die Kirche in Christus gleichsam Sakrament oder Zeichen und Mittel der innigsten Verbindung mit Gott und der Einheit des ganzen Menschengeschlechtes ist...“¹⁴⁰

Auch in der Konstitution über die Liturgie findet man ausschließlich das traditionelle Sakramentsverständnis, wenn es in SC 59 und 61 heißt ausführlich und stets sehr dicht:

„Die Sakramente sind hingeordnet auf die Heiligung des Menschen, den Aufbau des Leibes Christi und schließlich auf die Gott geschuldete Verehrung; als Zeichen haben sie auch die Aufgabe der Unterweisung. Den Glauben setzen sie nicht nur voraus, sondern nähren ihn auch durch Wort und Ding, stärken ihn und zeigen ihn an; deshalb heißen sie Sakramente des Glaubens. Sie verleihen Gnade, aber ihre Feier befähigt auch die Gläubigen in höherem Maße, diese Gnade mit Frucht zu empfangen, Gott recht zu verehren und Liebe zu üben.“¹⁴¹

¹⁴⁰ LG 1; Vgl. GS 42.

¹⁴¹ SC 59.

„Die Wirkung der Liturgie, der Sakramente und der Sakramentalien ist also diese: Wenn die Gläubigen recht vorbereitet sind, wird ihnen nahezu jedes Ereignis ihres Lebens geheiligt durch die göttliche Gnade, die ausströmt vom Pascha-Mysterium des Leidens, des Todes und der Auferstehung Christi, aus dem alle Sakramente und Sakramentalien ihre Kraft ableiten [Mysterientheologie!]. Auch bewirken sie, daß es kaum einen rechten Gebrauch materieller Dinge gibt, der nicht auf das Ziel ausgerichtet werden könnte, den Menschen zu heiligen und Gott zu loben“.¹⁴²

Seit Augustinus wird der übernatürliche Grund für das sakramentale Geschehen in aller Liturgie der Kirche in Christus selbst gesehen, der sein priesterliches Amt zugleich durch den Geist Gottes in der Liturgie ausübt.¹⁴³

Als die zukünftig vielversprechendste neuere Perspektive erscheint der Ansatz des Benediktiners Odo Casels. Sein heilsgeschichtlich orientiertes Verständnis von Sakramentalität scheint noch nicht vollständig zu Ende gedacht, darum könnte es durchaus lohnenswert sein, noch intensiver darüber nachzudenken.¹⁴⁴

Abschließend lässt sich sagen, dass Kirche, wie jedes Einzelsakrament, ein Christus-Zeichen in dieser Welt darstellt, das stets dialektisch zu erklären ist. Das heißt, Kirche Christi ist immer mystischer Leib Christi und zugleich auch Volk Gottes, was also in der selbe Weise dialektisch gedacht werden muss, wie das Geheimnis Christi durch die hypostatische Union der beiden Naturen in Christus (auf dem Konzil von Chalkedon 451). Es muss dabei stets unterschieden werden zwischen Christus als dem Ursakrament, den Einzelsakramenten und der Kirche als dem „universalen Heilssakrament“.

Was besagt dann jedoch die Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils, die Kirche sei *univerale salutis sacramentum* und *sacramentum unitatis*?

3.3 Grundlegung der Aussage über die Kirche als *universale salutis sacramentum* (LG 48) und *sacramentum unitatis* (SC 26) des 2. Vatikanischen Konzils

Zunächst ist die Bestimmung der Kirche als universales Sakrament des Heils eine Bestimmung unter anderen. Das Konzil kennt darüber hinaus eine Reihe anderer Aussagen, wie den Begriff „Volk Gottes“, andere Bilder wie: „Schafstall“, „Herde“,

¹⁴² SC 61.

¹⁴³ Vgl. SC 7.

¹⁴⁴ Erwähnenswert scheint hierzu ein Band aus den Tübinger Theol. Studien: Schilson, Arno, *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie* Odo Casels, Mainz 1982.

„Acker“, „Bauwerk“, „Tempel“, „Familie“, „Braut Christi“ und nicht zuletzt „Leib Christi“ (LG 6). Das Konzil beschreibt die Kirche also vielmehr als ein wahres Mysterium, das durch keinen einzigen Begriff ganz ausgeschöpft werden kann.¹⁴⁵

Außerdem muss darauf hingewiesen werden, dass die Bestimmung der Kirche als universales Heilssakrament jeweils in einem streng christologischen Kontext steht. Deutlich wird dies ja gleich in den ersten Worten der Kirchenkonstitution, wenn es heißt: „*Lumen gentium cum sit Christus* – Da Christus das Licht der Völker ist“¹⁴⁶. Noch deutlicher ist LG 9: „Jesus Christus ist der Urheber des Heils und der Ursprung der Einheit und des Friedens, die Kirche dagegen das sichtbare Sakrament dieser Einheit.“¹⁴⁷ Schließlich sagt LG 48 dann von Christus, dem Auferstandenen und Erhöhten, er habe durch seinen Geist die Kirche zum Heilssakrament gemacht und er wirkt durch den Geist in der Kirche weiter.¹⁴⁸

Die Bestimmung der Kirche als universales Heilssakrament ist in einen eschatologischen Kontext eingebettet, was schon die Überschrift des 7. Kapitels der Kirchenkonstitution „Der endzeitliche Charakter der pilgernden Kirche und ihre Einheit mit der himmlischen Kirche“ aufzeigt.¹⁴⁹ Die Kirche stellt hier „Keim und Anfang dieses Reiches (Gottes) auf Erden dar“¹⁵⁰, ja sie ist „das im Mysterium schon gegenwärtige Reich Christi“¹⁵¹, sie ist „für das ganze Menschengeschlecht die unzerstörerische Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils“¹⁵², sowie „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“¹⁵³. Dies geschieht nun durch den Dienst am Wort Gottes (Offenbarungskonstitution), durch die sakramentale Heilsvermittlung (Liturgiekonstitution), durch die Mission (Missionsdekret) wie durch die gesellschaftliche Diakonie (Pastoralkonstitution). Das Konzil fordert von der Kirche als Sakrament ein

¹⁴⁵ Vgl. Kasper, 1984, 225.

¹⁴⁶ LG 1.

¹⁴⁷ LG 9.

¹⁴⁸ Vgl. LG 48.

¹⁴⁹ Vgl. Hühnermann/Hilberath, 2004, 353ff., 505.

¹⁵⁰ LG 5.

¹⁵¹ LG 3.

¹⁵² LG 9.

¹⁵³ LG 1.

ständiges Überschreiten im Dialog, in der Kommunikation und in der Kooperation mit allen Menschen guten Willens, „zur Verwirklichung des Heils der ganzen Menschheit“¹⁵⁴.

Auffällig ist nun, dass in den Konstitutionen des Zweiten Vatikanischen Konzils immer wieder vom Heil als Sinn und Ziel aller Sakramente die Rede ist. Zusammengefasst kann man sagen, dass jedes Sakrament dem Menschen dienen will. Taufe und Firmung wollen die Gotteskindschaft und Heiligung eines von Gott angenommenen und geliebten Menschen verdeutlichen. Buße und Krankenölung dienen der Heilung von der Sünde und von ihren Folgen im Hier und Jetzt, der Versöhnung mit dem Mitmenschen und letztlich auch immer der Versöhnung mit Gott. Priesterweihe und Ehe als die großen Standessakramente wollen das Leben des Gottesvolkes ordnen und zur System- und Beziehungsstabilisierung beitragen. *Sacramentum salutis* ist die Kirche deshalb, weil in ihr alle Wirklichkeiten zusammengefasst sind. Ihren Höhepunkt und Mittelpunkt ihres Lebensvollzuges findet die Kirche zudem im siebten Einzelsakrament der Heiligen Eucharistie, als Opfer und Mahl, als Erlösungsopfer Christi und Opfermahl der Gemeinde in Christus. Alle diese Einzelsakramente und vieles mehr, wie Predigt, Katechese und die diakonischen Dienste, sind eingebettet in das Ganze der Kirche. Sie wollen das Heil Gottes aufleuchten lassen, vermitteln und schenken. Dieses ganze Heil ist gemeint, wenn von der Kirche als *sacramentum salutis* gesprochen und geschrieben wird.¹⁵⁵

Wie schon erwähnt sprechen die Konzilstexte mehrfach von der Kirche als *universale salutis sacramentum*. Mit dem wichtigen Zusatz *universale* soll zum Ausdruck gebracht werden, dass die Kirche nie nur Sakrament für jene Vollmitglieder ist. Der Auftrag der Kirche erstreckt sich vielmehr auf alle Menschen aller Zeiten und an allen Orten. Die Kirche als Sakrament umfaßt nicht nur alle Heiligen und diejenigen, die sich auf dem Weg der Heiligung befinden, sondern auch alle Sünder, alle moralisch und religiös Verwirrten, Verwundeten, alle Kranken, alle Armen, alle Kinder und daher auch alle Menschen in Abhängigkeiten. Denn die Kirche Jesu Christi war und ist immer auch eine Kirche der Armen, der Sünder, verfolgte Kirche. Sie bedarf, so Kasper, stets der Reinigung und sie geht immerfort selbst den Weg der Buße und der Erneuerung.¹⁵⁶

¹⁵⁴ GS 45.

¹⁵⁵ Vgl. Auer, 1983, 92f.

¹⁵⁶ Vgl. Kasper, 1984, 227.

Mit diesem *universale* wird die Kirche auch für alle irdischen Zeiten daran erinnert, alles, was sie ist, was sie hat und was sie tut, für alle Menschen, Zeichen, Mittel und Ort des Heils zu sein. Dieses große und weite Kirchenverständnis als *universale salutis sacramentum* verschließt dabei keineswegs die Augen vor den gegebenen Missständen einer oftmals sehr menschlichen, streitenden, leidenden und manchmal auch triumphierenden Kirche. Denn bildlich gesprochen ist es mit der Kirche wie mit einem Christen, der weiß, dass das Morgenlicht auf den Bergen lediglich der Anfang eines neuen Tages ist, und eben nicht der Tag oben, der die Nacht richtet.¹⁵⁷

Das letzte Geheimnis, das in den Aussagen des Konzils über die Kirche formuliert wurde, bezeichnet die Kirche als *sacramentum unitatis*. Diese Aussage deutet auf den allerletzten Grund von Kirche im Dreifaltigen, das heißt den Dreieinigen Gott selbst hin, die umfassende Einheit, die nicht nur allen Menschen aller Zeiten, sondern am Ende dieser Welt auch dem gesamten Kosmos geschenkt werden wird; eine Einheit, die in Gott, dem Schöpfer von Himmel und Erde (Gen 1,1ff.), in Christus, dem Mittler zwischen Gott und den Menschen (Kol 1,13-20) und im Heiligen Geist als dem Geist der Liebe und Einheit (1 Joh 4,7-16) ihren tiefsten Grund hat und am Ende ihre Verwirklichung finden wird (1 Kor 15, 20-28).

Das bedeutet nun, dass die Kirche immer über sich selbst hinaus weist. Auch das universale Heil lässt letztlich etwas anderes aufleuchten, nämlich die Ehre Gottes des Vaters als den Sinngrund dieses Heiles, wenn es im Ephesserbrief heißt: „Ihm [Gott] sei die Herrlichkeit in der Gemeinde und in Christus Jesus auf alle Geschlechter hin von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen.“¹⁵⁸

Denn, so sagt es der Apostel Paulus seiner Gemeinde in Korinth: „Denn alles geschieht um euretwillen, damit die Gnade zunehme und durch eine immer größere Zahl die Danksagung zur Ehre Gottes überströmen lasse.“¹⁵⁹

Abschließend lässt sich sagen, dass die Bestimmung der Kirche als universales Sakrament des Heils eine neue, differenzierte, die Autonomie der Welt und der Kirche wahrende Sicht der Einheit beider aufeinander bezogener Bereiche darstellen kann. Im folgenden

¹⁵⁷ Vgl. Lehmann, K./Raffelt, A., Karl Rahner-Lesebuch, Freiburg 2004, 272.

¹⁵⁸ Eph, 3,21, in: Das Neue Testament. Revidierte Elberfelder Übersetzung, Bielefeld 1987

¹⁵⁹ 2 Kor 4,15, in Ders.

Unterkapitel soll es nun um weiterführende Perspektiven bezüglich dieses Kirchenverständnisses gehen.

3.4 Weiterführende Perspektiven

3.4.1 Karl Rahners Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens

Karl Rahner will nach dem Konzil, wie er selbst sagt, eine kopernikanische Wende in der Sakramentenauffassung versuchen¹⁶⁰, indem er nicht mehr primär von der geistigen und geistlichen Wirklichkeit des sakramentalen Geschehens auf dessen weltliche Wirkung hin denken will, sondern eine geistliche Bewegung vollziehen, die von der Welt zum Sakrament führt. Er sieht die Sakramente und damit auch die Kirche nicht mehr länger als punktförmige Eingriffe Gottes in die Welt, sondern die Welt ist bereits von ihrer Wurzel her, d.h. von ihrer innersten, personalen Mitte her, immer und dauerhaft von Gnade erfaßt, da sie von der Selbstmitteilung Gottes zutiefst getragen und bewegt ist. Und diese innerste Dynamik hat letztlich in der Menschwerdung Jesu Christi ihre deutlichste Erscheinung gefunden. Deswegen sind die Sakramente die Erscheinung der Heiligkeit und der Erlöstheit der Profanität des Menschen und der Welt, sowie zeichenhafte Erscheinung der Liturgie. In den Sakramenten geschieht für Rahner folglich nicht etwas völlig Neues, was sonst in der Welt nicht ist, sondern das wird in ihnen zur Erscheinung gebracht und gefeiert, was als Heilstat Gottes in der Welt und in der Freiheit der Menschheit schon immer geschieht.¹⁶¹

Der Kristallisationspunkt der kopernikanischen Wende in der Rahnerschen Sakramentslehre liegt wohl in folgender These: Das Verhältnis zwischen Welt und Kirche nicht äquivalent zum Verhältnis zwischen gottlos und heilig, zwischen Sintflut und Arche ist, sondern es ist vergleichbar mit dem Verhältnis wie zwischen etwas verborgenem, das seine volle geschichtliche Selbstaussage noch sucht, und dessen voller geschichtlicher Greifbarkeit, in welcher sich das verborgene, aber schon real in der Welt

¹⁶⁰ Vgl. Rahner, in: Schriften X, 405-429, 405

¹⁶¹ Vgl. Kasper, 1984, 236f.

gegebene Wesen geschichtlich vollzieht, ausdrückt und so zu der Existenzweise kommt, auf die es von vornherein angelegt ist.¹⁶²

Walter Kasper gelingt es hingegen nicht, die faszinierende Einheitsschau Rahners zu widerlegen, was er sicher auch nicht vorhatte. Er verweist daher lediglich auf deren nötige Ergänzungsbedürftigkeit des *via positionis* durch den *via negationis* sowie den *via eminentiae*, ohne welche die Gefahr einer religiös-feierlichen Überhöhung der Kirche und damit einer weiteren Ideologie der Welt bestünde. Des weiteren würdigt er aber zurecht Rahners Einsichten, die sich letztlich in seiner Theorie von den anonymen Christen ausdrückt und schließt mit dem Hinweis, dass die Theologie zumindest in der Verhältnisbestimmung von Heilsgeschichte und Weltgeschichte, aber auch in der konziliaren Lehre von der Kirche als universales Heilssakrament mit der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils nach wie vor erst am Anfang ist.¹⁶³

3.4.2 Richard Schaefflers transzendentalphilosophischer Ausblick auf den theologischen Begriff des *universale sacramentum salutis*

Richard Schaeffler befasst sich in seiner „Philosophischen Einübung in die Theologie im dritten Band, Philosophische Einführung in die Ekklesiologie und Christologie“, ebenfalls mit dem theologischen Begriff des *universale sacramentum salutis*¹⁶⁴. Dabei hat er den Anspruch, dass philosophische Überlegungen auch der Theologie neue Perspektiven für die Behandlung ihrer Probleme aufschließen können, so Schaeffler selbst.¹⁶⁵ Nachdem er die schon erwähnten Äußerungen des Konzils in Erinnerung gerufen hat, versucht er Kriterien zu einer Beurteilung der theologischen Aussagen auf dem Fundament seiner Philosophischen Einübung herauszuarbeiten. In einem ersten Schritt fordert er unter anderem von den Überlieferungsgemeinschaften, die für sich wirksame „Zeichen der Wahrheit“ setzen und selber ein solches Zeichen der Wahrheit zu sein beanspruchen, die Verpflichtung ein, zum Dialog mit Mitgliedern anderer Überlieferungsgemeinschaften

¹⁶² Vgl. ebd., 1984, 236.

¹⁶³ Vgl. ebd., 1984, 238f.

¹⁶⁴ Schaeffler, Richard, Philosophische Einübung in die Theologie. Philosophische Einübung in die Ekklesiologie und Christologie, Freiburg i.B. 2004, 519-538.

¹⁶⁵ Vgl. Schaeffler, 2004, 519. In diesem Sinne kann auch folgende Aussage des Konzilstext *Nostra aetate* (NA) 4, welcher das Verhältnis zu den anderen nichtchristlichen Religionen betrifft, verstanden werden, wenn es heißt: „Die Kirche lehnt nichts von all dem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist“ und erkennt auch in jenen „Vorschriften und Lehren, die in manchem von dem abweichen, was sie selbst für wahr hält und lehrt, [...] einen Strahl jener Wahrheit, die alle Menschen erleuchtet“.

bereit zu sein. Denn erst dann werden sie auch im Zeugnis der Anderen jene Antwort erkennen, die einen Anspruch des Wirklichen, der so nur von ihnen erfahren wurde, gegeben haben. Und im Echo dieser Antwort entdecken sie jene Wahrheit, die auch sie unter deren Anspruch stellt.¹⁶⁶

In einem nächsten Schritt schreibt Schaeffler über die religiösen Gemeinschaften als „Zeichen des Heils“. Er spricht hier von den Überlieferungsgemeinschaften, die ein Zeugnis eines universellen Heils weitergeben und so zu einer „Schule der Erfahrung“ werden. Weil diese Überlieferungsgemeinschaften ihre Überlieferungsgenossen dazu anleiten, im Lichte dieses Zeugnisses auch ihre eigenen Erlebnisse durch Inhalte religiöser Erfahrung zu transportieren und im Lichte der so möglich werdenden Erfahrungen auch das überlieferte Zeugnis neu zu begreifen, darum wird der Einzelne schließlich dazu befähigt, die Wahrheit der Überlieferung auf eigenverantwortliche Weise zu bezeugen. Er wird so selbst zum „Bild“ für die heilschaffende Zuwendung des Heiligen und seinen Anspruch. In diesem Sinne kann eine Überlieferungsgemeinschaft „für die Völker“ ein *universale signum salutis* genannt werden.¹⁶⁷

Daraufhin vollzieht Schaeffler den Schritt von der Christologie zur Ekklesiologie für den Fall, dass die Prädikate, die ursprünglich die besondere Sendung des Christus bezeichnen, auch auf die christliche Überlieferungsgemeinschaft übertragen werden können. Für diesen gelingenden Prozess ist die Bewährungsprobe, dass die Überlieferungsgemeinschaft auch in Zeiten, in denen Gottes Heilswirken verborgen bleibt, zu jenem „Festmachen im Erhofften“ fähig ist, was zugleich als „Glaube“ gilt.¹⁶⁸ Durch die darin enthaltene Hoffnung wird nun jene besondere Art von Erfahrung möglich, durch welche die Glaubenden im notleidenden Bruder den leidenden Christus erkennen, so Schaeffler. Und zugleich werden sie eben in ihrem Dienst am Bruder zum „Bild“, in welchem der Glaubende die wirksame Gegenwart des heilschaffenden Christus entdecken kann. In diesem Sinne kann dann auch die Kirche wirksame „Zeichen des universalen Heils“ setzen und selber zum *universale sacramentum salutis* transfiguriert werden. Von daher ist es verständlich, wenn die Konstitution *Gaudium et Spes* den Dienst an der „Menschheitsfamilie“ als das entscheidende Zeichen des Heils versteht, welches

¹⁶⁶ Vgl. Schaeffler, 2004, 524.

¹⁶⁷ Vgl. ebd., 525ff.

¹⁶⁸ Vgl. Hebr 11,1, in: Die Bibel: „Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht!“

die Glaubenden zu geben haben und dass sie diese Aufgabe darin begründet sieht, dass die Gemeinschaft der Glaubenden, vor allem Handeln schon ihrem Sein nach das *universale sacramentum salutis* ist.¹⁶⁹ Nur weil dieses Heil, so Schaeffler, von Gott schon gewirkt ist, kann die Kirche es in dieser Weltzeit wirksam bezeugen, auch wenn sie selbst „noch zu dieser Weltzeit gehört“ und „die Gestalt dieser Welt an sich trägt, die vergeht“¹⁷⁰.

Daraus gewinnt Schaeffler folgendes Kriterium für die Praxis und für das Selbstverständnis der Kirche: Nur in dem Maße, in welchem das Wirken der Kirche diesen Charakter der eschatologischen Antizipation deutlich hervortreten lässt, könne Kirche auch für ihr Sein beanspruchen, ein *signum rememorativum, demonstrativum et prognosticum* jenes Heils zu sein, das von Gott schon erwirkt wurde, das am Ende der Tage offenbar werden wird und inmitten der Zeit den Menschen je gegenwärtig zugesagt werden will. Schaeffler betont an dieser Stelle, dass es vor allem von der Eindeutigkeit der Kirche in allem ihren Tun und Sprechen abhängt, ob die Universalität ihres Dienstes, den sie allen Menschen anbietet, als illusionäre Vorstellung von einer Menschheitsfamilie abgetan wird oder ob es als eschatologische Hoffnung verstanden wird, die die Kirche durch ihre maskenfreie Bruderliebe schon heute auf wirksame Weise vorwegnimmt. Kirche kann auf diese Weise, mit dem Konzil gesprochen, in dieser zerrissenen Menschheit zum *sacramentum unitatis* werden, weil sie, besonders in dieser heillosen Zeit, das wirksame Gegenwartszeichen des universalen Heils, das *universale sacramentum salutis* ist.¹⁷¹

Abschließend behandelt Schaeffler Partikularität und Universalität als die beiden Seiten eines heilsgeschichtlichen Auftrages. Hier geht er über das vorher Genannte bezüglich der Überlieferungsgemeinschaften noch einmal hinaus, indem er schreibt, dass die besondere Art der Universalität der Heilsbotschaft vielmehr darauf beruht, dass die bezeugten Ereignisse von der Herausführung Israels aus Ägypten bis zur Auferweckung des Christus „Heilszeichen“ sind, die die Welt für eine Zukunft offenhalten, die alle Menschen betrifft: Die besondere Erhaltungsgnade, der, so Schaeffler, diese besondere Überlieferungsgemeinschaft ihren Fortbestand durch alle Zeiten verdankt, ist darauf

¹⁶⁹ Vgl. GS 45.

¹⁷⁰ LG 48.

¹⁷¹ Vgl. Schaeffler, 2004, 531f.

ausgerichtet, die allgemeine Erhaltungsgnade, die allen Menschen durch den Bund mit Noah zugesprochen worden ist, in ihre Fülle zu bringen.¹⁷²

Richard Schaeffler schließt seine Gedanken zur Philosophischen Einübung in die Christologie und Ekklesiologie mit einigen Gedanken zum *universale sacramentum salutis*, dass die Kirche bezeugt, dass sie in ihrem Dienst an Gottes Wort und Heilstat selber ist und schließlich, dass es keinen Bereich menschlicher Erfahrung gibt, der nicht auch seinerseits in ein solches „Zeichen des Heils“ transfiguriert werden könnte. Für Schaeffler gilt dies nicht nur für immer neue Generationen der Glaubenden, sondern auch für die Angehörigen bisher fremder Überlieferungsgemeinschaften. Die Universalität des *universale sacramentum salutis* bewährt sich für Schaeffler dadurch, dass es auch diejenigen, die bisher Fremde waren, zu einer eigenen Antwort auf die Botschaft befähigt, zu einer Antwort, die nur sie aufgrund ihrer besonderen Geschichtlichkeit geben können¹⁷³. In diesem Sinne wird, mit dem Worten des Konzils, das *sacramentum salutis* zugleich zum *sacramentum unitatis*, und zwar nicht nur im Bezug auf die Einheit der Kirche, sondern auch im Bezug auf die Einheit der Menschenfamilie.¹⁷⁴

Schaefflers Leistung ist nicht hoch genug zu bewerten. Seine Ausführungen lesen sich mit großem persönlichem Gewinn wie ein theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Seine Philosophische Theorie, welche die Erfahrung als einen Dialog mit der Wirklichkeit und Überlieferungsgemeinschaften als Schulen dieser Erfahrung begreift, kann einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis des Dialogs zwischen unterschiedlichen Überlieferungsgemeinschaften darstellen, und bietet dabei in klarer und verständlicher Sprache Kriterien für die Praxis und das Selbstverständnis der Kirche.

Die Texte Richard Schaefflers können der innere Schlüssel zum Verständnis der Kirche als universales Sakrament des Heils sein und gleichermaßen ein Beispiel für den hermeneutischen Dienst, den die Zeugnisse des Glaubens und eine weiterentwickelte Transzendentalphilosophische sich gegenseitig zu leisten im Stande sind.

¹⁷² Vgl. ebd., 532f.

¹⁷³ Vgl. GS 44.

¹⁷⁴ Vgl. Schaeffler, 2004, 543ff.

3.5 Konsequenzen für christliche Gemeinden als sakramentale Kirche vor Ort

3.5.1 Diakonie als ein Grundvollzug von Kirche

Man ist sich heute in der Praktischen Theologie weitgehend einig, dass die Grundvollzüge jeder christlichen Gemeinschaft in den drei Handlungsformen der *Martyria*, *Liturgia* und *Diakonia* liegen.¹⁷⁵ Dennoch ist die Diakonie, im Gegensatz zur alten Kirche¹⁷⁶ und von einigen Ausnahmerecheinungen abgesehen¹⁷⁷, sowohl in der Theologie als auch in der konkreten Gemeindepastoral eher ein Randthema. Erst das Zweite Vatikanische Konzil mit seiner Rückbesinnung auf die biblischen und patristischen Vorgaben¹⁷⁸ hat die Caritas als eine zentrale Lebensäußerung der Kirche wiederentdeckt.¹⁷⁹ Die bereits ausgeführte Botschaft des Konzils von der Kirche als *universale sacramentum salutis*, aber auch ihr Verständnis von einer Kirche als *Kirche der Liebe*, als *ecclesia caritatis*, als *dienende Kirche*, wurde in der Praxis sehr unterschiedlich umgesetzt. Während etwa die lateinamerikanische Kirche durch eine entschiedene „Option für die Armen“ und durch die Entwicklung einer befreienden „Sozialpastoral“ weitreichende Reformen und Veränderungen bewirkte, kam es in der deutschen Kirche leider zu kaum wahrnehmbaren Reformen. Obwohl Karl Rahner bereits im Vorfeld der Würzburger Synode entschieden für einen „Strukturwandel der Kirche“ und innerhalb dieses Wandels auch besonders für eine „dienend besorgte Kirche“ warb¹⁸⁰, und obwohl schon Hermann Steinkamp 1984 auf die Problematik der gegenwärtigen kirchlichen Praxis, die Not wahrzunehmen, hinwies und „kritische Anfragen an den damaligen Entwicklungsstand einer praktisch-theologischen Handlungstheorie“ formulierte¹⁸¹, bleibt die Diskrepanz zwischen Diakonie

¹⁷⁵ Vgl. dazu: u.a. Zulehner, Paul Maria, Gemeindepastoral, Düsseldorf 1989, 83-12; Fuchs, Ottmar, Heilen und Befreien, Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral, Düsseldorf, 103-108.

¹⁷⁶ Vgl. Mette, Norbert, Art.: Caritas. B. Praktisch-systematisch, in: Eicher, Peter, (Hg.) Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 1, München 21991, 251-291, 258ff.

¹⁷⁷ Für die katholischen Kirche ist dabei Richard Völkl, der inzwischen emeritierte Inhaber des Caritaslehrstuhls in Freiburg zu nennen.

¹⁷⁸ Vgl. dazu u.a. Congar, Yves, Für eine dienende und arme Kirche, Mainz 1965.

¹⁷⁹ Vgl. Völkl, Richard, Diakonie und Caritas in den Dokumenten der deutschsprachigen Synoden, Freiburg 1977.

¹⁸⁰ Vgl. Rahner, Karl, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg 1972, 66.

¹⁸¹ Vgl. Steinkamp, Hermann, Zum Beispiel: Wahrnehmung von Not. Kritische Anfragen an den gegenwärtigen Entwicklungsstand einer praktisch-theologischen Handlungstheorie, in: Fuchs, Ottmar (Hg.), Theologie und Handeln, Düsseldorf 1984, 177-186.

und Pastoral, das Problem der Zweitstruktur-Diakonie und das Thema Diakonie und Gemeinde nach wie vor sehr aktuell. Ein Beispiel gelingender Diakoniediskussion, ist die sogenannte Sozialpastoral¹⁸², welche sowohl für die Theoriebildung als auch für die pastorale Praxis eine große Bereicherung sein kann. Denn, so formuliert es Ottmar Fuchs treffend, „die Diakonie produziert [...] in der Praxis eine neue Gemeindestruktur und provoziert dadurch in der Theorie eine andere Ekklesiologie“¹⁸³

Damit befindet man sich wieder vor der Herausforderung, die Kirche in ihrer Sakramentalität auch als Kirche vor Ort Wirklichkeit werden zu lassen.

3.5.2 Grundlegung der *ecclesia caritatis* (LG 42) in den Dokumenten der Kirche

Angesichts des Elends der Arbeiter und der aufkommenden Staatstheorien Sozialismus bzw. Kommunismus und Liberalismus veröffentlichte Papst Leo XIII. 1891 die erste Sozialenzyklika *Rerum novarum*. Im Zuge eines großen Entwurfs von einer gerechten Gesellschaft ordnet er darin auch die organisierte Hilfe für Notleidende an: Die Kirche ist ohne Unterlaß damit beschäftigt, die soziale Lage der niederen Schichten durch nützliche Einrichtungen zu heben¹⁸⁴.

Vierzig Jahre später gibt Papst Pius XI. die zweite große Sozialenzyklika *Quadragesimo anno* heraus, die sich auf *Rerum novarum* bezieht und die deren Wirkungsgeschichte beurteilt sowie deren Überlegungen fortführt.

In den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils wird auf die karitative Arbeit als Grundfunktion der Kirche sowohl im Rahmen des Selbstverständnisses von Kirche eingegangen als auch in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, die die Situation und Aufgabe der Kirche in der Welt von heute zum Thema hat. Auch in Beschlüssen zum priesterlichen Dienst (*Presbyterorum ordinis*) sowie in der Grundlegung des Laienapostolats (*Apostolicam actuositatem*) lassen sich Aussagen darüber finden, dass Caritas untrennbar zur

¹⁸² Vgl. Steinkamp, Hermann, Sozialpastoral, Freiburg 1991, 40-103.

¹⁸³ Vgl. Fuchs, Ottmar, „Umstürzlerische“ Bemerkungen zur Option der Diakonie hierzulande, in: Deutscher Caritasverband e.V. (Hg.), Caritas `85, Freiburg 1984, 30.

¹⁸⁴ *Rerum novarum* 13. In: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmerbewegung Deutschlands – KAB (Hg.), Texte zur katholischen Soziallehre, Köln 1989, 41-80.

Kirche gehört und eine organisatorische Struktur benötigt.¹⁸⁵ In der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium*, die über das Wesen der Kirche reflektiert, benennt sich die Kirche als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“¹⁸⁶. Dies möchte sie aus tiefer Verbundenheit mit der „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art“¹⁸⁷ sein. Auf der Grundlage dieses Selbstverständnisses heißt es weiter, dass die Kirche in der Nachfolge Jesu Christi zum selbstlosen Dienst an Armen und Leidenden angehalten sei.¹⁸⁸ Sie ist demnach dazu aufgefordert, die in und durch Christus vermittelte Liebe Gottes allen Menschen weiterzugeben und dies in ihrem Tun zeichenhaft zum Ausdruck bringen. Dabei wird den Gläubigen die Mitverantwortung für das Gemeinwohl vor Augen geführt. Es gehört auch zur christlichen Pflicht, Sorge dafür zu tragen, dass allen Menschen das, was er für ein wirklich menschliches Leben braucht, auch zugänglich ist. Diese Hilfe kann und muss alle Nöte des Menschen umfassen und soll absichtslos erfolgen, damit das Handeln allein an der Notlage der Bedürftigen orientiert sein kann. Die Helfer haben dabei sowohl auf die Herstellung von Gerechtigkeit als auch auf die Beseitigung der Ursachen für die Not zu achten.¹⁸⁹ Für die einzelne Gemeinde gilt, dass sie in Glaube, Hoffnung und Liebe verwurzelt sein soll¹⁹⁰ und dazu aufgefordert ist, ein Zeugnis der dienenden Liebe geben¹⁹¹, von der Gott selbst sagt, dass er sie ist (vgl. 1 Joh 4,16b). Deshalb muss die apostolische Bildung die Gläubigen zu einer Gesinnung der Liebe und zu Werken der Nächstenliebe erziehen, damit diese schon von Kindheit an lernen, mit ihren Brüdern mitzuleiden und ihnen in der Not großzügig zu Hilfe zu kommen.¹⁹² Im Dekret *Presbyterorum ordinis* ist verankert, dass die Wurzel der Gemeinde zwar mit Recht die Eucharistiefeier ist. Diese kann aber nur ehrlich gefeiert werden, wenn damit auch Werke der Nächstenliebe und missionarische Tätigkeiten verbunden sind, die so zu vielfältigen

¹⁸⁵ Die Auswahl der Stellen erfolgt angelehnt an: Vökl, Richard, Nächstenliebe – Die Summe der christlichen Religion? Beiträge zu Theologie und Praxis der Caritas. Freiburg 1978, 231-246.

¹⁸⁶ LG 1.

¹⁸⁷ GS 1.

¹⁸⁸ Vgl. GS 8.

¹⁸⁹ Vgl. AA 8; 26.

¹⁹⁰ Vgl. LG 31.

¹⁹¹ Vgl. GS 26; 88; 90; AA 8; 14;

¹⁹² Vgl. AA 31c.

Formen christlichen Zeugnisses führen.¹⁹³ An die Laien wird die Forderung gerichtet, das Liebesgebot in den Bereichen zu erfüllen, die ihnen zugänglich sind und ihrer Begabung entsprechen, zu erfüllen. So soll der soziale, kulturelle und wirtschaftliche Bereich von der christlichen Nächstenliebe durchdrungen werden.¹⁹⁴

Während der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, die am 23. November 1975 abgeschlossen wurde, befasste sich eine der Sachkommissionen mit dem Bereich „Christliche Diakonie“. Die Synode betonte auch hier verstärkt die Rolle der Gemeinden in der karitativen Arbeit.¹⁹⁵ Bruderdienst und karitative Diakonie sind mit der Verkündigung eng verbunden, da als wesentliche Botschaft die Liebe verkündet wird.

Dies gelingt nur, wenn jeder Einzelne auf die herrschenden Nöte eingeht und sie vom Evangelium her immer tiefer zu verstehen lernt, so dass der Bruderdienst über das karitative Handeln hinaus zur Verkündigung wird.

Die Synode stellt den Bruderdienst auch in eine enge Verbindung mit der Feier der Liturgie, denn im Gottesdienst und in der Eucharistiefeier soll die Gemeinschaft mit den Ausgestoßenen der Gesellschaft erlebbar werden.¹⁹⁶ Im Wissen, dass die Benachteiligten bei Jesus den Status von Privilegierten innehatten, muss auch die Kirche ihnen einen Vorrang einräumen.¹⁹⁷ Die Liebe in der Gemeinde untereinander stellt ebenfalls ein Zeugnis für die Glaubwürdigkeit dar – dazu gehört sowohl die Liebe zu Notleidenden in der Gemeinde als auch die Offenheit für alle Menschen in Not.¹⁹⁸ Die Geringsten, d.h., „die sonst niemanden haben“¹⁹⁹, sind bei der Hilfeleistung der Gemeinde vorrangig zu beachten. Auch die Hilfe in aussichtslosen Situationen, die nur aus dem Glauben kommen kann, wird als vorrangige Aufgabe der Gemeinde gesehen. Bei der Bekämpfung der Not muss es sich – wie auch schon im Zweiten Vatikanum gefordert – um eine echte Behebung der Ursachen von Not handeln und nicht nur um eine Linderung von Symptomen. Letztlich ist unter Umständen auch ein politisches Engagement

¹⁹³ PO 6.

¹⁹⁴ Vgl. L G 41.

¹⁹⁵ Vgl. Vökl, Richard, 1987, 247-258.

¹⁹⁶ Vgl. Arbeitspapier „Not in der Gegenwart“, 2.4, In: Bertsch, Ludwig (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Ergänzungsband: Arbeitspapiere der Sachkommissionen. Offizielle Gesamtausgabe II, Freiburg 1977, 103-157.

¹⁹⁷ Vgl. Unsere Hoffnung III, 2, in: Bertsch, 1976, 105.

¹⁹⁸ Vgl. Unsere Hoffnung I, 2.

unumgänglich, um mit einer gerechten Sozialpolitik die Gesellschaft gestalten zu können. Dabei sich im Alltag immer wieder vom eigenen, kleinen Glauben inspirieren zu lassen, und das Geschenk dieses persönlichen Vertrauenkönnens als heilende und helfende Quelle zu erkennen, ist Aufgabe und Ideal aller Mitchristen.

3.5.3 Die Grundfunktionen christlicher Pastoralgemeinschaften

Auf dieses soeben dargelegten Grundlegungen aufbauend sollen nun allgemeine Grundfunktionen christlicher Pastoralgemeinschaften aufgeführt werden.²⁰⁰ Wie im ekklesiologischen Verständnis von der Kirche als *universale sacramentum salutis* ist auch hierfür der eschatologische Charakter stets im Blick zu behalten.

Grundsätzlich geht es hierbei um ein gemeinsames *Bekennen und Bezeugen der Hoffnung auf das Kommen des Reiches Gottes* als einen doppelten Dialog. Das Bezeugen stellt dabei den Dialog mit der Welt, also die Außendimension der Kirche, her. Den Dialog mit Gott und somit die Innendimension der Kirche verwirklicht das Bekennen. Gott und seine Heilswahrheit in der Welt werden dabei durch die Verkündigung des Evangeliums, die Diakonie und das prophetische Zeugnis bezeugt, während Menschen in einer Koinonia den Glauben in Form der Liturgie (Gebet, Feier der Sakramente und Sakramentalien), des lehramtlichen Bekennens (Dogmen) und des situativen Bekennens bekennen und feiern, umrahmt von der individuellen Entfaltung der verschiedenen Taufcharismen.

3.5.4 Fundamentale Aufgaben für eine sakramentale Kirche vor Ort

Für die praktische Theologie lassen sich mit Karl Bopp drei fundamentale Aufgaben ableiten, wie eine christliche Gemeinde als wahrhaft sakramentale Kirche des universellen Heils (LG48) und der Liebe (GS 42) vor Ort zu bauen und zu gestalten ist²⁰¹:

1. Christliche Gemeinde muss als emphatischer Lebensraum für die grundlegenden Heilsbedürfnisse aller Menschen, und damit auch der Menschen in Abhängigkeiten,

¹⁹⁹ Arbeitspapier „Not in der Gegenwart“, 4.2.

²⁰⁰ Vgl. Bopp, Karl, *Barmherzigkeit im pastoralen Handeln der Kirche. Eine symbolisch-kritische Handlungstheorie zur Neuorientierung kirchlicher Praxis*, München 1998, 290ff.

²⁰¹ Vgl. Bopp, 1998, 221ff.

gestaltet werden; denn nur so kann Kirche als Symbol der heilenden und befreienden Liebe erfahren werden.

Kirche sollte demnach also als emphatischer Raum der Gottes Liebe und Barmherzigkeit für alle, gerade für die offensichtlich Unvollkommenen und Sünder erfahrbar sein. Damit Kirche als solche erfahren werden kann, ist es notwendig, dass die Kirche immer wieder neu überkommene Handlungsformen überdenkt und verändert. Wirklich sakramentale Qualität wird Kirche wohl weniger durch rigides und ängstliches Festhalten an mancher Tradition geschenkt als vielmehr durch so manchen situationsbezogenen Wandel und durch empathisches Eingehen auf die Welt von heute im Leben der Anfangsworte von Gaudium et Spes:

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände.“²⁰²

Kirche als universelle sakramentale Größe des Heils und der Liebe Gottes verlangt also nach einer ganz bestimmten Qualität ekklesialer Praxis, so kann man mit Heribert Wahl und dessen hier nur erwähnter Symboltheorie sagen:

„Verstünde Kirche ihre praktischen Selbst-Vollzüge insgesamt nach diesem Paradigma transformierten, emphatisch-kommunikativen Handelns, dessen Ziel und Zweck allein in der Befähigung und Inspiration von Menschen zu symbolischer Erfahrungspraxis des Glaubens liegt, so gewänne sie zugleich eine fundamentale Praxisnorm für sich zurück.“²⁰³

2. Christliche Gemeinde muss Frei-Raum geben zur subjektiv wahrhaftigen Aneignung des Glaubens, also zur christlichen Identitätsbildung in kreativer Freiheit.

Darauf aufbauend ist mit Bopp auf eine Pluralitätstoleranz zu bestehen, weil erst dieser eine kreative und subjektiv wahrhaftige Aneignung der Glaubensinhalte ermöglicht und ohne diesen keine stimmige, dauerhafte und mündige christliche Identitätsbildung zustande kommt. Norbert Mette formuliert bezüglich des Verhältnisses von Kirche und individuellen Glaubenssubjekten folgende Bedingungen:

- alle Betroffenen müssen an der Definition der Situation beteiligt sein
- es müssen situationsbezogene flexible Beziehungsformen möglich sein
- Rollendistanz muss gewahrt werden können, d.h., es Interpretationsspielräume für bestimmte Verhaltenserwartungen stets offenbleiben
- Ambiguitätstoleranz bezüglich differenzierenden Erwartungen und der Differenzen zwischen Erwartungen und eigenen Bedürfnissen muss erfahren werden können

²⁰² GS 1

²⁰³ Wahl, Heribert., Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Symboltheorie, Freiburg 1994, 612.

- Empathie muss realisiert werden
- Das Aushandeln von Identität muss möglich sein²⁰⁴

3. Kirchlicher Selbstvollzug muss sich als Kenosis und als diakonische Proexistenz realisieren.

Kirche wird wohl erst dort wahrhaft transparent auf ihr eigentliches sakramentales Wesen, wo sie den Weg der Kenosis geht, das heißt den Weg der ständigen Selbstrelativierung und auch der Verzicht auf erworbene soziopolitische Bedeutungs- und Machtpositionen, im Vertrauen darauf wahrlich zum selbstbewussten „Zeichen und Werkzeug“ (LG 1) der Liebe Gottes in dieser Welt berufen zu sein. Damit ist mit Ottmar Fuchs praktisch-theologisch das Programm einer diakonischen Kirche vorgezeichnet, „die sich zugunsten notleidender Menschen selbst entäußert und gerade darin sich selber [als Kirche] zu gewinnen glaubt“²⁰⁵.

Kirche als Sakrament in der Welt, so resümiert Karl Bopp, heißt dann praktisch gewendet nichts anderes als Gestaltung und Angebot eines empathischen Lebensraumes der Freiheit und der dienenden Liebe.²⁰⁶ Wichtig erscheint im Hinblick auf die zukünftigen Herausforderungen der Kirche auch die Gabe der Entschiedenheit, sich gegen die ständigen Versuchung der Aufrechterhaltung von Macht für kreative, neue und auch wirtschaftlich unvernünftige Ideen und Visionen be-geist-ern zu lassen.

3.5.5 Kriterien für eine sakramentale, diakonisch ausgerichtete Kirche vor Ort in der postmodernen Gesellschaft

Zunächst sei noch einmal der eschatologische Charakter des Kirchenverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils in Erinnerung gerufen. Das diakonische Bezeugen der Reich-Gottes-Botschaft, der es immer zutiefst um das Heil des jeweiligen Menschen geht, umfaßt nach Karl Bopp folgende vier Dimensionen²⁰⁷:

1. Subjektorientierung und die Option für Barmherzigkeit

²⁰⁴ Vgl. Mette, Norbert, Identität, in: Affolderbach, Martin/Steinkamp, Hermann (Hg.), Kirchliche Jugendarbeit in Grundbegriffen, Düsseldorf/München 1985, 118f.

²⁰⁵ Fuchs, 1990, 229.

²⁰⁶ Vgl. Bopp, 1998, 224.

²⁰⁷ Vgl. Bopp, Karl, Diakonie in der postmodernen Gesellschaft, in: Konferenz der Bayerischen Pastoraltheologen, Christliches Handeln. Kirchesein in der Welt von heute. Pastoraltheologisches Lehrbuch, München 2004, 109-232, hier: 123ff.

Da es in einer sakramentalen diakonisch ausgerichteten Kirche vor Ort vorrangig um das Heil eines je einzelnen Menschen, d.h. auch immer um seine Grundbedürfnisse wie seine Sinnfragen, letztlich aber vor allem um die Entfaltung seiner personalen Würde als Abbild Gottes geht, muss das einzelne Subjekt stets im Mittelpunkt stehen, ohne die ökologischen, ökonomischen und sozialen Rahmenbedingungen dabei zu übersehen. Dabei ist ein gleichstufiges, empathisches, befreiendes, lebensschützendes bzw. – förderndes und barmherziges Hilfehandeln erforderlich. Wie Gott selbst bedingungslos an seinem universalen Heilswillen für alle Menschen festhält (vgl. 1 Tim 2,4), so muss auch in einer sakramentalen diakonisch ausgerichteten Kirche vor Ort die Barmherzigkeit unbedingt für alle gelten, für Opfer und Täter und besonders für die Armen und Schwachen, für die ja Jesus Christus eine besondere Vorliebe hatte.

2. Gerechtigkeit und universale Solidarität aus der Option für die Armen

Kirche vor Ort darf sich nie mit unpolitischer Einzelfallhilfe begnügen, ihr muss es stets auch um ein sozialpolitisches Engagement zur Herstellung gerechter und menschenwürdiger Verhältnisse gehen, wenn der biblische Gott bezeugt werden will, der nach den Worten Marias „die Mächtigen“ vom Thron stürzt und „die Niedrigen“ erhöht, der die „Hungernden“ mit seinen Gaben beschenkt und „die Reichen“ leer ausgehen lässt (vgl. Lk 1, 46-55).

3. Nachhaltige Hilfe als ökologisch-ökonomisch-sozial vernetztes Handeln

Nach den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzil darf es dem kirchlichen Heildienst auch nicht mehr ausschließlich „um die Rettung der menschlichen Person“ gehen, sondern auch „um den rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft“²⁰⁸. Das bedeutet, dass eine lediglich subjektorientierte und sozial gerechte Sorge um den Menschen nicht ausreicht, sondern dass sich Kirche auch im ökologischen Sinne langfristig und weltweit für die gegenwärtigen und zukünftigen Generationen und deren Leben in Würde einsetzen muss.

4. Die eschatologische Heilsrelevanz des Helfers

Erleichternd wirkt schließlich die eschatologische Perspektive, d.h. die biblisch begründete Hoffnung, dass Gott selbst am Ende der Zeit „einen neuen Himmel und eine neue Erde“ (vgl. Offb 21,1) herbeiführen wird. Denn die mit Jesus Christus anbrechende Gottesherrschaft relativiert immer wieder neu die Bedeutung aller geltenden religiösen

²⁰⁸ GS 3.

Vorschriften und Gesetze, da sich letztlich allein das Tun der Barmherzigkeit und der Liebe (vgl. Mt 25, 31-46) als die wahre Erfüllung des Gesetzes erweisen wird.

Entscheidend ist also die Qualität echter Barmherzigkeit, echtem Mitgefühl und echtes Mit-Leiden, um der individuellen konkreten Not wenigstens fragmentarisch gerecht zu werden, und dabei stets offen zu sein für Gottes Überraschungen.

Wie sich also die wahre Gottesliebe immer in der konkreten Liebe zum Nächsten zeigt²⁰⁹, so muss sich auch die gläubige Hoffnung auf die Wiederkunft des Herrn in der konkreten Liebe und Sorge um die Zukunft dieser Welt bewähren.

Am Ende dieses Kapitels sei Isidor Baumgartner zitiert, der das spezifisch theologische Profil christlicher Diakonie in folgender Formel zusammenzufassen versucht hat, die auch für eine sakramentale, diakonisch ausgerichtete Kirche vor Ort als Ziel gelten soll:

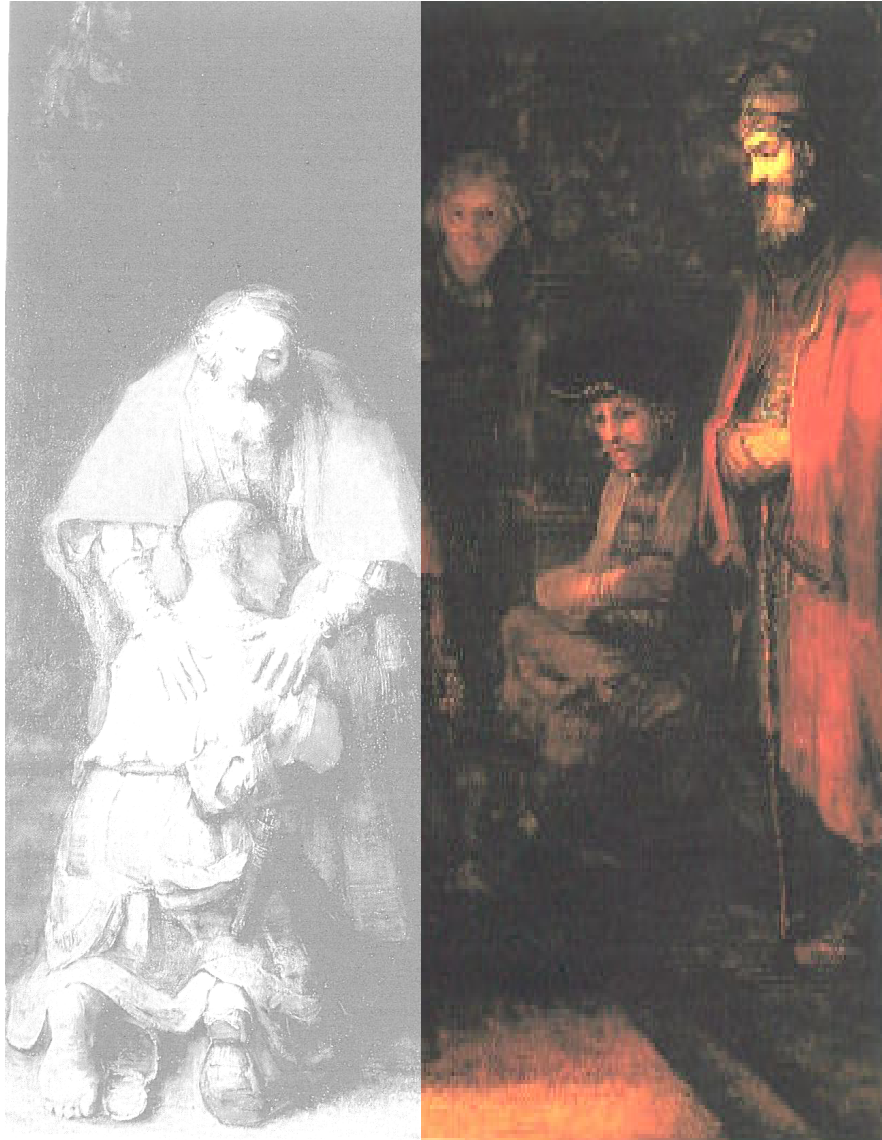
„Caritas vertritt die Option
der Subjektwerdung des Menschen
unter den Augen Gottes
in verdankter Existenz
mit der Erlaubnis zum Fragment
zusammen mit anderen
für andere
im Reich Gottes.“²¹⁰

Mit diesem theologischen Profil wird klar, dass die Kirche als Sakrament des Heils sich auch angesichts von Menschen in Abhängigkeiten herausgefordert fühlen kann und muss.

²⁰⁹ Vgl. Rahner, Karl, Glaube, der die Erde liebt, Freiburg ⁵1971, bes. 85-95.

²¹⁰ Baumgartner, Isidor, Auf der Suche nach einer überzeugenden Form der kirchlichen Diakonie, in: Fürst, Walter (Hg.), Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche, Freiburg 2002, 221-234, hier 226. [Zeilenwechsel und Hervorhebungen durch den Verfasser].

Teil III Wegmarken einer Pastoral mit Menschen in Abhängigkeiten



Sein älterer Sohn war unterdessen auf dem Feld. Als er heimging und in die Nähe des Hauses kam, hörte er Musik und Tanz. Da rief er einen der Knechte und fragte, was das bedeuten sollte. Der Knecht antwortete: Dein Bruder ist gekommen, und dein Vater hat das Mastkalb schlachten lassen, weil er ihn heil und gesund wiederbekommen hat. Da wurde er zornig und wollte nicht hineingehen. Sein Vater aber kam heraus und redete ihm gut zu. Doch er erwiderte dem Vater: So viele Jahre schon diene ich dir, und nie habe ich gegen deinen Willen gehandelt; mir aber hast du nie auch nur einen Ziegenbock geschenkt, damit ich mit meinen Freunden ein Fest feiern konnte. Kaum aber ist der hier gekommen, dein Sohn, der dein Vermögen mit Dirnen durchgebracht hat, da hast du für ihn das Mastkalb geschlachtet. Der Vater antwortete ihm: Mein Kind, du bist immer bei mir, und alles, was mein ist, ist auch dein. Aber jetzt müssen wir uns doch freuen und ein Fest feiern; denn dein Bruder war tot und lebt wieder; er war verloren und ist wiedergefunden worden.

Lk 11,25-32

4 Pastorale Bestandsaufnahme im Blick auf eine Pastoral mit Menschen in Abhängigkeiten

Das Schicksal der Kirchen
wird in der kommenden Zeit nicht von dem abhängen,
was ihre Prälaten und führenden Instanzen
an Klugheit, Gescheitheit, politischen Fähigkeiten usw. aufbringen,
sondern vielmehr von der Rückkehr der Kirchen in die Diakonie:
In den Dienst der Menschheit.
Und zwar in einen Dienst, den die Not der Menschen bestimmt,
nicht der Geschmack oder das Consuetudinarium
einer noch so bewährten kirchlichen Gemeinschaft.

Alfred Delp²¹¹

Obwohl die Kirche im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils ihren Ort in der Welt von heute und darin insbesondere bei den Menschen, die leiden, theologisch klar bestimmt hat²¹², und obwohl sich auch die deutschen Bistümer der Bundesrepublik Deutschland in den 70er Jahren auf ihrer Synode eindeutig positioniert haben²¹³ und obwohl das nachvolkskirchliche Volk Gottes längst jenseits bürgerlicher Religion angekommen ist, lässt sich eine große Distanz zwischen der Kirche und den Menschen in Abhängigkeiten diagnostizieren. Auch die praktische Theologie hat bisher kaum Interesse an einer konzeptionellen Unterstützung der in diesem Bereich tätigen Mitarbeiter gezeigt, was ein Blick in die wenig vorfindbare Literatur beweist.

²¹¹ Vgl. Delp, Alfred, *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Frankfurt 1982, 318f. [Zeilenwechsel und Hervorhebungen durch den Verfasser].

²¹² Vgl. Sander, Hans-Joachim, *Die Zeichen der Zeit. Die Entdeckung des Evangeliums in den Konflikten der Gegenwart*, in: Fuchs, Gottgard/Lienkamp, Andreas (Hg.), *Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“*, Münster 1997, 85-102; Ruggieri, Guisepppe, *Zu einer Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: *Concillium*, 35. Jg. (1999), 4-17.

²¹³ Bereits im Beschluss „UNSERE HOFFNUNG“ der Gemeinsamen Synode der Bistümer der BRD 1975 hieß es im Kapitel *Rechenschaft über unsere Hoffnung als Aufgabe der Kirche*. „Wir müssen versuchen, uns und den Menschen, mit denen wir leben, Rechenschaft zu geben über die Hoffnung, die in uns ist (vgl. 1 Petr 3,15). Wir müssen zusehen, daß über den vielen Einzelfragen und Einzelinitiativen nicht jene Fragen unterschlagen werden, die unter uns selbst und in der Gesellschaft, in der wir leben, aufgebrochen sind und nicht mehr verstummen: die Fragen nach dem Sinn des Christseins in dieser Zeit überhaupt [...]. So dürfen wir den einzelnen in der Feuerprobe solcher Fragen nicht allein lassen, wenn nicht hilflose Vereinsamung, Indifferenz und lautlosen Abfall (weiter) riskieren wollen und wenn wir nicht tatenlos zusehen wollen, daß die innere Distanz zur Kirche immer mehr wächst [...]. So wollen wir von der tröstenden und provozierenden Kraft unserer Hoffnung sprechen – vor uns selbst, vor allen und für alle, die mit uns in der Gemeinschaft dieser Kirche, für die Bekümmerten und Enttäuschten, für die Verletzten und Verbitterten, für die Suchenden, die sich nicht mit dem drohenden Verdacht der Sinnlosigkeit des Lebens abgefunden haben“ (Vgl. UNSERE HOFFNUNG, 1975, 17f.).

Das vorliegende Kapitel beschäftigt sich also mit einer pastoralen Bestandsaufnahme im Hinblick auf eine mögliche Suchtpastoral und endet schließlich mit einer Reflexion über die Theorien von unterschiedlichen Gemeindemodellen.

4.1 Vergewisserung: Sucht als Zeichen der Zeit

Es ist vielleicht das Charakteristika des Zweiten Vatikanischen Konzils, das Kirche und Welt so aufeinander bezieht, dass sie keinen Gegensatz mehr bilden, aber auch nicht ineinander aufgehen. Kirche will endlich Kirche in der Welt von heute sein. Ihr Evangelium kann sie daher nur innerhalb einer konkreten Gesellschaft und einer konkreten Geschichte aussagen. Und diese Tätigkeit ist gleichzeitig ihre pastorale Tätigkeit im Angesicht der „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art“, denn diese „sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi“ (GS 1). Daher ist es ihre aufgegebenen Pflicht,

„nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Lichte des Evangeliums zu deuten. [...] Es gilt also, die Welt in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihre oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen“²¹⁴.

Im Angesicht der Not dürfen zudem auch Religions- bzw. Konfessionszugehörigkeiten keine wesentliche Rolle mehr spielen, denn Zugehörigkeit ergibt sich wohl zuallererst „innerhalb Dialogs über die Erfahrung bedrohter Menschwerdung“²¹⁵. Denn bei diesem Dialog handelt es sich nicht

„um da Schema einer missverstandenen Mission, bei die einen Subjekte des Zeugnisses und die anderen Adressaten der Botschaft sind. Es handelt sich vielmehr um die Mission eines Dialogs. [...] Es geht nicht mehr um die religiöse Ordnung und ihre Anwendung in der sekundären Welt; vielmehr hat die weltliche Realität einen konstitutiven Ort in der Präsentation des Glaubens. Sie wird vom Glauben durchdrungen und ist deshalb eine eigene Größe, um das Evangelium zu benennen. Damit erhalten Tatsachen, die von Haus aus gar nichts mit Religion und ihrer Ordnung zu tun haben, eine Bedeutung für die Art und Weise, wie Kirche sich zu ihrer eigenen Botschaft verhält“²¹⁶.

²¹⁴ GS 1.

²¹⁵ Bell-D´Avis, 2004, 144.

²¹⁶ Sander, Hans-Joachim, nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002, 109.

4.2 Sucht als Indikator für die Aporien kirchlicher Arbeitsteilung

Während die unterschiedlichen Aspekte von Sucht bereits angeführt wurden, soll nun im Folgenden der Fokus auf die Problematik der kirchlichen Arbeitsteilung kurz genauer betrachtet werden.

Regina Ammicht Quinn gibt dabei grundsätzlich zu bedenken, dass der kirchliche Umgang mit Abhängigkeits-, Sucht- und Rauscherfahrungen ähnlich belastet ist, wie der Umgang mit Körperlichkeit und Sexualität.²¹⁷

Wenn sich nun jemand dennoch überwunden hat, bei der Gemeinde vor Ort um Hilfe zu ersuchen, wäre es sehr verwunderlich, wenn dieser nicht an sogenannte „Profis“ weiter verwiesen würde. Es fällt wohl längst auch vielen Gemeindeleitern nicht mehr auf, dass die Theologen und die Angestellten pastoraler Dienste in diesen Fragen nicht mehr zu den Spezialisten dazugehören.

Dennoch ist die Kirche im Suchtmilieu mit ihrer Zweitstruktur²¹⁸ sehr wohl z.B. in Form der Caritas, der Diakonie, dem Sozialdienst katholischer Frauen (SDF) und dem Sozialdienst katholischer Männer (SDM) präsent. Problematisch ist auch in diesem Fall jedoch die Funktionsteilung zwischen Gemeinde und Diakonie/Caritas.²¹⁹ Dass dies aber nicht erst ein neuzeitliches Problem darstellt, weiß schon die alte Kirche zu berichten. Denn auch schon in der frühen Kirche führte die vorhandene Funktionsteilung bekanntlich zu einer rangmäßigen Nachordnung der diakonischen Funktion, wie die der Rolle des Diakons gegenüber der des Bischofs, später des Priesters leider verdeutlicht. Mit Hermann Steinkamp lässt sich sagen, dass die diakonische Zweitstruktur durch die Gründung der beiden großen diakonischen Werke (Innere Mission und Deutscher Caritasverband) der deutschen Kirchen im 19. Jahrhundert zementiert und bis in die

²¹⁷ Vgl. Ammicht Quinn, Regina, Das Paradigma Sexualität, in: Concillium, 35 Jg. (1999), 47-52.

²¹⁸ Vgl. Steinkamp, Hermann, Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde. Entwurf einer praktisch-theologischen Theorie, Freiburg 1985, 44-46.

²¹⁹ An dieser Stelle möchte ich auf die bewerkenswerte Diplomarbeit von Bernadette Brunner verweisen. Die Sozialarbeiterin beschäftigt sich darin aufbauend auf ihren Erfahrungen in der Gemeindeorientierten Sozialen Arbeit der Caritas (GSA) im Caritas-Zentrum München-Schwabing und der Pfarrgemeinde St. Benedikt in München mit der Sozialen Arbeit der katholischen Kirche und deren Zusammenarbeit mit Pfarrgemeinden. Vgl. Brunner Bernadette, Zusammenarbeit von Sozialer Arbeit und Pfarrgemeinden: Eine ungenutzte Ressource? Analyse und Perspektiven, dargestellt am Beispiel der „Gemeindeorientierten Sozialen Arbeit“ und der Pfarrgemeinde St. Benedikt – München. Unveröffentlichte Diplomarbeit an der KSFH Benediktbeuern, Abt. München, Benediktbeuern 2006

Gegenwart bestimmt wurde²²⁰ und dass schließlich durch die Emanzipation der Caritas und ihrer professionellen sozialen Arbeit von der kirchlich-theologischen Bevormundung in den vergangenen Jahren eben diese Zweitstruktur zusätzlich verstärkt wurde. Das ekklesiologische Dilemma der Zweistruktur resultiert dabei aus den unbeabsichtigten Nebeneffekten der institutionalisierten Caritas, deren Verdienste und Existenzberechtigung in keiner Weise in Frage stehen. Das entscheidende Folgeproblem aller Institutionalisierung der diakonischen Dienste in Vergangenheit und Gegenwart besteht in der Enteignung der Gemeinde um ihre, auch für sie selbst überlebenswichtige, Funktion der Diakonie.²²¹

4.3 Die Kluft zwischen Suchtkranken und pastoralen Diensten

Die bestehende Kluft zwischen suchtkranken Menschen und den pastoralen Diensten in den Gemeinden vor Ort hat wohl vor allem folgende Beweggründe:

4.3.1 Ortlosigkeit

Zum einen bleiben suchtkranke Menschen nur sehr selten in ihrem ursprünglichen Milieu wohnhaft. Zum anderen fühlen diese durch die gesellschaftliche Stigmatisierung, vor allem der stoffgebundenen und illegalen Süchte, sich tief verletzt, ausgegrenzt und meistens schon seit längerer Zeit nicht wohl in der meist bürgerlich geprägten Gemeinde beheimatet. Gemeint ist damit also auch, dass sich Abhängige oftmals bewusst abgrenzen von seiner alten Umgebung und auch von der „Heiligen Mutter Kirche“, die es seinerseits zu selten schafft, sich nach außen als eine „Kirche der Heiligen und der Sünder“ darzustellen.

Ein weiterer Grund liegt in der Situierung der pastoralen Arbeit selbst. Im Unterschied zur inzwischen gängigen Praxis der Sozialen Arbeit, die sich auf die Straße und in die Wohnungen vereinsamer, verletzter und hilfeschender Menschen begibt, lässt sich Seelsorge, abgesehen von Ausnahmen, noch zu selten auf das Projekt der aufsuchenden

²²⁰ Vgl. Steinkamp, Hermann, Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde, Mainz 1994, 9f.

²²¹ Vgl. ebd., 1994, 9f.

Seelsorge ein. In dieser Hinsicht kann die Katholische Kirche von der früheren Praxis der Urgemeinde wie von der heutigen Praxis anderer Religions- und Überzeugungsgemeinschaften vieles lernen.

4.3.2 Sprachlosigkeit

Die unterschiedlichen Gruppen suchtkranker Menschen unterscheiden sich in vielfacher Hinsicht massiv voneinander. Innerhalb dieser unterschiedlichen Gruppen, man denke z.B. an einen Alkoholiker, einen Edel-Fixer, einen Künstler mit Kokssucht und an einen Glücksspiel-Abhängigen, werden unter anderem sehr verschiedene Jargons gesprochen – ebenso wie die „Pfaffen“ und pastoralen Mitarbeiter ihre eigenen Sprachspiele, religiösen Begrifflichkeiten und Wortwitze haben. Simone Bell-D`Avis spricht hierbei – auch über Songtexte von den Doors oder Janis Joplin, die den Charakter von Bekenntnistexten haben können – von der Voraussetzung, kommunizieren zu können. Ansonsten ist es in der Begegnung zwischen Seelsorger, Gemeinde und Betroffenen nur bedingt möglich über das zu reden, was uns alle „unbedingt angeht“ (Paul Tillich).

Dasselbe gilt natürlich auch für die Theologie und die Sprache des Glaubens im Alltag. Überall dort, wo eine theologische Sprache nicht zur Artikulation von Freude und Hoffnung, Trauer und Angst beizutragen im Stande ist, verspielt sie ungeahnte Möglichkeiten.

4.4 Überlegungen zu bestehenden Gemeindemodellen

Nachdem sich das Gemeindeverständnis mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil von der hierarchischen priesterzentrierten Ausrichtung hin zu einer Gemeinde als Volk Gottes gewandelt hat, sind in der Praxis verschiedene Formen von Gemeinden vorzufinden, die dieses neue Ideal in unterschiedlicher Weise umsetzen: Während Johann Baptist Metz²²² von „Kirchenbildern“ spricht und deren drei kennt, nämlich Volkskirche, Bürgerkirche und Basiskirche, die er in Konkurrenz zueinander sieht, beschreiben Hermann

²²² Vgl. Metz, Johann Baptist, *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*, München/Mainz 1980, 115.

Steinkamp²²³ und Christof Bäumler²²⁴ eine Typologie von drei „Gemeindetypen“, die als Grundlage einer Klassifizierung empirischer Gemeindemodelle heute in Frage kommen. Ausgehend von Gemeindetyp I, der Gemeinde als Verwaltungseinheit bzw. als verwaltungsorientierte Gemeinde, einem Gemeindetyp II, Gemeinde als Organisation bzw. als organisationsorientierte Gemeinde, und einem Gemeindetyp III, Gemeinde als Gemeinwesen bzw. als kommunikationsorientierte Gemeinde, entwickelt Stefan Knobloch auf dieser Grundlage folgende fünf Gemeindemodelle²²⁵:

Der Gemeindetypus I stellt eine hierarchisch orientierte Gemeinde dar, die sich streng am Papst und an der kirchlichen Ordnung ausrichtet und deren Haupt der Pfarrer ist.

Im Rahmen dieses Grundtypus gibt es das Modell der *Gemeinde als Pfarrfamilie*. Ähnlich dem früheren Leben in der dörflichen Gemeinschaft geht man davon aus, dass sich alle kennen und dass eine gemeinsame Identität vorhanden ist. Die Geschwisterlichkeit und Gleichrangigkeit, die der Begriff Familie impliziert, widerspricht allerdings den hierarchischen und patriarchalen Strukturen einer solchen Gemeinde.

Als zweites Modell im Rahmen des hierarchischen Gemeindetypus gilt die *Gemeinde um den Altar*. Hier liegt die Aufmerksamkeit ganz auf der Liturgiefeier; die anderen Grundfunktionen werden dagegen in den Hintergrund gedrängt. Der Aufgabenschwerpunkt des Priesters liegt in diesem Gemeindemodell bei der Feier der Sakramente und der Liturgie. Dabei wird oft vergessen, dass das ganze Tun der Gemeinde auf die Liturgiefeier zustreben soll; Liturgie darf demzufolge nie das einzige

²²³ Vgl. Steinkamp, Hermann, Gemeindestruktur und Gemeindeprozeß. Versuch einer Typologie, in: Greinacher, Norbert, u.a. (Hg.), Gemeindepraxis. Analysen und Aufgaben, München/Mainz, 1979, 77-90, hier: 84f.

²²⁴ Vgl. Bäumler, Christof, Kommunikative Gemeindepraxis. Eine Untersuchung ihrer Bedingungen und Möglichkeiten, München 1984, 90-94.

²²⁵ Vgl. Knobloch, Stefan, Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral. Freiburg 1996, 305-312. Auf die vieldiskutierten Thesen von Michael N. Ebertz kann an dieser Stelle lediglich hingewiesen werden. Ebertz greift die Pluralisierung der Lebenswirklichkeiten der Menschen auf und plädiert im Rahmen der Neustrukturierung durch die *Kooperative Pastoral* dafür, thematische Schwerpunkte in den jeweiligen Gemeinden zu setzen und die kategoriale Seelsorge weiter auszubauen, um mehr Anknüpfungspunkte für Menschen zu schaffen, die nicht pfarrgemeindlich sozialisiert sind. Seiner soziologische Analysen sind bemerkenswert, provozierend und sein Anliegen auch für eine Pastoral mit Menschen in Abhängigkeiten nicht unwesentlich (Vgl. u.a. Ebertz, Michael N., Anpassen ohne sich anzugleichen. Kirche und Gemeinde in der pluralisierten Gesellschaft, in: Lebendige Seelsorge 1995, 94-99).

Tun der Gemeinde bleiben.²²⁶ Gemeinde muss sich also immer wieder fragen, wie es um ihr sonstiges, auch diakonisches Tun bestellt ist, das der Liturgie zustrebt.

Im Gemeindetypus II wird die Gemeinde als Organisation gesehen, die sich als Subjekt ihres Handelns versteht. Das Augenmerk liegt auf den konkreten Interessen und Bedürfnissen der Gemeindemitglieder. Dass diese schon vorher von Gott her handelnde Subjekte sind, wird dabei häufig ausgeklammert. Die Aktivität der Gemeinde geht von einem inneren Kern, nicht von der ganzen Gemeinde aus. In vielen Fällen zeigen engagierte Haupt- und Nebenamtliche, dass sie den Fragen und Problemen vieler Menschen fern stehen.

Knobloch baut darauf das *Gemeindemodell mit monolinearem missionarischem Sendungsbewusstsein* auf. Die Aktiven setzen hier zwar Wellen in Bewegung und hoffen, dass davon möglichst viele Leute erfasst werden. Mit zurückwirkenden Impulsen und Reaktionen von denen, die sich vom Angebot angesprochen fühlen, rechnen sie jedoch nicht und können damit dem eigenen missionarischen Anspruch oftmals nicht gerecht werden.

Das zweite darauf basierende Gemeindemodell ist die *Pastoral der konzentrischen Kreise*. Die Aktivität geht hier wieder vom Kern der Gemeinde aus; ein Dialog mit denjenigen, die angesprochen werden, ist hier grundsätzlich möglich.

Gemeindetypus III wird mit *Gemeinde als Gemeinwesen* bezeichnet. Aktiv ist hier nicht nur ein kleiner Kreis engagierter Christen, sondern die gesamte Basis. Das bedeutet, dass sich alle, die formal zur Gemeinde gehören, aus der Kraft des Evangeliums auch gemeinsam für gerechtere Lebensbedingungen einsetzen. Angelehnt ist dieses Gemeindemodell an die Basisgemeinden in Lateinamerika. In Mitteleuropa sind derartige Gemeindekonzepte laut Knobloch nur in Ansätzen in einzelnen Personalgemeinden, beispielsweise in Studentengemeinden gegeben. Diesbezüglich wird mehrfach von der Gemeinde in der Machstraße in Wien²²⁷ berichtet.

Da eine karitative Tätigkeit der Pfarrgemeinde auch immer die Offenheit nach außen voraussetzt, wäre als Grundlage für eine funktionierende Diakonie das kombinierte Modell *Pastoral der konzentrischen Kreise* oder das Modell *Gemeinde als Gemeinwesen* notwendig.

²²⁶ Vgl. SC 10.

²²⁷ Vgl. Weiß, Paul, *Gemeindekirche – Zukunft der Volkskirche. Der Lernweg einer Pfarrgemeinde*, Wien 1976.

Allgemein lässt sich sagen, dass eine Gemeinde ihre wahrhafte Identität und ihren spezifischen Auftrag in der Welt vor allem in der Orientierung an Person und Leben Jesu gewinnt und eben nicht ausschließlich an den Empfehlungen eines Wirtschaftsunternehmens. Denn Gemeinden leben, wie auch jeder einzelne Christ, eben nicht für sich, sondern auf das schon angebrochene, aber in seiner Fülle noch ausstehende Reich Gottes hin. Und ihre Offenheit zielt darauf ab, ein „Zeichen und Werkzeug“ der Absichten eines großen Gottes zu sein und den menschlichen Versuchungen nach Bequemlichkeit und Ghettoisierung zu widerstehen. Eine solche Gemeinde wird von selbst diakonische Projekte unterstützen und initiieren, denn sie weiß darum, was Bonhoeffer im Angesicht des Todes als berühmte Formel niederschrieb: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.“²²⁸

²²⁸ Bonhoeffer, Dietrich, *Widerstand und Ergebung*, München 31982, 415.

5 Fazenda da Esperança – Christliche Jugendsozialarbeit mit Drogenabhängigen

Für mich ist die Fazenda da Esperança ein „Wallfahrtsort der Neuevangelisation“,
weil hier die ewig Suchenden aufgenommen werden,
die sich, obwohl auf falschen Wegen, sosehr nach Liebe, Frieden, nach Glück sehnen.
Menschen, die in ihren Familien nie wahre Liebe erfahren haben,
die auch in unseren Kirchen oft nicht verstanden werden
und von der Gesellschaft abgelehnt wurden,
finden hier den Weg, die Wahrheit, das Leben.

Dino Marchio, Bischof von Pesqueira/Brasilien²²⁹

Im folgenden Kapitel wird nun zunächst das Konzept der Einrichtung „Fazenda da Esperança“²³⁰ genauer vorgestellt, da sie für sich und für eine mögliche christliche Gemeinde als ein konkretes Modell fungiert, welches die hier formulierten Gedanken über die Herausforderung einer Pastoral mit Menschen in Abhängigkeiten in einen konkreten Wirklichkeitsbezug zu stellen vermag.

5.1 Kurzdarstellung der Einrichtung

Die Fazenda da Esperança in Markee bei Brandenburg ist eine im Aufbau befindliche christliche Einrichtung der Jugendhilfe, die von einer 1983 in Brasilien gegründeten neuen geistlichen Gemeinschaft, der „Familie der Hoffnung“, getragen wird. Es handelt sich hierbei um ein Modellprojekt²³¹ sowohl für Jugendliche und junge Erwachsene mit Suchtproblematik jeglicher Art (Drogen, Alkohol, Medikamente, Essstörungen, Spielsucht, Beziehungsstörungen) als auch für straffällige Jugendliche und junge Erwachsene, deren Strafe zurückgestellt wurde. Jugendliche und junge Erwachsene, die

²²⁹ Klasvogt, Peter/Stapel, Hans, *Durchkreuzt und verwandelt. Fazenda da Esperança - Wo Hoffnung einen Namen hat...*, Paderborn ²1996, 45. [Zeilenwechsel und Hervorhebungen durch den Verfasser].

²³⁰ „Fazenda da Esperança“, übersetzt aus dem Brasilianischen: „Hof der Hoffnung“.

²³¹ Die Einrichtung ist seit 16.10.1998 als Modellprojekt vom Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend anerkannt. Bestandteil der Pilotprojektphase war die Wissenschaftliche Begleitung durch von Prof. Dr. Josef Freise von der Katholischen Fachhochschule Nordrhein-Westfalen, Abt.

aus ihrem früheren Lebensumfeld herausgefallen sind, als Aussteiger auf der Straße leben, als Folge des Drogenkonsums oder ihrer Abhängigkeit gefährdet sind in Kriminalität, Prostitution, Verwahrlosung etc. abzugleiten, leben und arbeiten hier ein Jahr in einer Glaubens- und Lebensgemeinschaft und entdecken dabei für sich eine Alternative zu ihrem bisherigen Leben.²³²

5.2 Rechtliche und finanzielle Grundlagen der Einrichtung

Die Zuordnung der Fazenda in das Netzwerk der deutschen Suchthilfe ist nicht einfach. Bezeichnend für die Einrichtung ist ihr Selbstverständnis, wonach sie sich in erster Linie als christliche Lebensgemeinschaft und hierauf aufbauend als Jugendhilfeeinrichtung versteht. Der aktuelle Stand der rechtlichen Grundlagen besteht darin, dass nach § 45 SGB VIII fünf Plätze für Minderjährige angeboten werden und sich straffällige Jugendliche wie junge Erwachsene, deren Strafe nach §§ 35, 36 BtmG zurückgestellt wurde, wie alle anderen jungen Leute um einen Platz zur „Rekuperation“²³³ bewerben können. Die finanzielle Grundlage der Einrichtung bildet fast ausschließlich „die göttliche Vorsehung“, also v.a. Spenden und der Verkauf eigener Produkte, wie die der eigenen Metzgerei Fazenda GmbH.²³⁴

5.3 Rekuperanten

Auf den Fazendas wird der Hilfesuchende in seiner Zeit der Neuorientierung als Rekuperant bezeichnet.

Bei der Rekuperation geht es im Gegensatz zur Rehabilitation nicht nur um die Wiederherstellung des Zustandes vor der Abhängigkeit, sondern um eine Wiedergewinnung der Fähigkeiten und Gaben, die Gott in einer Person grundgelegt hat.

Köln, die im Sommer 2002 abgeschlossen wurde. Vgl. Unveröffentlichte Konzeption der Fazenda da Esperança vom 30. Mai 2005, 1-5.

²³² Vgl. ebd., 2.

²³³ „Rekuperation“, vom lat. „recuperare“ = „wiedererlangen“, „gewinnen“, „aus der Gefangenschaft befreien“.

²³⁴ Vgl. Konzeption, 2005, 3f.

Auf dem Weg der Wiedererlangung der eigenen seelischen und körperlichen Kräfte dienen folgende vier Ziele als Koordinaten:

1. Die (Wieder-) Entdeckung eines Sinns für das eigene Leben
2. Abstinenz
3. Arbeitsfähigkeit
4. Beziehungs- und Gemeinschaftsfähigkeit²³⁵

Dieser ressourcenorientierte Ansatz entspricht der lösungsorientierten Sichtweise Insoo-Kim Bergs, die anstatt des Hilfeansatzes „Helfen als Problem-Lösen“ den Ansatz des „Helfen als Lösungs-Finden“ unterstreicht.²³⁶ Sowohl in deren Ansatz als auch im Leben auf der Fazenda liegt der Fokus darauf, gemeinsam mit dem Rekonvaleszenten die persönlichen Ressourcen neu zu entdecken und daran anzusetzen. Im Juli 2005 lebten 36 junge Leute im Alter von 16 bis 42 Jahre in zwei Wohngruppen auf der Fazenda Gut NeuhoF²³⁷.

5.4 Mitarbeiter

Die Leitung der Einrichtung hat ein Dipl. Theologe und Priester inne. Als pädagogisches Personal sind eine Sozialarbeiterin (Dipl. FH) und eine Erzieherin, als Verwaltungsleiter ein Dipl. Betriebswirt und als arbeitstherapeutisches Personal ein Maurermeister, ein Fleischermeister und eine Meisterin der Hauswirtschaft eingesetzt.

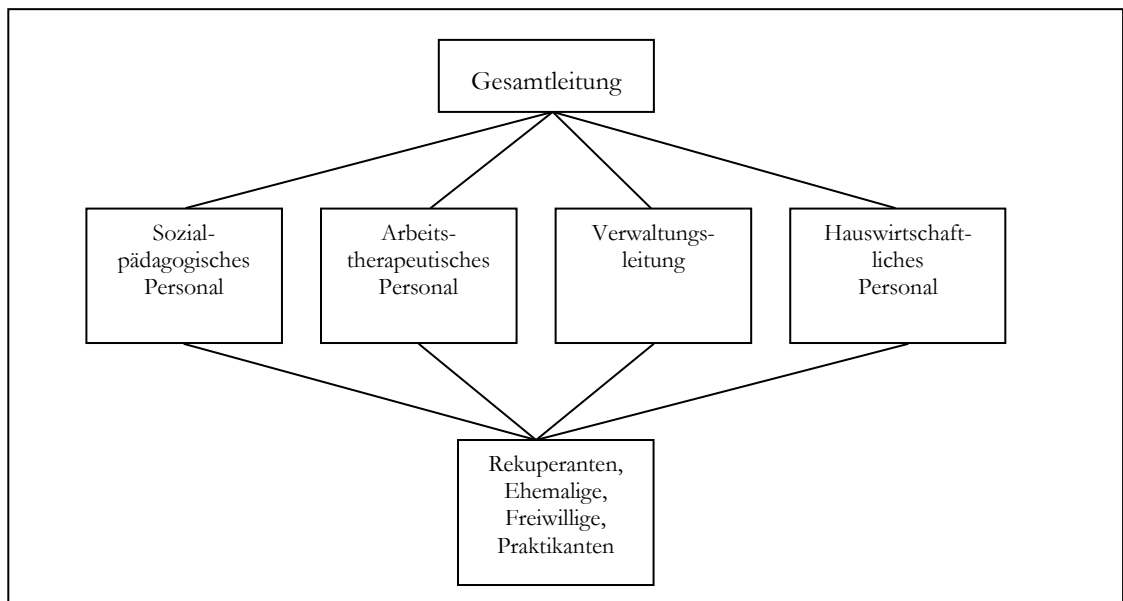
Neben den Mitgliedern der Glaubensgemeinschaft „Familie der Hoffnung“ wird das Fachpersonal durch die Berufe der mitlebenden Praktikanten, Freiwilligen und Ehemaligen ergänzt und erweitert.²³⁸

²³⁵ Vgl. Zielfindung für ein Handlungsmodell: Rekonvaleszenz drogenabhängiger Jugendlicher in einem einjährigen Programm der christlichen Gemeinschaft „Fazenda Gut NeuhoF“.

²³⁶ Vgl. Berg, Insoo Kim, Familien – Zusammenhalt(en). Ein kurztherapeutischen und lösungsorientiertes Arbeitsbuch, Dortmund 1999.

²³⁷ Die Rekonvaleszenzzahlen beziehen sich auf den Zeitraum meines 20-wöchigen Praktika von März bis Juli 2005.

²³⁸ Die Angaben zum Mitarbeiterteam beziehen sich auf den Zeitraum meines 20-wöchigen Praktika von März bis Juli 2005.



Organigramm der Einrichtung

Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter sehen sich selbst nicht in erster Linie als Angestellte einer sozialen Einrichtung, sondern als Berufene in einen Dienst am Menschen am Rande der Gesellschaft, wobei die Begegnung mit den drogenabhängigen Menschen als eine Möglichkeit verstanden wird, selbst im eigenen Menschsein zu wachsen.²³⁹

5.5 Die Säulen des Konzeptes der Fazenda da Esperança

Viele der Rekuperanten auf der Fazenda haben über Jahre hinweg sich selbst und ihren Körper nur unter Drogeneinfluss wahrgenommen. Um den Jugendlichen die Erfahrung eines anderen und vielleicht sogar neuen In-der-Welt-Seins zu ermöglichen, baut das Konzept der Fazenda im Wesentlichen auf drei Grundelementen auf: der täglichen

²³⁹ Vgl. Freise, Josef/Kurth, Dorothee, Die Fazenda Gut Neuhof. Christliche Jugendsozialarbeit mit Drogenabhängigen, in: Diakonie. Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche, November 2003. 430-437, 431.

Arbeit, dem Leben in Gemeinschaft und einem Zugang zur Spiritualität.²⁴⁰

5.5.1 Arbeit

Der Aspekt der *Arbeit* beinhaltet, dass alle Bewohner der Fazenda einer bestimmten Tätigkeit nachgehen, die darauf ausgerichtet ist, dass der Hof überwiegend finanziell unabhängig ist. Während der gemeinsamen Arbeit kann für den Einzelnen ein konkreter und sichtbarer Fortschritt und Erfolg sichtbar werden. In Markee beispielsweise besteht nach wie vor die derzeitige Hauptarbeit darin, den ehemaligen Gutshof auf- und auszubauen. In den letzten Jahren sind dabei eine Metzgerei, eine Kapelle mit angrenzender Backstube und ein neues Verwaltungsgebäude entstanden.

Im biblisch-christlichen Verständnis ist Arbeit mehr als ein ökonomischer Zweck. Sie ist ein allgemeiner Auftrag Gottes an den Menschen, seine Schöpfungsarbeit fortzusetzen²⁴¹ und ist Kennzeichen der Würde des Menschen. Im Lichte christlicher Ethik ist die Arbeit eng mit der menschlichen Natur verbunden. So dient sie zur Erfüllung dem existentiellen Zweck des Menschen zu seiner Selbstentfaltung im Tätigwerden der körperlichen und geistlichen Kräfte. Da also Arbeit aus dem Menschsein erwächst, ist sie nie bloßes Mittel, sondern immer auch menschlicher Wert und Ausdruck von Kultur und Weltgestaltung durch den Menschen.²⁴² Daher ist die Arbeit auch ein wesentlicher Bestandteil der „Therapie“²⁴³. Gemeint ist damit sowohl der Selbsthilfegedanke, als auch das Vorbereiten auf das zukünftige Leben nach der „Therapie“ und Wieder- bzw. Neuherstellen eines Bezuges zur gesellschaftlichen Realität. Des Weiteren kann es dem Rekonvaleszenten auch helfen, seine Fixierung auf den vorhandenen Suchtdruck auf konkrete Arbeitsschritte zu verlagern. Darüber hinaus bietet die Arbeit den Rekonvaleszenten, die zu Beginn ihres

²⁴⁰ Vgl. ebd., 432.

²⁴¹ Vgl. Gen 2,15. In: Die Bibel.

²⁴² Vgl. Weiler, Rudolf, Arbeit, in: Rotter, Hans/Virt, Günter (Hg.) Neues Lexikon christlicher Moral, Innsbruck/Wien 1990, 43-48.

²⁴³ Wenn in dieser Arbeit von „Therapie“ und „therapeutischer Wirkung“ die Rede ist, liegt damit nicht nur ein wissenschaftliches Verständnis von Therapie zugrunde, das die Wissenschaftsbereiche der Medizin und Psychologie umfaßt und die Aufhebung oder Linderung von Störungen und Leidzuständen zum Ziele hat (vgl. Barkey, Peter, Therapie, in: Deutscher Verein für öffentliche und private Fürsorge (Hg.), Fachlexikon der Sozialen Arbeit, Frankfurt 2002.), sondern es ist vielmehr auch an die ursprüngliche Bedeutung des Wortes *θεραπευειν* gedacht, welche „dienen“ ist. Also auch Menschen dienen, sie heilen und pflegen, wobei heilen als Wiederherstellen einer verlorenen Ordnung verstanden wird (Vgl. Roth, Gottfried, Therapie, in: Rotter, Hans/Virt, Günter (Hg.), Neues Lexikon christlicher Moral, Innsbruck/Wien 2002, 766-780.).

Aufenthaltes in ihrem Denken und Handeln noch sehr von den Strukturen der Sucht gefangen sind, die Möglichkeit der Ablenkung, von den stark suchtgelenkten Gedanken und den eigenen oft noch ungelösten Problemen. Im Verlauf der Rekuperation übernimmt die Arbeit später die Funktion, den Rhythmus des geregelten alltäglichen Lebens wieder neu zu trainieren und auch auf Ausbildung und Schule vorzubereiten. Auch im Bezug auf das Rückgewinnen des Selbstbewusstseins eines Rekuperanten hat die Arbeit einen wesentlichen Einfluss. Denn mit dem Erfolgserlebnis über ein fertiges Möbelstück, ein frisch angelegtes Beet oder eine neu gestrichene Wand, baut sich ein verloren geglaubtes Selbstwertgefühl eines Menschen auf. Schließlich gehört es zum therapeutischen Konzept, dass die Arbeit in der Regel auch meistens Zusammenarbeit ist. So lernt der Einzelne Mitverantwortung zu übernehmen und den zerstörerischen Egoismus zu überwinden.²⁴⁴ Denn, so formuliert es der Katechismus der Katholischen Kirche treffend, bei der Arbeit übe und verwirkliche der Mensch einen Teil seiner natürlichen Fähigkeiten. Der Hauptwert der Arbeit komme vom Menschen selbst, der sie vollzieht und für den sie bestimmt ist. Die Arbeit ist für den Menschen da, und nicht der Mensch für die Arbeit. Jeder soll letztlich aus der Arbeit Mittel gewinnen können, um für sich und die Seinen zu sorgen und sich für die menschliche Gemeinschaft nützlich zu erweisen.²⁴⁵ Dies gilt in besonderer Weise auch für den einzelnen Rekuperanten, der seine Abhängigkeiten zu überwinden und neue Handlungsstrategien zu lernen beabsichtigt.

5.5.2 Gemeinschaft

Der Ansatz der Fazenda geht weiter davon aus, dass es für drogenabhängige Jugendliche unbedingt notwendig ist, *Gemeinschaft* zu erfahren und so einen Gegenpol zu der bisherigen Isolation zu schaffen, um voneinander und miteinander lernen zu können.²⁴⁶ Jean Vanier, der Gründer der „Arche“, in denen Menschen mit und ohne Behinderung miteinander leben, formuliert folgende Sätze im Hinblick auf das Gemeinschaftsleben:

²⁴⁴ Vgl. Klasvagt/Stapel, 1996, 10.

²⁴⁵ Vgl. Ecclesia Catholica, Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993, 612.

²⁴⁶ Vgl. Freise, Josef, Christliche Jugendsozialarbeit mit drogenabhängigen Jugendlichen. Abschlussbericht zur wissenschaftlichen Begleitung des Pilotprojektes „Fazenda Gut Neuhoﬀ“. Bezogen auf den Zeitraum vom 1. September 1998 bis zum 30. August 2002, 7.

„Denn die Sendung einer Gemeinschaft besteht vor allem darin, Quelle des Lebens für andere zu sein, das heißt, den anderen eine heue Hoffnung zu geben, einen neuen Sinn des Lebens [...] und eine innere Freiheit zu geben.“²⁴⁷

Auch Peter Schmid sieht in einer Gemeinschaft eine personenzentrierte Gruppe, die ein Lernort für Solidarität und Autonomie sein kann. Diese beiden Pole beschreiben das, was ein Mensch als Person in einer Gruppe sein kann und was er lernen kann.²⁴⁸

Jean Vanier bemerkte, wie beziehungsgestört und wie unreif im affektiven Bereich viele junge Menschen heute sind. Sie bräuchten eine Gemeinschaft, eine neue Familie um reifer zu werden, heil zu werden und zu innerer Sicherheit zu finden. Sie bräuchten ein Netz, das ihnen Sicherheit gibt, eine beziehungsmaßige Geborgenheit, aus der sie ungefährdet tiefe menschliche Beziehungen eingehen können.²⁴⁹ So eine angesprochene Gemeinschaft kann die Fazenda für den Rekuperanten sein. Das Leben auf der Fazenda wird oftmals als ein Leben in einer neuen Familie gesehen. Dies geschieht auf dem Hintergrund oft negativer Familienerfahrungen bis hin zu innerfamiliären Gewalt- und Missbrauchserfahrungen. Neu gewonnene Verlässlichkeit und Vertrautheit finden auch über das Fazendajahr hinaus ihren Ausdruck in einem Zertifikat, welches nach erfolgreich abgeschlossener Rekuperationszeit jedem Ehemaligen zu jeder Zeit Aufnahme in jede Fazendagemeinschaft auf der ganzen Welt gewährt. Im Alltag kann der Rekuperant im Wechsel von Arbeit, Gebet, Essen und Freizeitgestaltung eine neue Art von personaler Begegnung in Gemeinschaft erleben, denn: „Im Wechselspiel der personalen Beziehung, im Dialog gewinnt der Mensch sein Personsein, wird gerade dadurch ganz er selbst, dass er sich auf den anderen einlässt.“²⁵⁰

Die Bedeutung der Gemeinschaft spiegelt sich auch in den räumlichen Gegebenheiten, wie z.B. den Mehrbettzimmern, wieder. Ein wesentliches Element des Gemeinschaftslebens auf der Fazenda stellt der „Austausch“ dar, der zweimal pro Woche stattfindet. Dabei geht es einmal um die Erfahrungen der persönlicher Befindlichkeiten des Einzelnen und um die persönlichen Erfahrungen mit dem Wort, das täglich neu aus dem Evangelium ausgewählt wird und als Motto für den Tag versucht wird zu leben.

²⁴⁷ Vanier, Jean, Einfach Mensch sein, Freiburg 2001, 114.

²⁴⁸ Vgl. Schmid, Peter F., Im Anfang ist Gemeinschaft. Personenzentrierte Gruppenarbeit in Seelsorge und Praktischer Theologie, Stuttgart 1998, 147.

²⁴⁹ Vgl. Vanier, 2001, 87.

²⁵⁰ Schmid, 1998, 56.

5.5.3 Spiritualität

Die *Spiritualität* als tragender Pfeiler des Fazenda-Konzeptes will den Jugendlichen an eine transzendente Dimension heranführen, auf deren Basis es möglich ist, zu einer Sinndeutung des eigenen Lebens zu gelangen. Das geistige Leben äußert sich hier in sehr konkreten Formen. Jede Wohngemeinschaft hält nach dem Frühstück eine gemeinsame Meditation, den Rosenkranz oder das Christusgebet und liest zusammen das Tagesevangelium. Im Anschluss daran findet ein Austausch über die Bibelstelle statt und alle versuchen davon ein Tagesmotto abzuleiten, das einen jeden durch den Tag begleitet.

Die gemeinsame Dankfeier (Eucharistiefeier) an drei Tagen pro Woche, die im wahrsten Sinne des Wortes ein „Mahl der Sünder“ ist, gehört ebenfalls zum geistigen Leben wie die Teilnahme an vorher genannten gemeinsamen Austauschrunden, die jede Woche an zwei Abenden stattfinden. Kristallisationspunkte des Tages sind also der geistige Impuls am Morgen in der Hausgemeinschaft und die gemeinsame Eucharistiefeier am Abend, in der alles Erlebte und Gelebte eingesammelt und Gott hingehalten wird. In diesem Klima des Gebetes kommt oft so manches Bedrückende und Belastende hoch, was auch persönlich ausgesprochen – in Form von freien Fürbitten und Gebetsanliegen – und gebeichtet werden will: ein Abladen von Schuld, oft zentnerschwer und über Jahre mitgeschleppt. Bekennen der Schuld und Feier der Eucharistie, „Danksagung“, gehören zusammen; das wissen die Menschen hier in einem sehr elementaren Sinn.²⁵¹

Die besonderen Akzente der christlichen Spiritualität der Fazenda sind die Spiritualität des Heiligen Franz von Assisi, die P. Hans Stapel als Franziskanerpriester und Mitgründer der Fazendas ebenso verinnerlicht hat wie das Charisma der Fokular-Bewegung, der er seit vielen Jahren ebenfalls tief verbunden ist. Beiden spirituellen Wurzeln ist das Leben nach dem Evangelium gemeinsam.

Der Rekuperationsprozess auf der Fazenda zeichnet sich durch Radikalität aus, er will an die Wurzeln der Identitätsbildung gehen²⁵² durch den Aufbau einer neuen, in jeden einzelnen bereits angelegten, aber bisher nicht zur Entfaltung gekommenen

²⁵¹ Vgl. ebd., 18.

²⁵² Grundlage hierfür ist die Identitätstheorie des amerikanischen Soziologen und Kriminologen Lonnie Athens, der die Entwicklung von Menschen in radikalen Lebensumbrüchen untersucht hat. Vgl. Athens, Lonnie, *The Self as Soliloqui*, in: *Sociological Quarterly* 35 (1994/3), 521-532; sowie: Ebd., *Dramatic Self-Change*, in: *Sociological Quarterly* 36 (1995/3), 572 –586.

Persönlichkeit. Zum Aufbau einer neuen sinngeprägten Identität haben die Rekonvaleszenten die ersten drei Monate lediglich Briefkontakt, um sich über mögliche krankmachende Strukturen bewusst zu werden und sich von ihnen zu lösen. Der Verzicht auf Zigaretten, Geld, Alkohol, Drogen, Fernsehen und sexueller Beziehungen soll ebenfalls helfen, auf andere Menschen in einer neuen Freiheit zuzugehen und deren Freundlichkeit als ehrlich und manipulationsfrei erleben zu können.²⁵³ Hans Stapel, der Fazenda-Mitbegründer sagt hierzu:

„Hier will dich keiner ändern. [...] Du darfst dich ändern. Hier bist du kein Instrument. Hier verdient keiner Geld an dir. Hier darfst du der verlorene Sohn sein. Du darfst alles falsch machen. Du hast die Freiheit wegzugehen, aber du darfst dich auch auf einen neuen Weg machen.“²⁵⁴

5.6 Perspektiven, Möglichkeiten und Grenzen bezüglich Vernetzung und Zusammenarbeit mit einer diakonischen Gemeinde

An dieser Stelle sollen die Ergebnisse des Abschlussberichtes zur wissenschaftlichen Begleitung des Pilotprojektes „Fazenda Gut Neuhoﬀ“²⁵⁵ zusammengefasst werden und mit persönlichen Erfahrungen und Beobachtungen ergänzt werden:

Der Heilungsansatz der Fazenda, welcher ein anspruchsvolles Konzept darstellt, ist als *ein* möglicher Weg der Jugendsozialarbeit mit drogenabhängigen Jugendlichen anzuerkennen. Bei Jugendlichen, die das Rekonvaleszenzjahr erfolgreich durchlaufen, bestehen gute Erfolgsaussichten darauf, geheilt zu werden und danach drogenfrei ihr Leben weitergestalten zu können.

Die Fazenda ist jedoch nicht nur ein lebenswerter und hilfreicher Ort der Heilung für junge drogenabhängige Menschen. Er ist zugleich ein Ort der Lebensorientierung für junge Freiwillige, die als Praktikanten oder Helfer eine Zeit lang mitleben wollen.

Es hat sich herausgestellt, dass die Fazenda da Esperança ein besonders geeigneter Ort für drogenabhängige Menschen ist, die noch ein hohes Entwicklungs- und

²⁵³ Vgl. Freise/Kurth, 2003, 433f.

²⁵⁴ Freise, 2002, 10.

²⁵⁵ Vgl. Freise, 2002.

Veränderungspotential in sich haben und für eine auf der Fazenda thematisierte religiöse Sinndeutung ihres Lebens offen sind.

Die große Stärke des Fazenda-Ansatzes der Rekuperation liegt in ihrer Ressourcenorientierung. Rekuperanten werden nicht als Klienten in einem Behandlungssystem verortet, sondern sind selbst aktive Akteure im Prozess der Wiedererlangung ihrer eigenen körperlichen, seelischen und geistigen Kräfte. Der Umgang mit den drogenabhängigen Menschen ist zudem von einem hohen Maß an Respekt, Zuwendung und Zuneigung geprägt, eingebettet in eine spirituell geprägte Kultur des Umgangs miteinander.

Die Fazenda auf Gut Neuhof prägt und verändert nicht nur die Rekuperanten, sondern auch die Freiwilligen, die Angehörigen und die Kirchengemeinden, die im Kontakt mit der Fazenda stehen und sich in unterschiedlichen Formen auf und für die Fazenda engagieren.

Die Fazenda muss jedoch nach wie vor ihren Platz in der deutschen Landschaft der Jugendhilfeeinrichtungen noch finden, da ihre komplexe Identität nicht in die Schemata deutscher Förderungsstrukturen und -richtlinien zu passen scheint. Ein Grundsatz der Fazenda, dass die Rekuperanten selbst für ihr Auskommen arbeiten und Geld einbringen sollen, um zu erfahren, dass sie aus eigener Kraft ihr Leben meistern können, ist mit dem Prinzip der Annahme von Tagessätzen bisher noch unvereinbar.

Die Fazenda auf Gut Neuhof muss weiter nach einem ihr entsprechenden Weg der Vernetzung mit unterschiedlichen Organisationen suchen. Schon jetzt kooperiert sie mit einzelnen kommunalen Einrichtungen im Landkreis Havelland. Verstärkt werden müssen die Vernetzungen nicht nur innerhalb der katholischen Kirche, sondern insbesondere zu diakonisch ausgerichteten Pfarrgemeinden sowie zu Jugendkirchen, Einrichtungen kirchlicher Jugendsozialarbeit, also zu Jugendgemeinschaftswerken in kirchlicher Trägerschaft, den Einrichtungen der Heimerziehung, Trägern der offenen Tür, Caritas-Beratungsstellen, und Schulen, z.B. als möglicher Projektpartner im Hinblick auf konkrete Sucht- aber auch Gewaltprävention in der Schule.

6 Möglichkeiten einer Pastoral diakonischer Gemeinden mit Menschen in Abhängigkeiten

Vielleicht müsste man den Mut haben,
soweit zu gehen, bis man merkt:
Es gibt keine Grenzen als die,
die man sich selbst setzt.

Manès Sperber²⁵⁶

Menschen, die mit einer Sucht leben, sind in ihrem Leben häufig schon weite Wege gegangen, oft getrieben von Fragen nach intensivem und gelingendem Leben, ständig auf der Suche nach tiefem Halt und Trost. Sie stoßen an ihre eigenen Grenzen und an die Grenzen ihres persönlichen Umfeldes, an die Grenzen der Gesellschaft, in der sie leben und auch an Grenzen von Kirche.

Menschen, die auf der Fazenda da Esperança leben und ihre Rekuperationszeit beendet haben, machen zum Teil das erste Mal in ihrem Leben Erfahrungen von zweckfreier Gemeinschaft, von unerwarteter Geborgenheit, von geschenkter Empathie und geschwisterlicher Liebe.

Aufbauend auf dem Teil I, der sich mit dem Phänomen Sucht als Zeichen der Zeit befasste, dem Teil II, der das prophetische Kirchenverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils vom universalen Heilssakrament ausarbeitete und dem Teil III, der sich bisher mit einer pastoralen Bestandsaufnahme und einer Einführung in das Leben und Rekuperationskonzept der Einrichtung Fazenda da Esperança beschäftigte, sollen nun im letzten nun folgenden Kapitel Optionen einer Pastoral mit Menschen in Abhängigkeiten aufgezeigt werden.

²⁵⁶ Sperber, Manès, *Wie eine Träne im Ozean*, München ⁹1993, 100. [Zeilenwechsel und Hervorhebungen durch den Verfasser].

6.1 Überwindung von pastoralen Missständen

Im Alltag ist es oft so, dass Menschen in Abhängigkeiten, vor allem die offensichtlich suchtkranken Menschen, gemieden werden, dass eine rein moralische oder moralisierende Sichtweise der Sucht nicht weiter überdacht wird oder dass das Phänomen, vielleicht auch aus persönlicher Betroffenheit innerhalb der Familie oder im Bekanntenkreis, grundsätzlich verharmlost wird. Entgegen der allzu menschlichen Praxis, müssen diese Haltungen und Verhaltensweisen von allen in der Pastoral direkt und auch indirekt Beteiligten wie Betroffenen zumindest reflektiert, wenn nicht gar revidiert werden.

Im Hinblick auf das Vermeiden schafft sicher die differenzierte Auseinandersetzung mit dem Thema Sucht an sich eine erste tiefe Sicherheit im Umgang mit der menschlichen Tragödie Sucht. Diese Auseinandersetzung beinhaltet eine professionelle Bestimmung dessen, was Suchtkrankenpastoral zu leisten imstande ist und was eben nicht, ebenso sorgt sie für ein Wissen um die differenzierten Hilfeangebote der unterschiedlichen Disziplinen, die in der Suchtkrankenhilfe beteiligt sind,

Gegen das Moralisieren der Suchtkrankheit hilft vor allem die Begegnung mit dem konkreten abhängigen Menschen und dessen ganz individuelle Lebens- und Leidensgeschichte, sowie eben auch die Einsicht in die Krankheitswertigkeit der Sucht. In der Bundesrepublik Deutschland gilt zumindest Alkoholismus nach einem Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 18. Juni 1968 als Krankheit. Dieses Urteil führte zur Übernahme der Behandlungskosten für Betroffene in den allermeisten Fällen – wenn auch nach wie vor ein abhängigkeitskranker Mensch wohl in den meisten Fällen anders betrachtet und beurteilt wird als ein somatisch Erkrankter.²⁵⁷

Wider dem Verharmlosen von Sucht soll nun noch einmal kurz der Terminus Sehnsucht aufgegriffen werden. Während das lateinische *desiderium* immer auch ein Wünschen beinhaltet, impliziert das französische *desir* bereits die Begierde, also Lust und Trieb, und die Bedeutung geht dabei über das Gemüt hinaus. Das Englische hingegen unterscheidet zwischen *longing* als dem Verlangen nach etwas Bestimmtem und *yearning* als dem Schmachten. Im Deutschen Sprachgebrauch taucht das Wort Sehnsucht erstmals im Umfeld der mittelhochdeutschen Minneliteratur als *senesubt*, als Liebeskrankheit auf.

²⁵⁷ Vgl. Bell-D' Avis, 2004, 155f.

Besonderes kultiviert wurde das Wort in der Zeit der Romantik im Sinne eines Weltschmerzgefühls.²⁵⁸ Als „Sehnsucht nach dem ganz anderen“ beinhaltet Sehnsucht für Max Horkheimer schließlich die Hoffnung auf eine Gerechtigkeit, dass am Ende „der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren möge“²⁵⁹.

In Abgrenzung zu Matthias Vogt²⁶⁰, welcher in seinen Untersuchungen zum Zusammenhang von Sucht und Sehnsucht ein leidenschaftliches Plädoyer für die Sehnsucht versucht, muss allerdings auf die Gefahr der Verklärung der Sehnsucht und der damit einhergehenden Verharmlosung der Sucht hingewiesen werden. Alles Lebendige, alle menschlichen Erfahrungen bleiben im spannungsgeladenen „Schon und Noch nicht“ in dieser Welt beheimatet. Dies aushalten zu lernen und überhaupt die eigenen tiefen Sehnsüchte wahrnehmen und sie kommunizieren zu lernen, ist dabei sicher die bestmögliche Methode gegen das unvernünftige Verharmlosen der Sucht.

6.2 Handlungsoptionen für die Pastoral mit Menschen in Abhängigkeiten

Das folgenden Unterkapitel orientiert sich an biblischen Überlieferung. Denn, so formuliert es Norbert Mette, nur mit ihr vermag christliches Handeln seine wahre Identität zu gewinnen. Dabei geht es um eine Befähigung zu einem authentischen christlichen Handeln sowie in der Sensibilität für eine Praxis, welche die Vermittlung der Inhalte des Glaubens an den Vollzug elementarer Weisen kommunikativen und solidarischen Handelns bindet und dabei auf die ständig sich wandelnden Bedingungen sowohl in individueller als auch in sozialer und struktureller Hinsicht eigenständig und schöpferisch einzugehen versteht.²⁶¹

²⁵⁸ Vgl. Bell-D´Avis, 2004, 156.

²⁵⁹ Horkheimer, Max, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt 1975, 62.

²⁶⁰ Vgl. Vogt, Matthias, Sehnsucht. Ein engagiertes Plädoyer für Sehnsuchtspielräume, in: Schweizerische Fachstelle für Alkohol- und andere Drogen (Hg.), Lausanne 1993.

²⁶¹ Vgl. Mette, Norbert, Art. Praktische Theologie, in: Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, München 1986, 552-560, hier: 559.

Die Erzählung Lk 15,11-32, die dafür ausgewählt wurde, gilt dabei nicht nur als das „Evangelium im Evangelium“²⁶² oder als das „wohl schönste Gleichnis Jesu“²⁶³, es ist auch ein Schlüsseltext in der Liturgie der Fazenda da Esperança und erzählt eben vor allem auch eine tiefe Geschichte von zwei für die Suchterfahrung zentralen Erfahrungen, nämlich von Kapitulation und Umkehr.²⁶⁴

Auf eine sprachliche und semantisch-narrative Analyse des Textes wie auf die Funktion und Rollen der Figuren des Textes kann an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden.²⁶⁵ Zusammenfassend läßt sich sagen, dass Jesus hier als Erzähler auftritt und den Zuhörern damals wie heute unterschiedliche Möglichkeiten der Identifikation und der Adaption der wundervollen Erzählung auf ihre eigene Lebenssituation eröffnet.²⁶⁶ Mit diesem Gleichnis, stellt Jesus Christus uns sein Programm und das seines Vaters innerhalb eben dieser Verse vor.

Weil pastorale Arbeit nach Ottmar Fuchs derselben Struktur bedarf, die kein geringerer als Gott selbst uns gegenüber aufweist²⁶⁷, ist es für alle Menschen guten Willens wichtig, auf diesen Gott zu schauen, wie er dem einzelnen Menschen zugewandt ist, um sich dieser Zuwendung Gottes gleichsam anzuschließen²⁶⁸. Damit solche Nachahmung Gottes jedoch nicht eine erdrückende Überforderung darstellt, dürfen alle darauf vertrauen, dass Gott selbst unserem Handeln und Denken immer schon mit seiner Gnade

²⁶² Poensgen, Herbert, Die Befreiung einer verlorenen Beziehung. Eine biblisch-homiletische Untersuchung zu Lk 15,11-32 unter besonderer Berücksichtigung familientherapeutischer Erkenntnisse, Frankfurt 1988, 166.

²⁶³ Brantschen, Johannes B., Gott ist größer als unser Herz, Freiburg 1993, 43.

²⁶⁴ Zusätzlich sei auf das Meditationsbuch Henri J. Nouwens verwiesen, dass der Verfasser ebenfalls mit großem persönlichen Gewinn intensiv studiert hat. Vgl. Nouwen, Henri Jozef Machiel, Nimm sein Bild in dein Herz. Geistliche Deutung eines Gemäldes von Rembrandt, Freiburg 1991.

²⁶⁵ Sehr ausführlich wird dies in Dissertation von Simone Bell-D´Avis, Hilft Gott gegen die Sucht? Die Idee Gottes als Widerstand, das Wort Gottes als Gewissheit und die Rede Gottes als Macht: Zur Relevanz fundamentaltheologischer Ansätze für eine theologische Fundierung der Suchtpastoral, Münster 2004, behandelt.

²⁶⁶ Vgl. ebd., 2004, 171.

²⁶⁷ Vgl. Fuchs, Ottmar, Gott hat einen Zug ins Detail. Inkulturation des Evangeliums hierzulande, in: Fuchs, Ottmar u.a. (Hg.), Das Neue wächst. Radikale Veränderungen in der Kirche, Kempten 1995, 55-95, hier: 76.

²⁶⁸ Vgl. Schaupp, Klemens, Geistliche Begleitung psychisch kranker Menschen, in: Agnes Laufermann/Pompey, Heinrich (Hg.), Auf der Suche nach Leben begegnet dir Gott, Mainz 2003, 87-97, hier: 93.

zuvorgekommen ist.²⁶⁹ So seien nun im Folgenden vier Verben im Blick auf die Pastoral mit Menschen in Abhängigkeiten benannt.²⁷⁰

6.2.1 „aushalten“ und „Machtlosigkeit eingestehen“ – Seelsorge als Abkehr von Allmachtsphantasien und Helfersyndrom

Im Rahmen der Erzählung von der Heimkehr des verlorenen Sohnes wird in keinem Wort, davon berichtet, dass der Vater etwas unternommen hätte, um dem Sohn während seiner leidvollen Abwesenheit zurückzuholen oder ihm zu helfen. Dieses Nichts-Tun provoziert. Welche Qualität kann ein solches Nichts-Tun haben? Ist nicht oftmals ein übergroßer Eifer an Hilfsaktionen der unterschiedlichsten Art, nichts anderes, als ein verzweifelter Versuch, dem Gefühl der eigenen Machtlosigkeit zu entkommen? Jörg Eichert schreibt diesbezüglich von einer totalen Mobilmachung, die sich ankündigende Niederlage zu verhindern. Er unterscheidet dabei die Begriffe Ohnmacht und Machtlosigkeit, indem er meint, dass in diesem Streben der Mobilmachung nichts anders vorherrscht, als Wut, Schmerz und Angst gegenüber der eigenen Ohnmacht. In der Ohnmacht verrate sich dabei ein Möchtegern-Allmächtiger, der es eigentlich noch kann, nur leider behindert ist und lediglich dieser Behinderung gegenüber Wut, Schmerz und Angst empfindet. Ihm fehle es am so not-wendigen Zugeben und Aushalten der eigenen Machtlosigkeit.²⁷¹

Ebenso wie nun der Sohn in der Fremde angesichts seines Leides und seiner Not kapituliert, bleibt auch dem Vater beim Auszug seines Sohnes nichts anderes, als seine eigene Machtlosigkeit gegenüber der Entscheidung des Sohnes einzugestehen.

6.2.2 „annehmen“ – Pastoral mit Menschen in Abhängigkeiten als Unterstützung in die Krankheitseinsicht

Wie im vorangegangenen Unterkapitel bereits erwähnt geht es in der Pastoral besonders mit Menschen in Abhängigkeiten weder darum zu moralisieren noch zu verharmlosen oder die Sucht als Krankheit grundsätzlich auszuklammern. Vielmehr geht es darum, auf

²⁶⁹ Vgl. Zulehner, Paul M. im Gespräch mit Karl Rahner, Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor. Zur Theologie der Seelsorge heute, Ostfildern 2002.

²⁷⁰ Vgl. Bell-D´Avis, 2006, 89-93.

²⁷¹ Vgl. Eichert, 1983, 141.

die Lebensgeschichte des Betroffenen mit den Augen Gottes zu blicken. Annehmen bedeutet dabei angesichts der Gefahr der Co-Abhängigkeit besonders in der Arbeit mit suchtkranken Menschen die Spannung von unbedingter Liebe und Unverfügbarkeit dieser Liebe aushalten zu lernen, denn dem Betroffenen alles sein zu wollen, wollte bereits das Suchtmittel selbst mit allen existenzbedrohenden Nebenwirkungen. Auch der Vater des verlorenen Sohnes ist für eine co-abhängige Rollenverteilung in keinsten Weise instrumentalisiert.

6.2.3 „unterscheiden“ – Orientierungshilfe für Betroffene wie für Gemeindemitglieder

Dass die Unterscheidungsgabe zu den wichtigsten Aufgaben aber auch Charismen für alle in der Pastoral Beteiligten zählt, dürfte allgemein nicht bestritten werden. An dieser Stelle seien lediglich die drei wichtigsten Unterscheidungen für die Suchtkrankenpastoral kurz genannt:

Erstens: Ist die seelsorgliche Begleitung durch die Gemeinde wirklich nützlich, oder ist sie selbst längst zum bloßen Suchtmittelersatz abgeglitten, und erwächst aus ihr eben nicht ein größeres Maß an Freiheit?

Zweitens: Wird zwischen Bote und Botschaft unterschieden? Wir als Menschen dürfen Menschen sein und das Seine getrost überlassen.

Drittens: Es ist stets zwischen Heil und Heilung zu unterscheiden. Dabei muss sich eine Gemeinde, die einen Betroffenen „bessern“ bzw. „heilen“ will, kritisch auf ihre Allmachtsphantasien anfragen lassen.

6.2.4 „befreien“ - Seelsorge als Anwaltschaft

Vor allem Thomas Pröpper hat in seiner Theologie der Freiheit²⁷² die fundamentale Bedeutung der Freiheit auch für die Suchtkrankenpastoral herausgearbeitet. Seine beiden Teile des Kategorischen Imperatives einer Theologie der Freiheit lauten: „Begegne jeder möglichen Freiheit zuvorkommend“ und „Gib niemals einen Menschen auf und

²⁷² Vgl. Pröpper, Thomas, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, 1988 München.

verweigere ihm deine Anerkennung nicht, auch wenn er sie (noch) nicht erwidert oder nicht mehr erwidern kann²⁷³ fordern heraus, sich an der möglichen Freiheit des Gegenübers zu orientieren und trotz mancher Resignation und Hoffnungslosigkeit, Beschämung und Beschuldigung keinen Raum zu geben. Eine an diesem Kategorischen Imperativ orientierte Haltung kann zu einer Anwaltschaft für scheinbar hoffnungslose Fälle führen und so zum Hoffnungsschimmer für Menschen werden, die im Teufelskreislauf von Beschämung und Schuldgefühlen sich vielleicht auch selbst bereits abgeschrieben haben, wie der Verlorene Sohn in der Begegnung mit seinem Vater.

6.3 Pastoral mit Menschen in Abhängigkeiten als Lernort eschatologischer Pastoral

In der Antrittsvorlesung in der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen des Pastoraltheologen Ottmar Fuchs im Jahre 1999 werden von diesem erstmals „Neue Wege einer eschatologischen Pastoral“ vorgestellt. Diese Perspektive soll hier für die Pastoral mit Menschen in Abhängigkeiten fruchtbar gemacht werden:²⁷⁴

6.3.1 Der theologische Zusammenhang von Gegenwart und Vollendung

Ottmar Fuchs hat bereits herausgearbeitet, dass die Pastoral selbst stets eschatologisch zu qualifizieren ist und dass die Eschatologie nicht an das Ende der Geschichte angehängt werden kann²⁷⁵, sondern dass ein existentieller Zusammenhang zwischen der gegebenen Situation und der erwarteten Vollendung besteht. Beispielhaft verweist er dabei auf die sogenannte „Kleine Apokalypse“ in Mt 25, 35-45, die einzige Schriftstelle, in der sich Jesus Christus selbst über die das bevorstehende Gericht äußert. Hier werden das richterliche Handeln des kommenden Menschensohnes in Verbindung gebracht mit dem konkreten Handeln der Menschen, wenn es heißt: „ich war krank und ihr habt mich

²⁷³ Pröpper, 1988, 224.

²⁷⁴ Vgl. Fuchs, Ottmar, Neue Wege einer eschatologischen Pastoral. In Erinnerung an Helmut Merklein, den Freund und Kollegen, u.a. in: TQS, 179/1999, 260-288; Bell-D’Avis, Simone, „Versprechen Sie mir bitte, dass sie mich nicht vergessen...“ Wenn die Letzten Dinge ins Spiel kommen. Seelsorge mit Suchtkranken als Lernort eschatologischer Pastoral, in: Arbeitsstelle Pastoral für Menschen mit Behinderungen der DBK (Hg.), Behinderung und Pastoral, 3/2003, 12-13.

besucht“ (Mt 25,36), das gleichzeitig auch Sein Kriterium für Seine zukünftigen Begegnung mit den Menschen darstellen wird.

Simone Bell-D`Avis schildert in einem Artikel die Dringlichkeit genau dieser Verbindung zwischen Gegenwart und Zukunft. Sie erwähnt eine Gesprächssituation, in der ein Mann in den Monaten seines Klinikaufenthaltes nur von einem Menschen besucht wurde. Seine Schwester kam alle vierzehn Tage sonntags für etwa eine Stunde zu Besuch. Diese Schwester ist in einer christlichen Gemeinschaft aktiv. Irgendwann eröffnet sie ihrem Bruder, dass sie keine Zeit mehr habe, ihn zu besuchen, aber dass sie für ihn beten werde. Dieser schilderte jedoch dies mit großer Traurigkeit. Nach einer langen Schweigepause, sagte dieser vom Grunde seines Herzens her, leise, aber bestimmt, er wolle nicht, dass sie seine Schwester für ihn bete, er wolle, dass sie ihn besuchen kommt!²⁷⁶

6.3.2 Der Zusammenhang von Orthodoxie und Orthopraxie

In diesem soeben zitierten Satz ist alles enthalten, was die Theologie zum Zusammenhang von Orthodoxie (Gottesdienst) und Orthopraxie (Dienst am Nächsten) aussagen kann. Nach Ottmar Fuchs haben eben diese Situationen auch einen Zeitindex: Das Ende der Zeit und da Gericht Gottes sind immer schon in ihnen enthalten – wenn auch nie vollendet. Die Vollendung des Reiches Gottes, also auch Gericht und Heil, werden wohl nicht billig ohne Erinnerung an eben diese Situationen zu haben sein. Mit Ottmar Fuchs gesprochen, möchte man wohl eher auf jede Art von Himmel verzichten, der durch Amnestie und Amnesie zu erkaufen ist.²⁷⁷

Für eine Gemeinde ergibt sich demnach immer und überall dort, wo sie besonders mit Menschen zu tun hat, die wie viele Schwerstabhängige längst aus dem Gedächtnis ihrer Umgebung verdrängt wurden, eine Erfahrung von dem zu machen, was am Ende aller Tage mit Gott auf uns alle zukommt.²⁷⁸

²⁷⁵ Vgl. Fuchs, 1999, 264.

²⁷⁶ Vgl. Bell-D`Avis, 2003, 11f.

²⁷⁷ Vgl. Fuchs, 1999, 264,

²⁷⁸ Vgl. ebd., 267.

6.3.3 „erinnern“: Gegen die Leidvergessenheit der Gegenwart und den Eschatologischen Verlust der Pastoral

Oftmals sterben schwerstabhängige Menschen allein und einsam. Der Bezug zu Familie und Kirchengemeinde ist oftmals längst abgebrochen. Die Gemeinde kann dafür sorgen, dass es einen Gedenkgottesdienst gibt, dass ihre Namen und ihre Lebens- und Leidensgeschichten erinnert werden, weil sie an einen Gott glauben, der keinen Betroffenen vergisst, der auch das Verlorene und Vergessene zu retten im Stande ist²⁷⁹.

Somit könnte der alte Begriff der „Ars moriendi“ wieder zugunsten der „Ars vivendi“ mit Leben erfüllt werden, nämlich in der Fähigkeit, abschiedlich leben zu lernen entgegen allem *easy going*, aller gesellschaftlicher Plausibilität der Leidvermeidung. Es wäre notwendig notwendig, dabei die Klage nicht nur zuzulassen, sondern zur Basis christlicher Spiritualität überhaupt zu machen, denn so Fuchs, nur wenn im Gebet Zorn und Unverständnis gegen Gott zum Vorschein kommen darf, kann sich eine wahrhaftig Hoffnung auf die künftige Begegnung mit Gott entwickeln. Fuchs spricht dabei von neuen kommunikativen Formen des Gottesdienstes, in denen die Gemeinde in kollektiven Klageliedern und Klagegebeten ihre eigene Ohnmacht und ihr Unverständnis Gott gegenüber einen Ausdruck zu verleihen lernt. Denn ohne eine eschatologische Liturgie fehle einer eschatologisch orientierten Pastoral ihre symbolische Tiefenerfahrung.²⁸⁰

Schließlich käme es dabei auch zu einer Wiedergewinnung des eschatologischen Charakters der Eucharistiefeier, die nach Erwin Keller in der frühchristlichen und patristischen Zeit nicht wegzudenken war.²⁸¹ Auf diesem Eucharistieverständnis, dass Eucharistie eben auch als Präfiguration der kommenden Welt, insbesondere des kommenden himmlischen Hochzeitsmahls gefeiert wird, aufbauend, sieht Fuchs eine wesentliche Wegweisung für eine gesamte praktische Theologie der Eschatologie. Indem sie sich auf die Suche macht nach solchen Präfigurationen in den oftmals traumatischen

²⁷⁹ Vgl. Pröpper, 1988, 220.

²⁸⁰ Vgl. Fuchs, 1999, 287f.

²⁸¹ Vgl. Keller, Erwin, Eucharistie und Parusie. Liturgie- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zur eschatologischen Dimension der Eucharistie anhand ausgewählter Zeugnisse aus frühchristlicher und patristischer Zeit, Fribourg 1989.

Erlebnissen der Menschen, interpretiert sie dies zu recht als Symbolgeschehen für das zukünftige Geschehen.

6.4 Umkehr als ständige Herausforderung für diakonische Gemeinden

Wie gezeigt werden konnte, bringt die Auseinandersetzung mit Menschen in Abhängigen für die einzelne kleine Gemeinde vor Ort wie für die Kirche insgesamt eine große Herausforderung, auch weil diese Menschen dem einzelnen Christen seine persönliche und alltägliche Umkehrbedürftigkeit und überhaupt die existenzielle Dimension des eigenen Bekenntnisses widerspiegeln.

Die Begegnung mit dem „Aussätzigen“ unserer postmodernen Zeit, dem schwerstabhängigen Menschen, fordert, sich deren radikalen Fragen nach Zukunft, Vergangenheit, Schuld und der Rolle Gottes darin zu stellen. Nicht selten passiert es dabei, dass alle in welcher Weise auch immer Beteiligten selbst erleben, was ständiges Neuwerden im Glauben wirklich bedeuten kann.

Oftmals sind die Betroffenen, wie alle Beteiligten, angesichts diese große Herausforderung auch auf eine ökumenische Zusammenarbeit angewiesen, was dem der Begegnung der einzelnen Gemeinden ebenfalls zum Gewinn werden kann, insofern echte Begegnungen auf Augenhöhe und auf der Basis gegenseitiger Achtsamkeit stattfinden.

Nicht zuletzt fordert die Pastoral mit Menschen in Abhängigen eine Rede von Gott, der es gelingt, die leidvolle Wirklichkeit suchtkranker Menschen theologisch ehrlich, wahrhaftig und parteilich zu führen. Dabei gilt es für jeden Mitchristen, der Gefahr, dass Glauben zu einer intellektuellen Zustimmung zu vorgegebenen Lehrsätzen und die Umkehr zu einer punktuellen Veränderung ohne existentielle Bedeutung für das nackte Leben verkommt, zu widerstehen.²⁸²

²⁸² Vgl. Bell-D' Avis, 2006, 96ff.

Denn jenseits von Umkehr trifft keine Rede von Gott jenen Gott, um den es im christlichen Glauben geht!²⁸³

6.5 Menschen in Abhängigkeiten als Herausforderung für eine diakonische Gemeinde – Ein Fazit

In der theoretischen Auseinandersetzung mit der weitreichenden Bedeutung des Umkehren und der Auseinandersetzung mit der biblischen Tradition und den pastoralen Optionen könnte gezeigt werden, dass die ambivalenten Erfahrungen der Sucht durchaus ihren Platz im Kerngeschäft einer diakonisch ausgerichteten Gemeinde vor Ort haben sollten. Denn Sucht darf in einer sakramentalen Kirche vor Ort, die zum universalen Heil des barmherzigen Gottes auch für Menschen in Abhängigkeiten berufen ist, nicht als soziales Problem wegdeligiert werden.

Am Ende dieser Arbeit soll eine Vision stehen:

Eine Ermutigung, im Vertrauen auf das Wirken des Heiligen Geistes in dieser Zeit, selbst diakonisch ausgerichtete Projekte zu konzipieren und umzusetzen und falls dies zunächst die eigenen Kräfte und die der gesamten Gemeinde übersteigt, diakonische Partnerschaften zu übernehmen, wie es einige Ordensgemeinschaften bereits praktizieren. In Blick auf die Fazenda da Esperança durften zum Beispiel die Franziskanerinnen von Sießen und von Au am Inn bereits seit vielen Jahren wertvolle Erfahrungen sammeln, indem sie eben diese Einrichtung der Suchthilfe unterstützen. Diese Unterstützung geschieht hierbei in vielfacher Hinsicht:

Sie verwirklicht sich in der Verbundenheit des Gebetes, in materieller und finanzieller Unterstützung, sowie vor allem in der konkreten Begegnung, im Austausch, in regelmäßigen Besuchen und letztlich auch in personeller Unterstützung, das heißt in Form einer Sendung von Mitschwestern, nicht selten dabei auch Kandidatinnen auf der Suche nach ihrer konkreten Berufung, in den Dienst auf der Fazenda da Esperança.

²⁸³ Vgl. Sander, Hans-Joachim, Gott im Zeichen der Macht – ein Diskurs über die Moderne hinaus. Theologie nach Foucault, in: Bauer, Christian/Hölzl, Michael (Hg.), Gottes und des Menschen Tod. Die Theologie vor der Herausforderung Michael Foucaults, Mainz 2003, 105-117, hier: 105

Die Erfahrung eines wechselseitigem Beschenktwerdens durch diesen Liebesdienst wäre auch für viele diakonisch ausgerichteten Gemeinden eine große Chance, selbst wieder neu wahrhaft Kirche zu werden, in dem auch sie für Menschen in Abhängigkeiten zum universellen Sakrament des Heils werden. Womit sie dabei zuallererst zutiefst selbst beschenkt werden, ist die in dieser Zeit so not-wendige Sensibilisierung für das Phänomen Sucht.

Schließlich sei noch einmal an mein Gemeindepraktikum im Februar 2003 erinnert, in dem ich selbst mit einer Firmgruppe der Pfarrei St. Antonius aus Chemnitz zu eben dieser Einrichtung aufgebrochen bin, um, wie es der Salesianerpriester Johannes Schreml sagte, „eine Erfahrung mit Menschen zu machen, die so richtig was von Gott und dem Wirken seines Geistes erwarten“.

Regelmäßige Besuche, nicht nur der Firmgruppen, auch der Ministrantengruppen, der Jugendgruppen, der Fußballvereine, aber auch der Senioren könnten sicher eine Bereicherung für alle Beteiligten werden.

Denn letztlich geht es für einen jeden Christen darum, für diejenigen einzutreten, die es selber nicht können, ohne diesen dabei die Verantwortung für sich selbst abzunehmen! Denn, sich denjenigen zuzuwenden, die sich vor sich selbst schämen und den Glauben an ihre eigene Würde verloren haben und an die zu erinnern, die ihr Leben an die Sucht verloren haben dies ist und bleibt die unverzichtbare Aufgabe der Kirche in der Welt von heute!

Schluss

Abschließend sollen zwei große Persönlichkeiten, Schriftsteller und Theologieprofessoren des vergangenen Jahrhunderts zu den hier ausgeführten Gedanken zu Wort kommen: Karl Rahner und Henri Jozef Machiel Nouwen. Denn der Erstgenannte stellte die theologische und poetische Bereicherung dieser Auseinandersetzung dar, und der Zweitgenannte durfte mit seinen Meditationen im Angesicht des Bildes der *Heimkehr des Verlorenen Sohnes* das spirituelle Herz dieser Arbeit immer wieder neu sein.

Karl Rahner, der wusste, dass der eigentliche Platz der Christen nicht bei den Biederen und Selbstgerechten ist, sondern an den Rändern der Gesellschaft, an den Brennpunkten menschlicher Verzweiflung, wo auch Jesus heute zu finden wäre. Dieser Rahner, der sich so gern im Caritas-Jugendhaus in der Wiener Blindengasse aufhielt, unter Alkoholikern Straftlassenen, der deren zähe Tapferkeit bei der Bewältigung ihres armseligen Lebens der so genannten guten Gesellschaft als Beispiel nicht vorenthielt. Großartige Menschen fand er hier, und von den rauhbeinigen Halbstarcken nannten ihn manche zärtlich ihren „lieben Rahnervater“.²⁸⁴ Dieser Rahner hat auch einen wundervollen Text über *das Zeugnis für das Heil der Welt* geschrieben, was nicht unerwähnt bleiben soll:

„In dieser Welt Gottes, Jesu Christi, der Unbegreiflichkeit, inmitten von Gnade und Schuld, soll es eine Gemeinde geben, die Jesus Christus, also die Selbstaussage Gottes an diese Welt und deren nicht mehr aufhaltbaren Sieg *bezeugt*. Diese Gemeinde ist nicht identisch mit der Gemeinde der Kinder Gottes, denn deren gibt es durch die unendliche Kraft der geschichtsmächtigen Selbstzusage Gottes überall, zu allen Zeiten, in unübersehbar vielen Gestalten, in allen Farben. Und umgekehrt: Auch auf die Tenne dieser Zeuggemeinde liegt Weizen und Spreu der Weltgeschichte noch ungeworfelt beieinander. Aber was wirklich in der Weltgeschichte im Tiefsten geschieht, soll ausdrücklich bezeugt werden, soll seine geschichtliche Erscheinung finden, soll proklamiert werden und in der Proklamation selbst nochmals geschehen. Das muß sein, weil die letzte Wahrheit und Wirklichkeit dieser ungeheuerlichen Geschichte eben in Jesus Christus nicht nur ist, sondern auch *erschienen* ist und in dieser Erscheinung endgültig festgemacht ist. So kommt dieser Gemeinde der Zeugen für das Heil der *Welt* (nicht bloß für ihr eigenes Heil!) von Jesus Christus her, bezeugt ihn, weist glaubend auf ihn, seinen Tod und seine Auferstehung zurück und hoffend auf das Offenbarwerden dieses Sieges voraus.

Diese Gemeinde muß die Gemeinde sein, die in und trotz all der armseligen Spießbürgerlichkeit, die auch ihr Los ist, es laut sagt, die den atemraubenden Mut hat zu verkünden, daß dieses erbärmliche Flachland unseres Daseins Gipfel hat, die in das ewige Licht des unendlichen Gottes hineinragen, Gipfel, die wir alle erreichen können, und daß die schauerlichen, abgründigen Bodenlosigkeiten noch einmal Tiefen haben, die wir nicht ausgelotet haben, auch wenn wir meinen, alles erfahren und als Absurdität entlarvt zu haben, Tiefen, die erfüllt sind von Gott selbst. Wie ein einziger Schrei müßte ein solches Zeugnis dieser Gemeinde mit ihrem

²⁸⁴ Vgl. 30. März. Karl Rahner, in: Feldmann, Christian, Kämpfer - Träumer - Lebenskünstler. Große Gestalten und Heilige für jeden Tag, Freiburg 2005, 143ff.

unbegreiflichen Mut, der aller billigen Erfahrung des Menschen zu widersprechen wagt, über dieser Geschichte stehen:

Gott ist;

Gott ist Liebe;

Ihr Sieg ist schon geschehen;

alle Bäche der Tränen des Leides, die noch durch unser Land fließen, sind in der Quelle schon versiegt;

alle Finsternis ist nur die Nacht, die vor Sonnenaufgang am dunkelsten ist;

es lohnt sich zu sein.

Dieses Zeugnis ist der Sinn dieser Gemeinde, Kirche genannt, insofern sie mehr ist als bloß ein Teil der ganzen Menschheit, die Gott nicht mehr als seiner Liebe ausbrechen läßt. Ihr wahres und letztes Wesen, ihre eigentlichste Aufgabe ist es nicht, den Menschen ein wenig Respekt vor Gott beizubringen, nicht, dem brutalen Egoismus der Menschen doch noch ein bißchen Anstand und Humanismus abzurufen, ist nicht das Gesetz, sondern das Evangelium, daß Gott durch seine eigene Tat siegt, ist das Zeugnis des Unwahrscheinlichsten, das die einzige, die letzte Wahrheit ist.

Insofern nun aber diese Gemeinde ihr Zeugnis als gleichbleibend geben muß, muß sie selbst *eine* sein, muß also Zusammenhalt und Ordnung haben; insofern sie auf Jesus Christus zurück- und voraus weist, muß diese Einheit, dieser Zusammenhalt und diese Ordnung von Jesus Christus herkommen; insofern sie die Gemeinde des Zeugnisses der eschatologisch *siegreichen* Selbstzusage Gottes an die Welt in Jesus Christus ist, die geschichtliche Erscheinung dieser Selbstaussage in ihm als *bleibende* Verheißung geschah und dieser selbst der letzte Äon der Geschichte ist, kann sie selbst nicht untergehen, ist ihr Zeugnis, ihre Einheit und Ordnung selber umfaßt von diesem siegreichen Erbarmen, in dem Gott sich der Welt zusagt.

Sie ist da, die Gemeinde dieses Zeugnisses;

sie erfüllt ihr Aufgabe und ihren Sinn, ob sie groß oder klein ist, da sie ja nicht für sich, sondern für das Heil der Welt zeugt, das sich innerhalb und außerhalb ihres eigenen Kreises ereignet;

aber sie kann auch nicht von vornherein jemand von der Berufung ausnehmen, an dem Zeugnis für Gott, seinem Christus und für das im Kommen begriffene Reich Gottes teilzunehmen;

sie muß alle dazu rufen, dieses Heil der Welt dadurch gerade an sich zu wirken und zu erfahren, daß sie es der Welt auch bezeugen.

Und sie weiß, daß dort, wo jemand sich diesem Ruf schuldhaft verschließen würde, er auch *das* verlieren würde, *was* er bezeugen soll.

Aber sie weiß sich als die Gemeinde, die das Heil Gottes für die andern proklamiert, für alle:

Das allen angebotene Heil und das sich in Herrlichkeit ereignende Heil für alle,

die sich nicht selbst durch radikale Schuld ihm verschließen,

so die Gemeinde der Proklamation der absoluten Hoffnung,

von der sie niemanden ausschließen darf.

Diese Gemeinde heißt Kirche.²⁸⁵

²⁸⁵ Rahner, Karl, Zeugnis für das Heil der Welt, in: Lehmann, Karl/Raffelt, Albert, Karl Rahner-Lesebuch, Freiburg ²2004, 268f. [Zeilenwechsel und Hervorhebungen durch den Verfasser].

Und schließlich der für diese Arbeit wichtigste Theologieprofessor, der sich auf dem Höhepunkt seiner wissenschaftlichen Karriere ganz dem Armen in der Gestalt der Mitbewohner der Arche-Bewegung zuwendete:

Henri Jozef Machiel Nouwen, holländischer Priester und Trappistenmönch, Professor an der Eliteuniversität in Harvard und Yale, der für ein gemeinsames Leben mit Menschen mit Behinderungen in der Arche-Bewegung alles aufgibt, dieser Poet Gottes, stirbt auf dem Weg nach St. Petersburg, wo er einen Fernsehfilm über sein Lieblingsbild drehen wollte: Rembrandts *Heimkehr des Verlorenen Sohnes* in der Eremitage.

Das Bild hatte ihn zu seinem vielleicht schönsten Buch *Nimm sein Bild in dein Herz* inspiriert. Es handelt von der Sehnsucht, geliebt zu werden – und anderen einen Raum der Liebe zu eröffnen, in dem sie leben können. Nouwen hat diese Sehnsucht mit all seinen Zweifeln und Nöten radikal zu leben versucht, wenn er schreibt:

„Welche echte Beziehung habe ich eigentlich zu meinem Nächsten?
Was liegt meinem Wunsch zugrunde,
mich überhaupt in sein Leben einzumischen:
Sucht, Aufgabe, Berufung?
Sollte ich von Liebe sprechen, wenn ich in meinem eigenen Herzen Zweifel hege,
dass man auf die Liebe sein Leben bauen kann?“²⁸⁶

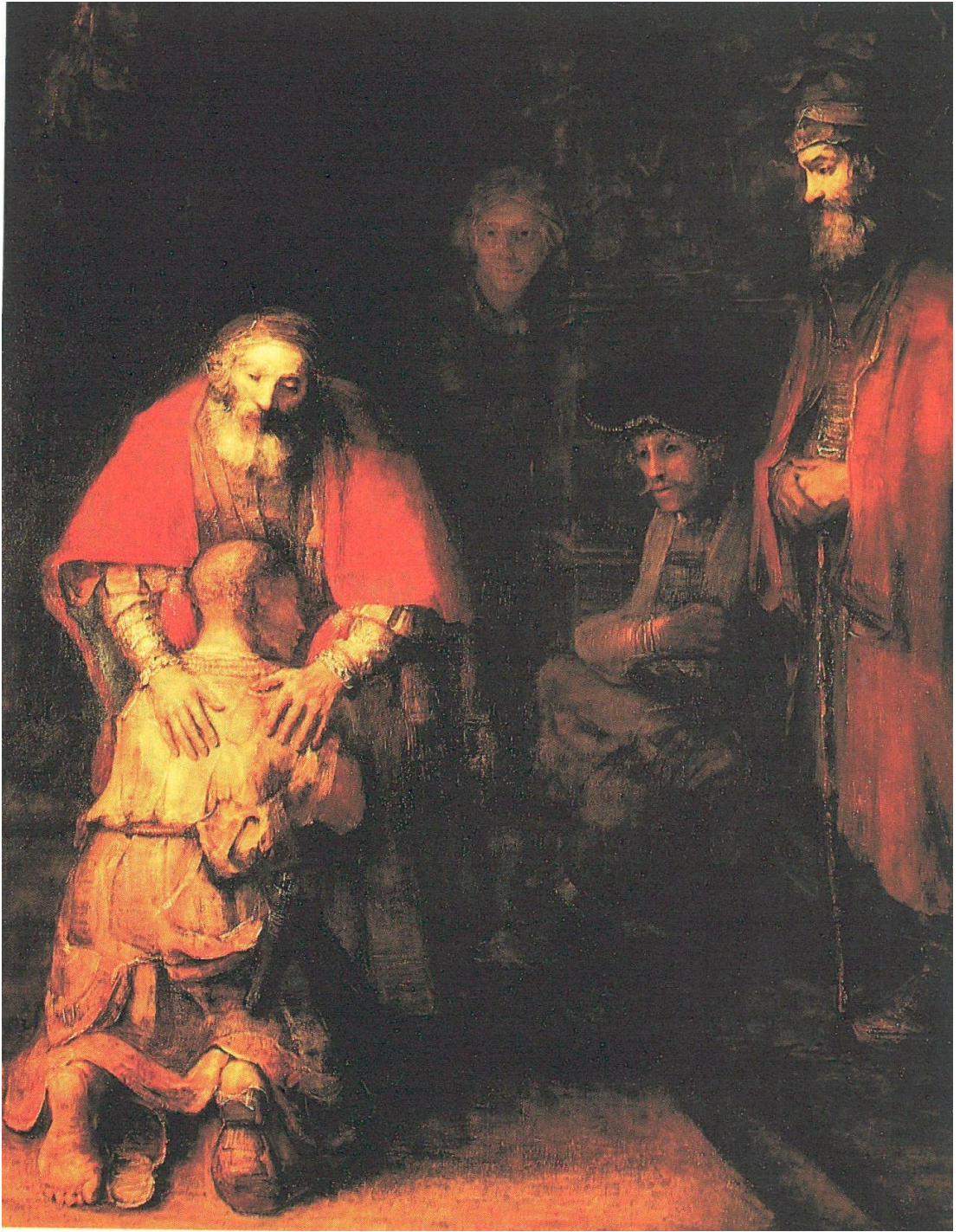
Vor dem Bild der Heimkehr des Verlorenen Sohnes enthülle sich ihm auch das Geheimnis seines Lebens:

„Ich bin weggegangen und gehe immer wieder weg.
Aber der Vater hält Ausschau nach mir
mit ausgestreckten Armen, um mich wieder aufzunehmen
und mir wieder ins Ohr zu flüstern:
Du bist mein geliebter Sohn, du gefällst mir.“²⁸⁷

Ich beziehe die Erzählung vom Barmherzigen Vater und seinem Verlorenen Sohn auch auf Christus und die Kirche mit ihrer diakonischen Berufung, das heißt auch auf alle Menschen, denn für alle ist dieser barmherzige Gott gestorben und auferstanden!

²⁸⁶ Nouwen, Henri J.M., *Schöpferische Seelsorge*, Freiburg 1989, 20. [Zeilenwechsel und Hervorhebungen durch den Verfasser].

²⁸⁷ Nouwen, 1991, 59. [Zeilenwechsel und Hervorhebungen durch den Verfasser].



Literaturverzeichnis

DIE BIBEL, Einheitsübersetzung ²1996, Stuttgart.

DAS NEUE TESTAMENT. Revidierte Elberfelder Übersetzung, Bielefeld ⁵1987.

Monographien, Sammelwerke, Beiträge in Sammelwerken und Zeitschriften

AFFOLDERBACH, MARTIN/STEINKAMP, HERMANN (Hg.), Kirchliche Jugendarbeit in Grundbegriffen, Düsseldorf/München 1985.

AMMIGHT QUINN, REGINA, Das Paradigma Sexualität, in: Concillium, 35 Jg. (1999), 47-52.

ANONYME ALKOHOLIKER DEUTSCHER SPRACHE (Hg.), Wir kamen zu dem Glauben Das geistige Erlebnis von AA wie es von einzelnen erfahren wurde, New York 1985.

ARBEITSPAPIER „NOT IN DER GEGENWART“, 2.4, In: Bertsch, Ludwig (Hg.) Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Ergänzungsband: Arbeitspapiere der Sachkommissionen. Offizielle Gesamtausgabe II, Freiburg ³1977, 103-157.

ATHENS, LONNIE, The Self as Soliloqui, in: Sociological Quarterly 35 (1994/3), 521-532.

ATHENS, LONNIE, Dramatic Self-Change, in: Sociological Quarterly 36 (1995/3), 572 –586.

AUER, JOHANN, Die Kirche – Das allgemeine Heilssakrament, in: Auer, Johann/Ratzinger, Joseph, Kleine Katholische Dogmatik, Bd. 8, Regensburg 1983.

AUGUSTIN, RITA u.a., Veränderungen des Konsumverhaltens von Frauen bei Alkohol, Tabak und Drogen. In: Deutsche Hauptstelle für Suchtfragen (Hg.), Jahrbuch Sucht 2005. Geesthacht 2005, 119-130.

AUGUSTINUS, AURELIUS, Dreizehn Bücher. Bekenntnisse (übersetzt v. Perl, Carl Johann), Paderborn, ²1964

AUGUSTINUS, AURELIUS, De doct. chr. III 31,44; in: Auer, Johann, Die Kirche – Das allgemeine Heilssakrament, in: Auer, Johann/Ratzinger, Joseph, Kleine Katholische Dogmatik, Bd. 8, Regensburg 1983.

BACKMUND, MARKUS, Suchttherapie. Grundlagen, Klinik, Standards. Leitfaden für Praxis und Fortbildung, Landsberg 1999.

BÄUMER, REGINA/PLATTIG, MICHAEL, Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele. Geistliche Begleitung in der Zeit der Wüstenväter und der personenzentrierte Ansatz nach Carl R. Rogers – eine Seelenverwandtschaft?!, Würzburg 1998.

BAUMGARTNER, ISIDOR, Auf der Suche nach einer überzeugenden Form der kirchlichen Diakonie, in: Fürst, Walter (Hg.), Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche, Freiburg 2002, 221-234.

- BÄUMLER, CHRISTOF, Kommunikative Gemeindepraxis. Eine Untersuchung ihrer Bedingungen und Möglichkeiten, München 1984.
- BARKEY, PETER, Therapie, in: Deutscher Verein für öffentliche und private Fürsorge (Hg.), Fachlexikon der Sozialen Arbeit, Frankfurt ⁵2002.
- BELL-D´AVIS, SIMONE, „Versprechen Sie mir bitte, dass sie mich nicht vergessen...“ Wenn die Letzten Dinge ins Spiel kommen. Seelsorge mit Suchtkranken als Lernort eschatologischer Pastoral, in: Arbeitsstelle Pastoral für Menschen mit Behinderungen der DBK (Hg.), Behinderung und Pastoral, 3/2003, 12-13.
- BELL, ANDREAS, Heroin. Therapeutikum oder Teufelszeug?, Unveröffentlichte Diplomarbeit am Seminar für Moralthologie der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen, Frankfurt 2004, zitiert nach: Bell-D´Avis, 2004.
- BELL-D´AVIS, SIMONE, Hilft Gott gegen die Sucht? Die Idee Gottes als Widerstand, das Wort Gottes als Gewissheit und die Rede Gottes als Macht: Zur Relevanz fundamentaltheologischer Ansätze für eine theologische Fundierung der Suchtpastoral, Münster 2004.
- BELL, ANDREAS/BELL-D´AVIS, SIMONE, Geist gegen Weingeist? Fundamentaltheologische Aspekte der Suchtkrankenpastoral mit der Theologie Peter Knauers, in: Gäde, Gerhard (Hg.) Hören – Glauben – Denken (FS Peter Knauer JS), München 2005, 213-231.
- BELL-D´AVIS, SIMONE, Rettet Gott aus der Sucht? Zur Theologie der Motive Sucht, Kapitulation und Umkehr in ihrer Relevanz für die Suchtpastoral, in: Fuchs, Rainer u.a. (Hg.), Inmitten von Scham, Gewalt und Angst. Theologische Fundierung der Suchtkrankenpastoral, Würzburg 2006, 31-104.
- BERG, INSOO KIM, Familien – Zusammenhalt(en). Ein kurztherapeutischen und lösungsorientiertes Arbeitsbuch, Dortmund ⁶1999.
- BERTSCH, LUDWIG (Hg.) Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Ergänzungsband: Arbeitspapiere der Sachkommissionen. Offizielle Gesamtausgabe II, Freiburg ³1977, 103-157.
- BONHOEFFER, DIETRICH, Widerstand und Ergebung, München ³1982.
- BÖNING, JOBST, Familiengeheimnisse. Wenn Eltern suchtkrank sind und Kinder leiden, in: Konturen. Fachzeitschrift zu Sucht und sozialen Fragen 1/2004, 26-29.
- BOPP, KARL, Barmherzigkeit im pastoralen Handeln der Kirche. Eine symbolisch-kritische Handlungstheorie zur Neuorientierung kirchlicher Praxis, München 1998.
- BOPP, KARL, Diakonie in der postmodernen Gesellschaft, in: Konferenz der Bayerischen Pastoraltheologen, Christliches Handeln. Kirchesein in der Welt von heute. Pastoraltheologisches Lehrbuch, München 2004, 109-232.
- BRANTSCHEN, JOHANNES B., Gott ist größer als unser Herz, Freiburg 1993.
- BRUNNER, BERNADETTE, Zusammenarbeit von Sozialer Arbeit und Pfarrgemeinden: Eine ungenutzte Ressource? Analyse und Perspektiven, dargestellt am Beispiel der „Gemeindeorientierten Sozialen Arbeit“ und der Pfarrgemeinde St. Benedikt – München. Unveröffentlichte Diplomarbeit an der KSFH Benediktbeuern, Abt. München, Benediktbeuern 2006
- BRUNNER, HEINZ, Seelsorge mit Alkoholabhängigen. Begleitung, Beratung, Therapie, Mainz 1990.
- BÜHRINGER, GERHARD, Ein Lehrstuhl für Suchtforschung? In: SUCHT 42/2.
- BUNDESMINISTERIUM FÜR GESUNDHEIT UND SOZIALE SICHERUNG, Pressemitteilung 123, 25.06.2003.

- BUNDESVERBAND DER KATHOLISCHEN ARBEITNEHMERBEWEGUNG DEUTSCHLANDS – KAB (Hg.), Texte zur katholischen Soziallehre, Köln 1989.
- CONGAR, YVES, Für eine dienende und arme Kirche, Mainz 1965.
- CYPRIAN, De unitate ecclesiae, 5-7, in: Auer, Johann, Die Kirche – Das allgemeine Heilssakrament, in: Auer, Johann/Ratzinger, Joseph, Kleine Katholische Dogmatik, Bd. 8, Regensburg 1983.
- DEUTSCHE HAUPTSTELLE FÜR SUCHTFRAGEN E.V. (Hg.), Süchtiges Verhalten. Grenzen und Grauzonen im Alltag, Hamm 1985
- DEUTSCHE HAUPTSTELLE FÜR SUCHTFRAGEN E.V. (Hg.): Jahrbuch Sucht 2005, Geesthacht 2005.
- DEUTSCHE HAUPTSTELLE FÜR SUCHTFRAGEN E.V. (Hg.): Jahrbuch Sucht 2006, Geesthacht 2006.
- DEUTSCHER CARITASVERBAND E.V. (Hg.), Caritas `85, Freiburg 1984.
- DEUTSCHER VEREIN FÜR ÖFFENTLICHE UND PRIVATE FÜRSORGE (Hg.), Fachlexikon der Sozialen Arbeit, Frankfurt 2002.
- DROGENBEAUFTRAGTE DER BUNDESREGIERUNG, SUCHT- UND DROGENBERICHT 2000, Berlin 2000.
- DUDEN, Fremdwörterbuch 2001.
- DUVAL, AIMÈ, Warum war die Nacht so lang? Wie ich vom Alkohol loskam, Freiburg 1988.
- DOMEK, JOHANNA, Metanoia, 12 Schritte aus der Abhängigkeit, Münsterschwarzach 2001.
- DOWLING, COLETTE, Der Cinderella-Komplex. Die heimliche Angst der Frauen vor der Unabhängigkeit, Frankfurt 1986.
- EBERTZ, MICHAEL N., Anpassen ohne sich anzugleichen. Kirche und Gemeinde in der Pluralisierten Gesellschaft, in: Lebendige Seelsorge 1995, 94-99.
- ECCLESIA CATHOLICA, Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993.
- EICHER, PETER, (Hg.) Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 1, München 1991.
- EICHERT, JÖRG, Abhängigkeit, Alkohol, Medikamente und andere Drogen, in: Lebendige Seelsorge Heft 2/3 1983, 138-142.
- FELDMANN, CHRISTIAN, Kämpfer - Träumer – Lebenskünstler. Große Gestalten und Heilige für jeden Tag, Freiburg 2005.
- FELLERMEIER, JAKOB, Vom sakramentalen Kosmos, von der sakramentalen Existenz des Christen und von der Kirche als Universalsakrament, Frankfurt 1953, Auer, Johann, Die Kirche – Das allgemeine Heilssakrament, in: Auer, Johann/Ratzinger, Joseph, Kleine Katholische Dogmatik, Bd. 8, Regensburg 1983.
- FEUERLEIN, WOLFGANG u.a., Alkoholismus. Missbrauch und Abhängigkeit, Stuttgart 1975.
- FREISE, JOSEF/KURTH, DOROTHEE, Die Fazenda Gut Neuhof. Christliche Jugendsozialarbeit mit Drogenabhängigen. In: Diakonie. Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche, November 2003, 430-437.
- FRERE ROGER, Kampf und Kontemplation, Freiburg 1981.
- FUCHS, REINER, u.a., Inmitten von Scham, Gewalt und Angst. Theologische Fundierung der Suchtkrankenpastoral, Würzburg 2006.

- FUCHS, REINER, Sucht als religiöse Macht. Suchtpastoral – Eine Spiritualität der Machtlosigkeit als Widerstand gegen die religiöse Gewalt der Sucht, in: Ders. u.a. (Hg.), 2006, 105-171.
- FUCHS, OTTMAR (Hg.), Theologie und Handeln, Düsseldorf 1984.
- FUCHS, OTTMAR, „Umstürzlerische“ Bemerkungen zur Option der Diakonie hierzulande, in: Deutscher Caritasverband e.V. (Hg.), Caritas `85, Freiburg 1984.
- FUCHS, OTTMAR, Gott hat einen Zug ins Detail. Inkulturation des Evangeliums hierzulande, in: Fuchs, Ottmar u.a. (Hg.), Das Neue wächst. Radikale Veränderungen in der Kirche, Kempten 1995, 55-95.
- FUCHS, OTTMAR, Heilen und Befreien, Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral, Düsseldorf 1990.
- FUCHS, OTTMAR, Neue Wege einer eschatologischen Pastoral. In Erinnerung an Helmut Merklein, den Freund und Kollegen, in: TQS, 179/1999, 260-288.
- FÜRST, WALTER (Hg.), Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche, Freiburg 2002
- GASPAR, MARKUS u.a. (Hg.), Lehrbuch der Suchterkrankungen, Stuttgart 2001.
- GEBSATTEL, VICTOR EMIL VON, Prolegomena einer medizinischen Anthropologie. Ausgewählte Aufsätze von V.E. Freiherr von Gebattel, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1954.
- GESAMTVERBAND SUCHTKRANKENHILFE IM DIAKONISCHEN WERK DER EKD (Hg.), Handbuch für die Suchtkrankenhilfe. Materialien für Ausbildung und Praxis ehrenamtlicher Mitarbeit, Wuppertal 2000.
- GREINACHER, NORBERT, u.a. (Hg.), Gemeindepraxis. Analysen und Aufgaben, München/Mainz, 1979.
- GROSS, WERNER, Hinter der Sucht ist eine Sehnsucht. Die geheimen Drogen des Alltags erkennen, Freiburg 1996.
- HARSCH, HELMUT, Hilfe für Alkoholiker und andere Drogenabhängige, Mainz/München 1976.
- HEIGL-EVERS, ANNELIESE, Sucht und Abhängigkeit aus tiefenpsychologischer Sicht, in: Deutsche Hauptstelle für Suchtfragen e.V. (Hg.), Süchtiges Verhalten. Grenzen und Grauzonen im Alltag, Hamm 1985.
- HIRSCHMÜLLER, ALBRECHT, Kokain bei Morphinismus. Zur Geschichte der Suchtbehandlung im 19. Jahrhundert., in: Längle, Gerhard u.a. (Hg.), Sucht. Die Lebenswelten Abhängiger. Tübingen 1996
- HORKHEIMER, MAX, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt 1975.
- HUBER, MICHAELA, Sucht bedeutet innere Verwahrlosung. In: Psychologie heute, 12/1985.
- HÜHNERMANN, PETER/HILBERATH, BERND JOCHEN (Hg.), Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanum, Bd. 2, Freiburg 2004.
- JASPERS, KARL, Allgemeine Psychopathologie, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1959.
- KAMMERER, BERND, Starke Kinder – keine Drogen. Das Projekte-Handbuch zur Suchtprävention mit Kindern, Nürnberg 2000.
- KASPER, WALTER, Die Kirche als universales Sakrament des Heils, in: Klinger, Elmar/Wittstadt, Klaus, Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner, Freiburg 1984, 221-239.
- KARRER, LEO, Spiritualität: ein Megatrend? Spurensuche auf Wegen der Menschwerdung, in: Diakonia 6/2006, 381-385.

- KELLER, ERWIN, Eucharistie und Parusie. Liturgie- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zur eschatologischen Dimension der Eucharistie anhand ausgewählter Zeugnisse aus frühchristlicher und patristischer Zeit, Fribourg 1989.
- KLASVOGT, PETER/STAPEL, HANS, Durchkreuzt und verwandelt. Fazenda da Esperança - Wo Hoffnung einen Namen hat ..., Paderborn 1996.
- KLEE, Heinrich, Kath. Dogm. III, 117; in: Auer, Johann, Die Kirche – Das allgemeine Heilssakrament, in: Auer, Johann/Ratzinger, Joseph, Kleine Katholische Dogmatik, Bd. 8, Regensburg 1983.
- KLINGER, ELMAR/WITTSTADT, KLAUS, Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner, Freiburg 1984.
- KLOTZBACH, HEIKE/ANDERSEN, HILKE, Illegale Suchtmittel, in: Deutsche Hauptstelle für Suchtfragen (Hg.), Jahrbuch Sucht 2005. Geesthacht 2005, 160-174.
- KLUGE, FRIEDRICH, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin 1960.
- KNOBLOCH, STEFAN, Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral. Freiburg 1996.
- KOVAR, KARL-ARTUR, Beiträge zum Thema des Symposiums aus der Sicht der Pharmazie, in: Ministerium für Frauen, Jugend, Familie und Gesundheit des Landes Nordrhein-Westfalen (Hg.), Sucht hat immer eine Geschichte – Koordinaten der Sucht, Dokumentation der Fachtagung, Düsseldorf 2001, 36-40.
- KRAHL, WOLFGANG, Entwicklung des Begriffs Sucht, in: Backmund, Markus (Hg.), Suchttherapie, Landsberg 1999.
- LANG, CHRISTOPHER JOHANNES, Macht Glaube gesund? Christlicher Glaube als Qualität in der Sozialen Arbeit – dargestellt am Beispiel der Fazenda da Esperança, unveröffentlichte Diplomarbeit an der KSFH München, Abt. Benediktbeuern, Benediktbeuern 2006.
- LANFERMANN, AGNES/POMPEY, HEINRICH (Hg.), Auf der Suche nach Leben begegnet dir Gott, Mainz 2003.
- LAUBENTHAL, FLORIAN, Allgemeine Probleme um Missbrauch, Süchtigkeit und Sucht, in: Ders., Sucht und Missbrauch, Stuttgart 1964.
- LECHNER, WALTER, H. (Hg.), So kann's mit mir nicht weitergeh'n! Neuerfahrungen durch spirituelle Erfahrungen in der Therapie, Stuttgart 1994.
- LEHMANN, KARL/RAFFELT, ALBERT, Karl Rahner-Lesebuch, Freiburg 2004.
- LESCH, WALTER, Vom „Gemüt herzloser Zustände“ und vom „Geist einer geistlosen Welt“. Ethische Zugänge zu einer Spiritualität sozialen Handelns, in: Lewkowicz, Marina/ Lub-Hüdepohl, Andreas (Hg.), Spiritualität in der Sozialen Arbeit, Freiburg 2003, 45-68.
- LEWKOWICZ, MARINA/ LUB-HÜDEPOHL, ANDREAS (Hg.), Spiritualität in der Sozialen Arbeit, Freiburg 2003.
- LEWKOWICZ/LUB-HÜDEPOHL, ANDREAS, Kritik der instrumentellen Vernunft. Soziale Arbeit in einer entsakralisierten Gesellschaft, in: Lewkowicz, Marina/ Lub-Hüdepohl, Andreas (Hg.), Spiritualität in der Sozialen Arbeit, Freiburg 2003.
- LEO I., Sermo 23,4; 307; in: Auer, Johann, Die Kirche – Das allgemeine Heilssakrament, in: Auer, Johann/Ratzinger, Joseph, Kleine Katholische Dogmatik, Bd. 8, Regensburg 1983.
- LUBAC, HENRI DE, Betrachtungen, Wien 1952.
- LUTZ, BERND, Umkehr als Prozeß ständigen Neu-werdens. Praktisch-theologische Überlegungen zu Möglichkeiten und Grenzen christlich motivierter Erneuerung, Würzburg 1989.

- MERFERT-DIETE, CHRISTA, Zahlen und Fakten in Kürze, in: Deutsche Hauptstelle für Suchtfragen (Hg.), Jahrbuch Sucht 2006, Geesthacht 2006, 7-22.
- MERKLEIN, Helmut, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft, Stuttgart 1983, 27-36.
- METTE, NORBERT, Art.: Caritas. B. Praktisch-systematisch, in: Eicher, Peter (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 1, München 21991, 251-291.
- METTE, NORBERT, Art. Praktische Theologie, in: Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, München 1986, 552-560.
- METTE, NORBERT, Identität, in: Affolderbach, Martin/Steinkamp, Hermann (Hg.), Kirchliche Jugendarbeit in Grundbegriffen, Düsseldorf/München 1985, 111-127.
- METZ, JOHANN BAPTIST, Zeit der Orden. Zur Mystik und Politik der Nachfolge, Freiburg 1977.
- METZ, JOHANN BAPTIST, Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums, München/Mainz 1980.
- MEYER, CHRISTIAN/JOHN, ULRICH, 2005, Alkohol – Zahlen und Fakten zum Konsum in: Deutsche Hauptstelle für Suchtfragen (Hg.), Jahrbuch Sucht 2005, Geesthacht 2005, 7-28.
- MIETH, DIETMAR, Die Einheit von vita active und vita contemplative in den deutschen Predigten und Traktaten des Meister Eckharts und Johannes Taulers, Regensburg 1969.
- MIETH, DIETMAR, Sucht und Suchtgefährdung aus der Sicht des Theologen, in: Arzt und Christ 4/1989, 214-223.
- MÖDE, ERWIN/MÜLLER, STEPHAN (Hg.), Des Menschen Unersättlichkeit. Süchte als Herausforderung im interdisziplinären Dialog, Regensburg 2001.
- MRAZ, RUDOLF, Wie der Hirsch lechzt nach frischem Wasser. Ein Brief von C.G. Jung zum Thema Spiritualität und Alkoholismus, in: Lechner, Walter, H. (Hg.), So kann`s mit mir nicht weitergeh`n! Neuerfahrungen durch spirituelle Erfahrungen in der Therapie, Stuttgart 1994.
- MURKEN, SEBASTIAN u.a., Spiritualität in der Psychosomatik. Konzepte und Konflikte zwischen Psychotherapie und Seelsorge, Marburg 2003.
- NIEMANN, ULRICH, Wert- und Sinnvorgaben als notwendige Bedingungen für wirksame Psychotherapie? Empfehlungen aus der Sicht einer psychosomatischen Anthropologie und einer medizinischen Ethik einer psychosomatischen Anthropologie und einer medizinischen Ethik, in: Lanfermann, Agnes/Pompey, Heinrich (Hg.), Auf der Suche nach Leben begegnet dir Gott, Mainz 2003, 112-121.
- NORWOOD, ROBIN, Wenn Frauen zu sehr lieben. Die heimliche Sucht, gebraucht zu werden, Reinbek 1986.
- NOUWEN, HENRI JOZEF MACHIEL, Schöpferische Seelsorge, Freiburg 1989.
- NOUWEN, HENRI JOZEF MACHIEL, Nimm sein Bild in dein Herz. Geistliche Deutung eines Gemäldes von Rembrandt, Freiburg 1991.
- PLATTIG, MICHAEL, Vorwort, in: Institut für Spiritualität (Hg.), Grundkurs Spiritualität. Öffne deine Augen, neige dein Ohr, löse deine Zunge und erschließe dein Herz, Stuttgart 2000.
- PLATTIG, MICHAEL, Was ist Spiritualität? In: Lewkowicz, Marina/ Lub-Hüdepohl, Andreas (Hg.), Spiritualität in der Sozialen Arbeit, Freiburg 2003, 12-32.
- POENSGEN, HERBERT, Die Befreiung einer verlorenen Beziehung. Eine biblisch-homiletische Untersuchung zu Lk 15,11-32 unter besonderer Berücksichtigung familientherapeutischer Erkenntnisse, Frankfurt 1988.

- PRÖPPER, THOMAS, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, 21988 München.
- RAHNER, KARL, Das Grundwesen der Kirche, in: Handbuch der Pastoraltheologie I, Freiburg 1964.
- RAHNER, KARL, Glaube, der die Erde liebt, Freiburg 51971.
- RAHNER, KARL, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg 1972.
- RAHNER, KARL, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1976.
- RAHNER, KARL/VORGRIMLER, HERBERT, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums. Freiburg 261994.
- RAHNER, KARL, Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehen, in: Ders., Schriften zur Theologie X, Zürich u.a. 1972, 405-429.
- REUTER, WOLFGANG, Über die Notwendigkeit eines Perspektivwechsels auch in der Pastoral mit Menschen mit Behinderungen, in: Behinderung und Pastoral, 2003, Nr. 3,3-6.
- RUGGIERI, GUISEPPE, Zu einer Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Concillium, 35. Jg. (1999), 4-17.
- ROBERT-KOCH-INSTITUT (Hg.), Beiträge zur Gesundheitsberichterstattung des Bundes. Kosten alkoholassoziierter Krankheiten – Schätzungen für Deutschland, Berlin 2002.
- ROTH, GOTTFRIED, Therapie, in: Rotter, Hans/Virt, Günter (Hg.), Neues Lexikon christlicher Moral, Innsbruck/Wien 52002, 766-780.
- Rotter, Hans/Virt, Günter (Hg.) Neues Lexikon christlicher Moral, Innsbruck/Wien 1990.
- SANDER, HANS-JOACHIM, Die Zeichen der Zeit. Die Entdeckung des Evangeliums in den Konflikten der Gegenwart, in: Fuchs, Gottgard/Lienkamp, Andreas (Hg.), Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“, Münster 1997, 85-102.
- SANDER, HANS-JOACHIM, nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002.
- SANDER, HANS-JOACHIM, Gott im Zeichen der Macht – ein Diskurs über die Moderne hinaus. Theologie nach Foucault, in: Bauer, Christian/Hölzl, Michael (Hg.), Gottes und des Menschen Tod. Die Theologie vor der Herausforderung Michael Foucaults, Mainz 2003, 105-117.
- SAINT EXUPÉRY, ANTOINE DE, Der kleine Prinz, Düsseldorf 1980.
- SASS, HENNING, u.a., Exzessives Glücksspiel als Krankheit? In: Nervenarzt 61, 1990.
- SCHAEFFLER, RICHARD, Philosophische Einübung in die Theologie. Philosophische Einübung in die Ekklesiologie und Christologie, Freiburg 2004.
- SCHAUPP, KLEMENS, Geistliche Begleitung psychisch kranker Menschen, in: Agnes Laufermann/Pompey, Heinrich (Hg.), Auf der Suche nach Leben begegnet dir Gott, Mainz 2003, 87-97.
- SCHILSON, ARNO, Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels, Mainz 1982.
- SCHMID, PETER F., Im Anfang ist Gemeinschaft. Personenzentrierte Gruppenarbeit in Seelsorge und Praktischer Theologie, Stuttgart 1998.
- SCHÖLLGEN, W., *Existenzproblematik des süchtigen Menschen*, 75-85.

- SCHWEHM, HELMUT, Sind wir alle süchtig? Vom inflationären Umgang mit einem Begriff, in: Partner Hg. 32, Heft 2/1998.
- SELLMANN, MATTHIAS, Zu diesem Buch, in: Fuchs, Reiner, u.a., Inmitten von Scham, Gewalt und Angst. Theologische Fundierung der Suchtkrankenpastoral, Würzburg 2006, 7-29.
- SLOTERDIJK, PETER, Weltfremdheit, Frankfurt/Main 1993.
- SPERBER, MANÈS, Wie eine Träne im Ozean, München 1993.
- STÄNDIGE KOMMISSION FÜR DIE HERAUSGABE DER GEMEINSAMEN LITURGISCHEN BÜCHER IM DEUTSCHEN SPRACHGEBIET, Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch. Teil II, Freiburg 1975.
- STEINKAMP, HERMANN, Gemeindestruktur und Gemeindeprozeß. Versuch einer Typologie, in: Greinacher, N., u.a. (Hg.), Gemeindepraxis. Analysen und Aufgaben, München/Mainz, 1979, 77-90.
- STEINKAMP, HERMANN, Zum Beispiel: Wahrnehmung von Not. Kritische Anfragen an den gegenwärtigen Entwicklungsstand einer praktisch-theologischen Handlungstheorie, in: Fuchs, Ottmar (Hg.), Theologie und Handeln, Düsseldorf 1984, 177-186.
- STEINKAMP, HERMANN, Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde. Entwurf einer praktisch-theologischen Theorie, Freiburg 1985.
- STEINKAMP, HERMANN, Sozialpastoral, Freiburg 1991.
- STEINKAMP, HERMANN, Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde, Mainz 1994.
- STRIET, MAGNUS, Scheidung der Geister. Kriterien für eine christliche Spiritualität, in: Diakonia 6/2006, 401-407.
- SUDBRACK, JOSEF, Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im christlichen Kontext, Würzburg 1999.
- THAMM, MICHAEL/LAMPERT, THOMAS, Tabak – Zahlen und Fakten zum Konsum, in: Deutsche Hauptstelle für Suchtfragen (Hg.), Jahrbuch Sucht 2006, Geesthach 2006, 50-72.
- THIELICKE, HELMUT, Anthropologische Grundtatbestände in individuellen Konfliktsituationen, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik, Sonderdruck Heft 3/1974.
- THOASSIM, Dogm. Theol. II, Paris 1684, 243, 250; in: Auer, Johann, Die Kirche – Das allgemeine Heilssakrament, in: Auer, Johann/Ratzinger, Joseph, Kleine Katholische Dogmatik, Bd. 8, Regensburg 1983.
- TRETTNER, FELIX, Ökologie der Sucht. Das Beziehungsgefüge Mensch-Umwelt-Droge, Göttingen 1998.
- VANIER, JEAN, Einfach Mensch sein, Freiburg 2001.
- VÖLKL, RICHARD, Diakonie und Caritas in den Dokumenten der deutschsprachigen Synoden, Freiburg 1977.
- VÖLKL, RICHARD, Nächstenliebe – Die Summe der christlichen Religion? Beiträge zu Theologie und Praxis der Caritas. Freiburg 1978.
- VIRT, GÜNTER, Sucht und Flucht, Fribourg 1980.
- VOGT, IRMGARD, Gender Mainstreaming, Sucht und Arbeit mit Süchtigen, in: Göttert, Margit/Walser, Karin (Hg.), Gender und soziale Praxis. Königstein/Taunus 2002, 345-368.
- VOGT, MATTHIAS, Sehnsucht. Ein engagiertes Plädoyer für Sehnsuchtspielräume, in: Schweizerische Fachstelle für Alkohol- und andere Drogen (Hg.), Lausanne 1993.

- WAHL, HERIBERT, Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Symboltheorie, Freiburg 1994.
- WARDETZKI, BÄRBEL, Weiblicher Narzissmus. Der Hunger nach Anerkennung, München 1996.
- WEILER, RUDOLF, Arbeit, in: Rotter, Hans/Virt, Günter (Hg.), Neues Lexikon christlicher Moral, Innsbruck/Wien 1990, 43-48.
- WEß, Paul, Gemeindekirche – Zukunft der Volkskirche. Der Lernweg einer Pfarrgemeinde, Wien 1976.
- WHO, Internationale Klassifizierung psychischer Störungen, ICD-10 Kapitel V (F), Herausgeber der deutschen Ausgabe: Dilling, Horst u.a., Göttingen 1993.
- WIRTH, HANS-JÜRGEN, Narzissmus und Macht. Zur Psychoanalyse seelischer Störungen in der Politik, Giessen 2002.
- WURMSER, LÉON, Die verborgene Dimension. Psychodynamik des Drogenzwangs, Göttingen 1997.
- ZULEHNER, PAUL M., Gemeindepastoral, Düsseldorf 1989.
- ZULEHNER, PAUL M. IM GESPRÄCH MIT KARL RAHNER, Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor. Zur Theologie der Seelsorge heute, Ostfildern 2002.

Unveröffentlichte Texte

KONZEPTION DER FAZENDA DA ESPERANÇA vom 30. Mai 2005.

FREISE, JOSEF, Christliche Jugendsozialarbeit mit drogenabhängigen Jugendlichen. Abschlussbericht zur wissenschaftlichen Begleitung des Pilotprojektes „Fazenda Gut Neuhof“. Bezogen auf den Zeitraum vom 1. September 1998 bis zum 30. August 2002.

ZIELFINDUNG für ein Handlungsmodell: Rekuperation drogenabhängiger Jugendlicher in einem einjährigen Programm der christlichen Gemeinschaft „Fazenda Gut Neuhof“.

Alle Texte sind auf der Fazenda Gut Neuhof einzusehen. FAZENDA DA ESPERANÇA, Neuhof 2, 14641 Markee.

Lebenslauf

Christopher Johannes Lang

Adresse: Franz-Marc-Str. 5
82431 Ried/Kochel am See

Telefon: (0 88 57) 89 93 76
(01 71) 1 58 99 44

Email: langchristopher@gmx.de

Persönliche Daten

Geburtsdatum: 29. August 1978
Geburtsort: Nürnberg
Staatsangehörigkeit: deutsch
Konfession: römisch-katholisch
Familienstand: ledig

Bildungsweg

Schulausbildung
und -abschluss: 1985 bis 1989 Grundschule in 92364 Deining/Opf.
1989 bis 1998 Ostendorfer Gymnasium in 92318 Neumarkt/Opf.;
dort Abitur im Juni 1998.

Berufsausbildung

Schulausbildung
und -abschlüsse: 1995 D-Kurs Organistenprüfung in Eichstätt
1998 bis 1999 Wehersatzdienst im Rettungsdienst des BRK in Parsberg
1999 Ausbildung als Rettungssanitätshelfer
1999 bis 2001 Studium der Katholischen Theologie an der Universität
Regensburg bis einschließlich Vordiplom
2001 bis 2007 Studium der Katholischen Theologie an der PTH Benediktbeuern
(noch nicht abgeschlossen).
2002-2007 Studium der Sozialen Arbeit an der KSFH München, Abteilung
Benediktbeuern; Abschluss mit Diplom (FH) im März 2007.

Ehrenamtliche,
Honorar-Tätigkeiten
und Praktika:

Seit 1995 nebenberufliche Tätigkeit als Organist in unterschiedlichen Pfarreien.
1999-2001 Gründung, Auf- und Ausbau eines Kinder- und Jugendchores in der
Heimatpfarrei St. Willibald in 92364 Deining/Opf.
2006 Wiederaufbau eines Jugendchores in Bad Heilbrunn.
Aktuell als Organist tätig in Bad Heilbrunn, Kochel und Schlehdorf.
2003 vier Wochen Gemeindepraktikum in der Pfarrei St. Antonius in 09125
Chemnitz.
März 2004 bis August 2004 1. praktisches Studiensemester in der Sozialen
Arbeit in der christlichen Suchthilfeeinrichtung Fazenda da Esperanca e.V.,
Neuhof 2, 14641 Markee.
September 2004 bis Januar 2005 2. praktisches Studiensemester in der Sozialen
Arbeit in der christlichen Suchthilfeeinrichtung Neues Land e.V., Lange Str. 29,
37194 Bodenfelde.
Seit 2005 nebenberufliche Tätigkeit als Filmvorführer im Filmstudio Kochel am
See.
Seit 2006 Honorartätigkeit für pastorale Dienste in der Jugendherberge Don
Bosco in Benediktbeuern.
Seit 2007 Honorartätigkeit in der Jugendbildungseinrichtung Aktionszentrum
der Salesianer Don Boscós.

Benediktbeuern, den 15. März 2007

Erklärung

Ich versichere,
dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig verfasst,
noch nicht anderweitig für Prüfungszwecke vorgelegt,
keine anderen als die angegebenen Quellen oder Hilfsmittel benutzt,
sowie wörtliche oder sinngemäße Zitate als solche gekennzeichnet habe.

Die Versicherung der selbstständigen Arbeit
bezieht sich auch auf das in der Arbeit enthaltene Organigramm der Einrichtung.

Ich habe Kenntnis davon genommen,
dass diese Hausarbeit nur mit Genehmigung
der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benediktbeuern
in irgendeiner Form weiterverbreitet werden darf.

Benediktbeuern, den 15. März 2007