

**Christoph Hutter**

## **Eine praktisch theologische Verortung der Ehe-, Familien-, Lebens- und Erziehungsberatung<sup>1</sup>**

Was ist das Christliche, vielleicht sogar das Katholische an der kirchlichen Ehe-, Familien-, Lebens- und Erziehungsberatung (EFLE-Beratung)? Was unterscheidet diese Beratung von der entsprechenden Beratung in anderer Trägerschaft? Gibt es ein Proprium, einen originären, unaufgebbaren Kern der Beratungsarbeit, die unter der Ägide der Diözesen geleistet wird? Diese und ähnliche Fragen führen immer wieder zu Spannungen in Gesprächen von BeraterInnen und VertreterInnen der Kirche. In Zeiten von Stellen- und Sozialabbau, in Zeiten, in denen auch Verantwortliche in der Kirche mehr und mehr glauben, sich neoliberalen ökonomischen Plausibilitäten beugen zu müssen (Zulehner 2004, 34ff), klingen sie mehr denn je nach Rechtfertigungsdruck, schlimmstenfalls nach Anbiederung an jene, die die Gelder und Strukturen der Beratungsarbeit und damit die Arbeitsplätze der BeraterInnen sichern. Die Antwort wäre dann nicht mehr als eine theologische Fingerübung, ein inhaltlich wohl eher taktisches Plädoyer pro domo. Doch damit wäre zweierlei verloren: Eine solche „Feigenblatt-Theologie“ nähme erstens der Beratungsarbeit die Chance, sich mit ihrer eigenen Fachlichkeit zu bewähren und um ihrer selbst geschätzt zu werden. Doch nicht umsonst ist die EFLE-Beratung eine der wenigen Wachstumsdomänen der Kirche, die durch ihren Dienst am Individuum, an der Familie und an der Gesellschaft zu Ansehen und Akzeptanz der Kirche nicht unwesentlich beiträgt (vgl. Plois 2003a, 40ff). Die fachliche Herausforderung für die BeraterInnen ist es, diese Qualität zu gewährleisten und zu dokumentieren (z.B. Klann/Hahlweg 1994; Oetker-Funk 1998; Klann 2002; Kröger/Wilbertz/Klann 2003, Wilbertz 2003). Zweitens – und dies wäre der noch höhere Preis – gäbe sich eine Theologie, die sich damit abfinden würde, lediglich Strukturen und Institutionen zu rechtfertigen, selbst auf. Sie wäre nicht mehr Gottesrede „mit dem Gesicht zur Welt“, sie wäre nicht mehr kritisches Gegenüber der Gesellschaft und ihrer Institutionen, sie wäre nicht mehr „gefährliche Erinnerung“ an die befreienden jüdisch-christlichen Erfahrungen mit Gott (Johann Baptist Metz). Sie wäre dann wahrscheinlich keine Theologie mehr, sondern Ideologie.

Angesichts beider Gefahren möchte ich im Folgenden nicht die institutionelle Einbindung kirchlicher Beratung diskutieren. Diese scheint mir erstens evi-

---

<sup>1</sup> Ursprünglich erschienen in: Christoph Hutter / Norbert Kunze / Renate Oetker-Funk / Bernhard Plois (Hg.) (2006). Quo vadis Beratung? Dokumentation einer Fachtagung zur Zukunftsfähigkeit kirchlicher Beratungsarbeit. Theorien und Praxis der Beratung Bd.1. Münster: LIT-Verlag. S. 43-73

dent und zweitens in jüngerer Zeit zur Genüge plausibel gemacht worden zu sein (z.B. Lanfermann 2003; Oetker-Funk et al. 2003; Plois 2003a; 2003b; Wahl 2003). Problematisch scheint mir vielmehr zu sein, dass zu wenige BeraterInnen eine gute Antwort auf die Frage haben, was ihr Dienst für die Kirche und deren Selbstverständnis bedeutet bzw. was es ihnen bedeutet, in diesem Kontext zu arbeiten. Kräfte zehrende Diskussionen und allzu ängstliche Rückfragen bezüglich der Orthodoxie von Beratung haben bei nicht wenigen den Eindruck erweckt, gegängelt oder instrumentalisiert zu werden. Dies hat den Blick auf eine positive Verortung innerhalb der Kirche für viele schwer gemacht. Die kirchliche Trägerschaft wird hingenommen, ihre Bedeutung als Inspiration und Kraftquelle ist oft verschüttet. Deshalb möchte ich als Theologe den Ort der EFLE-Beratung innerhalb der Kirche plausibel machen, ich möchte Optionen formulieren, die aus einer kirchlichen Verortung der Beratung erwachsen, ich möchte die Herausforderung benennen, die Beratung für die Kirche darstellt, und auf Synergien verweisen, die sich aus dem Zusammenspiel von christlichem Glauben und Beratungsarbeit ergeben könnten. Vier Thesen werde ich dazu im Folgenden ausführen:

1. Die EFLE-Beratung ist ein Ort, an dem die „Weltleidenschaft“ der Kirche (Marti 1998) (be)greifbar werden kann.
2. Die Beratung ist ein Ort, an dem zentrale Optionen, die sich aus der jüdisch-christlichen Überlieferung ergeben, verwirklicht werden.
3. Sie ist gleichzeitig aber auch Ausdruck, Folge und Ursache der Kluft zwischen der feiernd-verkündigenden und der glaubwürdig in der Gesellschaft handelnden Kirche.
4. Schließlich lässt sich an vier Themen – dem gemeinsamen Interesse für familiäre Lebensformen, der Offenheit für existentielle Fragen, der Achtung vor der singulären Lebensgeschichte und dem Zusammenhang von Heil und Heilung – exemplarisch verstehen, wo sich EFLE-Beratung und Kirche gegenseitig fördern, ergänzen und herausfordern könnten.

## **1. Die EFLE-Beratung passt nicht zu jeder Theologie**

### **1.1 Die Tradition des griechischen Denkens**

Der lateinamerikanische Bibelwissenschaftler Pablo Richard beschreibt in seinem Kommentar zur Johannesapokalypse sehr eindrücklich, dass aus der Begegnung der jüdisch-christlichen Tradition mit dem griechischen Denken bereits in der Frühzeit des Christentums eine weltferne und idealistische Art Theologie zu treiben erwachsen ist. So kraftvoll und durchdacht diese nach

begrifflicher Präzision strebende Tradition ihren Beitrag zur Fortentwicklung des Glaubens und der Kirche auch erbracht hat, stand sie doch immer auch in der Gefahr machtförmig und elitär zu werden (Richard 1996, 32ff). Dieses Nachdenken über einen fernen kosmischen Gott, jenseits der Körper und Geschichte(n) der Menschen, dieses angestrengte Ringen um Wahrheit, Definitionen, Begriffe und Rechgläubigkeit, das die ganze Theologiegeschichte begleitet, will sich mit dem alltäglichen Ringen um Ehen und Familien, um Erziehungsfragen und Lebenslagen so einfach nicht vereinbaren lassen. Wo es im Kontext von Beratung begegnet – z.B. in den Diskussionen, ob KatholikInnen in Trennungssituationen oder bei ungewollten Schwangerschaften „ergebnisoffen“ beraten dürfen – wird es von den direkt Beteiligten fast immer als irrelevant, schlimmer noch als destruktiv erlebt. Die Folge daraus ist, dass sich manche BeraterInnen ausschließlich über ihre psychosoziale Fachlichkeit definieren und die Frage nach ihrer theologischen Verortung nicht mehr stellen, geschweige denn, sie zum Thema im Beratungsprozess werden lassen. Dass ein solches, zumeist sicherlich unbewusstes Tabu von Rat Suchenden nicht gebrochen wird, ist jedem klar, der die hoch sensible Interaktion im Beratungsgespräch kennt.

## **1.2 Die Weltleidenschaft der Theologie**

Doch stand die hellenistisch geprägte Art Theologie zu treiben niemals allein. Vielmehr war es immer schon Eigenart der Rede von Gott, dass sie vielstimmig „nacheinander, nebeneinander, durcheinander, gegeneinander, miteinander“ geführt wurde und dabei immer wieder aufs Neue Dissonanzen und Widersprüche hervorgebracht hat (Marti 1989, 11). Ebenso holzschnittartig und vorläufig wie die philosophisch-intellektuelle Theologie könnte man eine zweite mit Kurt Martis Begriff der „Weltleidenschaft“ (Marti 1998) charakterisieren. Auch dieser Strang der Tradition lässt sich durch die Jahrhunderte verfolgen. Biblisch findet sich diese Art der Gottesrede beispielsweise in den passionierten, politisch deutlich positionierten Passagen prophetischer und apokalyptischer Couleur. In dieser Tradition steht für die heutige Praktische Theologie außer Zweifel, dass es zwei verbürgte Maßstäbe geben muss, aus denen sich Kriterien für Orthopraxie – eine gute Praxis der Kirche – ableiten lassen: die Praxis Jesu und die Realität der Menschen, insbesondere ihre bedrängenden Probleme und Fragen in der heutigen Weltgesellschaft (Fuchs 1995, 90; Greinacher 1995, 30). Dass diese beiden Maßstäbe in keiner Weise konkurrieren, belegt schon ein erster nur oberflächlicher Blick auf die jesuanische Überlieferung, die Jesus durch diese offene und präzise Begegnung mit Menschen charakterisiert, auf die sich auch die Praktische Theologie verpflichtet: „Jesus stellte den Menschen in die Mitte: den armen, geschundenen, kranken, vereinsamten, verstummten, schuldigen, den abgeschriebenen

und suchenden, den ratlosen und verlegenen ... wie immer sie sich erlebten und sich selbst und anderen ausgeliefert waren“ (Karrer 2001, 78). Dieses unumstößliche Wissen, dass man Gott nicht am Menschen vorbei lieben kann, sondern dass die Gottes- und die Menschenliebe eine untrennbare Praxis bilden müssen, ist nicht nur der „Grundakkord des Lebens Jesu“ (Karrer 2001, 78; vgl. Mk 12,29-31; Mt 22,37-39; Lk 10,27), es ist einer der wichtigsten Kerngedanken der jüdisch-christlichen Überlieferung (Zenger 1993, 153).

### **1.3 Theologie der Befreiung, Politische Theologie und Sozialpastoral**

In den letzten fünfzig Jahren haben viele Gläubige und TheologInnen gegen massivste innerkirchliche Widerstände dafür gekämpft, dass sich die Kirche der befreienden Kraft des Glaubens und ihrer politischen Verantwortung bewusst wird. Sie waren und sind es, die heute die Tradition einer weltleidenschaftlichen Theologie aufnehmen und weiterführen. Sie sind es auch, die darauf bestehen, dass offene Augen und Ohren für die gesellschaftliche Wirklichkeit der Armen, Ausgeschlossenen und Marginalisierten der erste Schritt jeder verantworteten Theologie sind. Die Gesellschaftsanalyse kommt nicht im Nachhinein zur Theologie hinzu, sie ist ein zentrales Instrument. An ihrer Qualität und Aufrichtigkeit entscheidet sich die Qualität der Theologie und der kirchlichen Praxis. Wenn der Glaube als christliche Liebe wirksam sein will, wenn kirchliche Praxis parteiliche und berührbare Sozialpastoral werden soll, dann muss die Kirche sich intensiv mit der jeweiligen Gesellschaft auseinandersetzen, deren Bestandteil sie ist, dann geht es vor allem um das kirchliche Handeln in der je konkreten Gesellschaft zur je konkreten geschichtlichen Zeit und um die Frage, wie die Kirche sich darin positioniert (Boff/Boff 1986, 34ff; Steinkamp 1991; Greinacher 1995, 28; Metz 1992; 1997). Dies bedeutet zumindest dreierlei: Glaube, Theologie und Kirche müssen parteilich, politisch und praktisch werden, wollen sie denn glaubwürdig bleiben.

- Sie sind parteilich, d.h. auf die Überwindung von Ungerechtigkeit, Not und Leiden ausgerichtet, damit alle das Leben haben und es in Fülle haben (Joh 10,10). Weil die jüdisch-christliche Tradition nicht anders als sozial verpflichtet und auf Solidarität festgelegt denkbar ist, wird der Blick auf die Opfer zu einem unverzichtbaren Schlüssel für jedes adäquate Verständnis dieser Tradition (Peters 1992, 48; 1996, 30).
- Sie sind politisch, verstehen sich also eng bezogen auf die Gesellschaft, in der sie vorkommen. Glaube, Theologie und Kirche verfehlen im Ansatz ihren Gegenstand und werden sektiererisch, wenn sie sich nur ein Segment oder eine Region menschlicher Praxis gesellschaftlich verordnen

lassen oder sich selbst dorthin zurückziehen (Peukert 1981, 292), vielmehr wissen sie sich dazu verpflichtet, innerhalb der Gesamtgesellschaft ihre politischen Konsequenzen wahrzunehmen und ihr eigenes Tun als politische Praxis zu verantworten (Metz 1992, 86).

- Schließlich stehen sie in einem doppelten Sinn unter einem Primat der Praxis. Sie finden sich immer schon in einem konkreten Kontext vor, den es unbedingt zu beachten gilt. Und: Sie müssen Praxis werden, denn Glaube, Theologie und Kirche können nie nur gedacht werden, sie sind durch rationale Reflexion letztlich nie ganz einholbar, sondern können nur durch konkretes Handeln relevant (wichtig und richtig) werden (Steinkamp 1994, 147; Mette 1989a, 177; Metz 1992, 63ff; 1997, 97; Peukert 1976; Arens 1992; 1994).

#### **1.4 Die Weltleidenschaft des Zweiten Vatikanums**

Betrachtet man die kirchenpolitischen Auseinandersetzungen, die diese eben benannten Positionen hervorgerufen haben, könnte man meinen, dort wären gewagte Außenseiterpositionen vertreten worden. Das Gegenteil ist der Fall. Nicht nur mit Blick auf das Leben und die Praxis Jesu, sondern auch im Lichte der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965), das die letzten grundlegenden, gesamtkirchlichen Richtungsentscheidungen getroffen hat, müsste der bedingungslose Blick auf die Zeichen der Zeit und das leidenschaftliche Engagement in der Gesellschaft in einem hohen Maße konsensfähig sein. Dazu drei Zitate aus dem Konzilspapier, das sich mit der Position der „Kirche in der Welt von heute“ auseinandersetzt, der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*. Der programmatische erste Satz über die „engste Verbundenheit der Kirche mit der ganzen Menschheitsfamilie“ lautet:

„Freude und Hoffnung, Bedrängnis und Trauer der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind zugleich auch Freude und Hoffnung, Trauer und Bedrängnis der JüngerInnen Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihrem Herzen seinen Widerhall fände. [...] Darum erfährt diese Gemeinschaft [der ChristInnen] sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden“ (GS 1; LThK 14, 281).

Im zweiten Abschnitt klärt die Pastoralkonstitution, an wen sich das Konzil wendet:

„Vor seinen Augen steht also die Welt der Menschen, das heißt die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt; die Welt, der Schauplatz der Geschichte der Menschheit, von ih-

ren Unternehmungen, Niederlagen und Siegen geprägt (GS 2; LThK 14, 289).

Und auch zu Beginn der Ausführungen über „die Situation des Menschen in der heutigen Welt“ wird der offene Blick auf die Welt als *conditio sine qua non* kirchlicher Praxis bekräftigt:

„Zur Erfüllung dieses ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. [...] Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen“ (GS 4; LThK 14, 295).

### **1.5 EFLE-Beratung als parteiliche und politische Praxis**

Damit ist ein Bezugsrahmen abgesteckt, innerhalb dessen eine theologische Verortung der Beratungsarbeit als einer parteilichen, praktischen und für gesellschaftliche Vorgänge sensiblen Tätigkeit möglich wird. Qua institutionellem Auftrag ist sie den Opfern und Verlierern, den Ausgeschlossenen und Marginalisierten innerhalb unserer Gesellschaft, ihren Hoffnungen und Ängsten verpflichtet. Als sozialpsychologische Seismografen haben Beratungsstellen den Auftrag, individuelle Lebenslagen und gesellschaftliche Großwetterlagen wahrzunehmen (Saßmann/Klann 2002); gemäß ihrer (sozial)pädagogischen und therapeutischen Ausrichtung zielen sie auf eine heilsame, Wachstum und Reifung ermöglichende Praxis ab. Schließlich hat die institutionalisierte EFLE-Beratung den gesellschaftspolitischen Auftrag, die Essenz der Beratungserfahrungen immer wieder offensiv in der öffentlichen Diskussion zur Geltung zu bringen und ihrer Anwaltschaft auch eine öffentlich-politische Form zu geben (Hundsatz 1995, 84; bke 2004).

### **1.6 Sehen – Urteilen – Handeln**

Was aber verändert sich für BeraterInnen, wenn sie nicht nur konstatieren, dass vor einem derartigen Verständnis von Theologie und Kirche die EFLE-Beratung prinzipiell als kirchliche Praxis einzuordnen ist, sondern wenn sie dies bewusst mitvollziehen? Was bedeutet es, dass man seine Beratungsarbeit „in Trägerschaft einer christlichen Kirche“ und damit vor dem Horizont der jüdisch-christlichen Überlieferung ausübt? Offensichtlich hat dies ja, wie die Verortung gerade gezeigt hat, weder auf die Gesellschaftsdiagnose noch auf die psychosoziale Beratungspraxis einen direkten Einfluss, weil beide ihrer je eigenen Fachlichkeit verpflichtet sind, die eine weltleidenschaftliche Theologie ja gerade nicht beschneidet, sondern wertschätzend bestärkt (Mette/Steinkamp 1983). Aufschlussreich ist hier ein Blick auf den innerhalb des

befreiungstheologischen Diskurses entwickelten „methodologischen Dreischritt“ (Mette 1989b, 23-29; Boff/Boff 1986, 34-55). Christliche Praxis entwickelt sich gemäß dieses Schemas dadurch, dass gesellschaftliche Realitäten wahrgenommen werden (Sehen), diese Gesellschaftsanalyse mit Optionen konfrontiert wird, die sich aus der Praxis Jesu ableiten (Urteilen) und beides in eine neue Praxis einfließt (Handeln). Ob und wie das Verständnis einer christlichen Beratungsarbeit ein eigenes Profil gewinnt, hängt wesentlich vom zweiten methodischen Schritt ab, der Frage also, von welchen Optionen und Vorentscheidungen eine gute christliche Praxis geprägt ist. Dieser Frage widmet sich das zweite Kapitel.

## **2. Optionen für christliches Handeln**

### **2.1 Zur Bedeutung von Optionen**

Mit der Frage nach erkenntnis- und handlungsleitenden Optionen sind wir beim Kern einer sich christlich verstehenden Beratungsarbeit, denn zwischen der vorgefundenen gesellschaftlichen Realität (Sehen) und dem eigenen professionellen Handeln (dritter methodologischer Schritt) liegt eine Schaltstelle, die sowohl die Wahrnehmungen als auch die Handlungsentscheidungen fundamental prägt. Jede Auseinandersetzung über gesellschaftliche Realitäten bzw. über das, was in einer Situation „sinnvollerweise“ zu tun ist, ist an den Optionen vorbei müßig, weil das Sehen ebenso wie das Handeln von den zugrunde liegenden Vorannahmen her konstruiert wird. Nicht umsonst widmen der Mailänder Kardinal Carlo Maria Martini und Umberto Eco in ihrem spannenden Briefwechsel über die Frage „Woran glaubt, wer nicht glaubt?“ zwei Briefe dieser Frage, woher ein brauchbarer Maßstab für gute Praxis kommen kann (Martini/Eco 1999). In der Postmoderne, einer Zeit, in der die Begründungen für die je eigene Praxis prinzipiell gleichberechtigt nebeneinander stehen, ist es unumgänglich, sich über diese komplexen Systeme von Vorannahmen auszutauschen und auseinanderzusetzen. In ihnen liegt der Schlüssel für Kooperationsmöglichkeiten ebenso wie für die Feststellung grundsätzlicher Divergenzen. Dabei ist wichtig zu beachten, dass dies das Terrain gesetzter Vorannahmen (Axiome) ist, die nicht mehr bewiesen oder widerlegt, sondern, gleich was sie als Ausgangspunkt wählen, nur noch geglaubt, bewährt oder bestritten werden können. Weil Optionen immer gesetzt und damit prinzipiell anfragbar und veränderbar sind, gibt es viele gute Gründe, sie offen zu legen:

- Optionen sind zuallererst Kategorien, die wahrnehmungs- und erkenntnisleitende Interessen (Habermas 1968) beschreiben. Sie klären nicht

nur über den eigenen Standort und die eigene Perspektive auf, sondern sie legen gleichzeitig auch das fest, was man aus dieser Perspektive sehen kann bzw. wo sich perspektivisch bedingte blinde Flecke befinden.

- Diese Verortung setzt zweitens Prioritäten. Optionen legen offen, wem „dein Interesse und deine Leidenschaft gehören“. Sie weisen die Problemkreise und Anliegen aus, die als die drängendsten und damit vorrangig zu berücksichtigenden identifiziert werden. Damit markieren sie einen bewussten Abschied von jeder (letztlich sowieso nicht einlösbaren) distanziert-wahrnehmenden Neutralität und jeder noch so wissenschaftlich beanspruchten Objektivität (Steinkamp 1991, 73f; Greinacher 1995; Peters, 1998, 67; Karrer 2001, 75).
- In dieser „beherzten Prioritäten-Setzung“ (Karrer 2001, 76) sind Optionen handlungsleitend, d.h. sie führen aus der Reflexion und Entscheidung heraus zurück in die Praxis.
- Dabei haben Optionen immer auch einen visionären Anteil, der über das real Erreichbare hinausweist. In ihnen formulieren sich Utopien und Hoffnungen (Karrer 2001, 73f).
- Die Formulierung klarer Optionen bewahrt die EFLE-Beratung davor, sich fundamentalistisch-regressiv auf sich selbst zurückzuziehen oder sich den gesellschaftlichen Plausibilitäten „bewusstlos“ anzupassen. Stattdessen dienen sie der prophetischen Kritik der gegenwärtigen und dem Entwurf einer besseren Praxis (Steinkamp 1985, 28).
- Optionen sind des Weiteren der intellektuellen Redlichkeit und Verantwortungsarbeit geschuldet. In ihnen liegt das Versprechen, für die eigenen Vorentscheidungen einzustehen und sie zur Diskussion zu stellen (Karrer 2001, 71).
- Damit gewährleistet die Offenlegung der eigenen Optionen für alle GesprächspartnerInnen eine weitgehende Berechenbarkeit und Verbindlichkeit.
- Nach innen hin hat die Auseinandersetzung über Optionen schließlich identitätsstiftende Auswirkung, denn die „Kirche ist von ihrer Sendung her kein beliebiger Verein, sondern eine Gemeinschaft, in der Menschen Verbindlichkeiten eingehen“ (Karrer 2001, 80).

## **2.2 Woher kommen Optionen?**

So offen es auch im postmodernen Diskurs ist, welche Optionen in welcher Kombination, mit welcher Begründung, in welcher Situation ausgewählt werden, so eindeutig ist dies für all jene geklärt, die sich in der jüdisch-



christlichen Tradition verankert sehen wollen. Leo Karrer spricht hier von einer „doppelten Ursprungstreue“ (Karrer 2001, 70), derzufolge sich die Optionen verlässlich aus zwei Quellen speisen. In ihnen verdichten sich die Erzählungen über das Leben und Geschick des Jesus von Nazaret. Die Optionen, die der Praxis Jesu zugrunde liegen, werden als weiterhin verpflichtend und orientierend anerkannt. Dieser Tradition gegenüber stehen die „Zeichen der Zeit“, die gesellschaftsanalytischen Befunde also, deren aufmerksame Beachtung die Kirche, wie wir oben gesehen haben, als für sich selbst konstitutives Element anerkennt. In der Spannung zwischen diesen beiden Polen, im beständigen Brückenbau zwischen den Fundamenten, den „Ur-Kunden“ des christlichen Glaubens und der heutigen gesellschaftlichen Situation (Greinacher 1995, 31f) entstehen die Optionen, die das Fundament des christlichen Glaubens, der Theologie und der Kirche ausmachen. Welche dies konkret sind, ist Inhalt der folgenden Abschnitte.

### **2.3 Die Option für die Armen**

Die beiden großen lateinamerikanischen Episkopatsversammlungen 1968 in Medellín und 1979 in Puebla haben unzweideutig klar gemacht, dass christliche und kirchliche Praxis allein an der Seite der Armen, der Opfer und der Marginalisierten glaubwürdig sein kann. Die biblischen Verheißungen lassen keinen Zweifel daran, dass die Armen die vorrangigen Adressaten der Frohen Botschaft vom anbrechenden Reich Gottes sind (Eicher 1991). Zum einen fordert dies einen realen Perspektiven- und Standortwechsel der Reichen heraus, von denen die Option für die Armen Umkehr und konkretes solidarisches Engagement verlangt. Zum anderen – und dies scheint mir noch wichtiger zu sein – erklärt diese Option die Beachtung der ökonomischen Zusammenhänge und Bedingungen zur absoluten Priorität. In einer Zeit, in der der entfesselte neoliberale Markt und eine ihm längst nicht mehr gewachsene Politik tagtäglich neue Opfer produzieren, die aus ihrer gesicherten Existenz in die ökonomische Armut abgedrängt werden, gewinnt diese Option für unsere hiesige Praxis immer drängendere Bedeutung. Ohne damit Armut gegen Armut auszuspielen darf dabei nicht aus dem Blick verloren werden, dass die Armut und Arbeitslosigkeit, die in Deutschland um sich greifen, nur die anfänglichen Ausläufer der im globalen Maßstab produzierten Armut sind, deren Rückseite der Reichtum der westeuropäischen und nordamerikanischen Länder und insbesondere, aber natürlich nicht nur, der global player ist.

### **2.4 Die Option für die Anderen**

Zum Thema der Ökonomie kommt jenes der Alterität hinzu: Die Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein (Emmanuel Lévinas), die konsequent ethi-

sche Ausrichtung der eigenen Praxis, ist Inhalt der zweiten Option. Dies meint frei nach Brechts Aphorismus „Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral“ auch eine bleibende Priorität der Option für die Armen. Mit dem so geschärften ökonomischen Blick positioniert sich die Kirche in einer Gesellschaft, in der der Andere, der Fremde immer mehr zur Herausforderung wird, und macht den Anderen zum Ausgangspunkt des eigenen Handelns. Das Leid der Anderen, aber auch ihr Lachen, ihren Kampf ebenso wie ihre Feste anzuerkennen bedeutet zuallererst, die Differenz zu ihnen auszuhalten, sie weder zu vereinnahmen noch sich selbst zu unterwerfen, weder die eigene noch ihre Eigenart aufzugeben. Die schmerzhafteste Herausforderung der Option für die Anderen ist, dass es eine „totale Asymmetrie des Interpersonalen“ gibt, d.h. dass die Fremdheit trotz aller Anstrengung letztlich unüberwindbar ist (Lesch 1994, 103; Manemann 1996; Suess 1995).

Angesichts der bleibenden Fremdheit des Anderen verspricht die christliche Tradition, entsprechend des jesuanischen Vorbildes, immer wieder eine mit den Fremden solidarische Praxis zu versuchen, denn Kirche ist nur Kirche, wenn sie mit den Anderen und für Andere da ist (Bonhoeffer 1985). Theologisch formuliert ist dies ein Kerngedanke des christlichen Auferstehungsglaubens, denn die Hoffnung auf Gottes „Auferweckungsmacht ist die Hoffnung auf eine Revolution zugunsten aller“. Erst diese Hoffnung verbürgt die Maßstäbe, mit denen sich Menschen den herrschenden ungerechten Verhältnissen widersetzen und wider alle Widerstände Solidarität leben (Metz 1992, 89).

Eine für den Beratungsbereich höchst relevante Präzisierung ist der Hinweis, dass die Option für den Anderen die Entscheidung für seine Nicht-Bevormundung ist. Rat und Unterstützung Suchende dürfen im Beratungsprozess nicht zu Objekten von Fürsorge gemacht werden. Ziel ist, ihr Subjektsein zu garantieren bzw. wiederherzustellen, und sei dies auch nur vorwegnehmend und trotz-allem-behauptend möglich. Dies funktioniert aber nur, wenn mit den Betroffenen zusammen ihre Situation untersucht wird und man gemeinsam zu einem Handeln kommt, bei dem die größtmögliche Eigenständigkeit und Mitverantwortung der Rat Suchenden gewährleistet wird (Steinkamp 1985, 28f; Karrer 2001, 76).

## ***2.5 Die Option für heilsame Beziehung***

Die beiden Grundoptionen für die Armen und die Anderen können durch eine Option für die Beziehung ergänzt werden, die Beziehungslosigkeit als fundamentale Pathologie unserer neoliberalen Gesellschaft und als Herausforderung christlicher Praxis thematisiert. Tzvetan Todorov bescheinigt dem gesamten westlichen Denken eine zutiefst antisoziale Grundausrichtung: „Die

soziale Dimension, das Faktum des Zusammenlebens, wird [darin] im allgemeinen nicht als für den Menschen notwendig angesehen. [...] Wessen Partei man auch ergreift, stets übernimmt man zugleich eine Bestimmung des Menschen als solitäres, nicht gesellschaftliches Wesen“ (Todorov 1998, 13). Diese Problematik potenziert sich, wo ökonomische Interessen den Menschen nicht als Beziehungswesen, sondern als konsumierenden Individualisten oder gleichgeschalteten Konsumenten brauchen und diese Botschaft über immense Werbeetats, aggressive Marken-Identitäten und die Kolonialisierung von Lebensstilen (Lifestyle-Kampagnen) durchsetzen. Die Destruktivität dieser Prozesse ist kaum abzuschätzen. Dieser „soziometrische Zerfall“ (Jacob Levi Moreno), die Zersplitterung der Gesellschaft, die gleichzeitig Isolation und Vermassung provoziert, bringt ein vielfaches Leiden der Menschen an ihrer Beziehungskonstellation mit sich, an Beziehungsarmut ebenso wie an Beziehungsüberdruss (Hutter 2000, 289-295; 2003a; Wintels 2000).

Die Praxis Jesu ist eindeutig. Die Evangelien zeichnen ihn als Menschen, der seine Reich-Gottes-Botschaft beständig in Beziehungsangebote umsetzt. Ein ganz zentraler Aspekt seines Handelns ist, dass er konsequent – und nicht selten gegen massiven Widerstand der politisch und religiös Mächtigen – Exkommunikation (d.h. den Ausschluss aus der Gemeinschaft) aufhebt. Aussätziges, Lahme, Besessene, Zöllner, die Ehebrecherin, die Ausländerin (Mk 7,24ff), Kinder ... werden dabei sein Gegenüber. Immer wieder durchbricht er durch sein Beziehungsangebot ihre Isolation und führt sie dann in die Gemeinschaft ihres Hauses oder der Gesellschaft zurück. Ein für die beziehungsstiftende Praxis Jesu zentrales Bild, das seinen Umgang mit Exkommunizierten ebenso umschließt wie das Verhalten den JüngerInnen gegenüber und seine Vision des Gottesreiches, ist das gemeinsame Mahl, zu dem er immer wieder anstiftet, an dem er teilnimmt und in das er einbezieht. Was hier kaum skizzenhaft angedeutet werden kann, scheint Grunddimension im Leben Jesu zu sein: Er ist selbst in Beziehung, er führt Menschen in heilsame Beziehungskonstellationen und er hat eine Botschaft des Beziehungsreichtums.

## **2.6 Die Option für die Evangelisierung der Kultur**

Das Gegenüber christlicher Praxis sind nicht nur einzelne Personen, sondern auch gesellschaftliche Strukturen (Zulehner 2004, 94). Deshalb ist es notwendig, die bisher besprochenen Optionen um eine Option für „eine Inkulturation des Evangeliums“ zu ergänzen, mit der die markt- und machtförmigen Strukturen der neoliberalen Gesellschaft als Herausforderung christlichen Handelns markiert werden. Angesichts dieser strukturellen Provokation müssen die „Evangelisierung der Kultur“ und der „Aufbau einer neuen ‚Zivilisation

der Liebe“ zu zentralen Interessen christlichen Handelns avancieren (Steinkamp 1999, 17). Aufgabe der ChristInnen kann es nicht sein, in einer „gnadenlosen“ Welt Rückzugsräume abzugrenzen und zu verteidigen, in denen traditionelle Plausibilitäten christlich-kirchlicher Praxis möglichst unangefragt Geltung beanspruchen dürfen. Stattdessen betont diese Option die Notwendigkeit, die Auseinandersetzung mit den prägenden gesellschaftlichen Einflussfaktoren und Mächten zu forcieren. Jenseits der Möglichkeit, die eigene gesellschaftliche Unschuld zu bewahren und „mit weißer Weste“ aus der Begegnung mit der Gesellschaft herauszugehen, geht es darum, sich möglichen KooperationspartnerInnen gegenüber diskursfähig zu erweisen und zusammen mit ihnen für eine wirklich humane Gesellschaftsordnung zu kämpfen.

## **2.7 Exkurs: Option für die Jugend**

Die vier genannten Optionen wären mit guten Gründen um weitere ergänzbar. Eine ebenfalls bereits 1979 in Puebla formulierte Option von zentraler Bedeutung ist beispielsweise die „Option für die Jugend“, mit der die dortige Konferenz Jugendliche als in besonderer Form von Armut betroffen, aber auch als wesentliche Quelle für den Evangelisierungsprozess charakterisiert (Steinkamp 2003, 104ff; Fuchs 1986). Diese Parteinahme für die Jugend und die Würdigung der Potentiale der nachwachsenden Generation ist auch für unseren bundesdeutschen Kontext absolut wünschenswert und notwendig. Dies als EFLE-BeraterIn auf die Tagesordnung zu bringen entspräche dem professionellen Selbstverständnis ebenso wie dem institutionellen Auftrag. Dennoch möchte ich mich an dieser Stelle für eine Begrenzung der Optionen entscheiden. Die Jugendlichen kommen in den Fokus der Aufmerksamkeit, insofern sie überproportional von Armut betroffen sind, wann immer sie marginalisiert und ausgegrenzt werden, wenn sie in heillosen Beziehungen oder Beziehungswünschen gefangen sind und wo sie unter den gottlosen, zerstörerischen gesellschaftlichen Strukturen leiden. Dies teilen sie – in je spezifischer Weise – mit den Alten (Gronemeyer 2004), den Müttern und Frauen, den Vätern und Männern, den Randgruppen ...

## **2.8 Alle Optionen sind Handlungsoptionen**

Wenn die Optionen, die christlicher Praxis zugrunde liegen, den Entscheidungspunkt markieren, an dem christliche Praxis als solche erkennbar wird, dann gilt es, einen wesentlichen Gesichtspunkt in Erinnerung zu rufen: Die Optionen für die Armen, für die Anderen, für heilsame Beziehungen und für die Evangelisierung der Kultur sind Handlungsoptionen. Damit sind wir auch beim (Spannungs-)Verhältnis von Orthodoxie und Orthopraxie. Dieses Thema ist insofern ein „heißes Eisen“, als die Kirche in der Geschichte viel „Kraft

und Gewalt [...] darauf verwandt hat, die Orthodoxie der Lehre und dogmatische Zuverlässigkeit zu forcieren“ (Karrer 2001, 95). Auch an dieser Stelle hilft der Blick auf die Praxis Jesu weiter: Die Jünger erzählen ihm von einem Mann, der in seinem Namen Abergelster (Dämonen) austreibt. Sie erleben Konkurrenz und Abweichung, sind darüber empört und wollen diesen Mann mit der Begründung an seinem Tun hindern, dass er sich ihnen nicht anschließen möchte. Jesus reagiert der markinischen Überlieferung nach äußerst pragmatisch auf diese Szene. Er erlebt Konvergenz (Übereinstimmung), sagt den Jüngern, sie sollen den fremden Heiler gewähren lassen, und rechtfertigt dies doppelt: Wer sich auf ihn beruft, wird sich kaum gegen ihn stellen und „wer nicht gegen uns ist, der ist für uns“ (Mk 9,40). D.h. Jesus reicht die in der Praxis sich zeigende Vereinbarkeit der Optionen aus. „Gott“ wird für ihn zum Tätigkeitswort und dabei führt das „Gott tun“ gerade dort weiter, wo das „Gott denken“ an seine Grenzen kommt (Marti 1982; Schmälzle 1994). Dieser theologische Befund ist eindeutig und verallgemeinerbar: „Entscheidend ist nicht an erster Stelle eine kontrollierbare Orthodoxie, sondern Schritte der Liebe, Versöhnung und Solidarität“ (Karrer 2001, 95; vgl. Baumgartner in diesem Band). Dies gilt umso mehr, als die Kirche für die Durchsetzung der Orthodoxie weltweit und in Deutschland längst einen viel zu hohen Preis gezahlt hat (Metz 1992, 138-144).

## ***2.9 Die Tragweite der jüdisch-christlichen Optionen und der Abschied von der Suche nach einem Proprium***

Wenn aber das „unterscheidend Christliche [...] an seiner Wurzel das entscheidend Menschliche“ ist (Karl Rahner in: Karrer 2001, 78) und wenn es bei der Identifikation guter christlicher Praxis um ein den Grundoptionen der jüdisch-christlichen Tradition entsprechendes Handeln geht, dann kann die Frage nach dem Proprium christlicher EFLE-Beratung nicht mehr auf etwas Unterscheidendes in ihrer Theorie abzielen. Zu fragen ist nach einer die Optionen für die Armen, für die Anderen, für heilsame Beziehungen und für die Evangelisierung der Kultur umsetzenden Beratungsarbeit, nicht aber nach dem zugrunde liegenden Bekenntnis, das allein die letzte Trennschärfe zwischen unterscheidend christlicher und entscheidend menschlicher Praxis bieten würde. Bei aller Eindeutigkeit der Orthopraxie bleibt diese Unschärfe bezüglich der Orthodoxie.

Es mag den einen oder anderen trösten oder beunruhigen, dass diese Unschärferelation auch vor dem Hintergrund einer humanistisch-agnostischen Position bestehen bleibt. In seinem Diskurs mit dem Mailänder Kardinal Carlo Maria Martini über die Frage „Woran glaubt, wer nicht glaubt?“ beendet Umberto Eco sein Plädoyer für eine natürliche (nicht-religiöse) Begründung der

Ethik mit einer tiefen literarischen Verneigung vor der inneren Kraft der jesuanischen Erzählungen: Er lädt zu einem Gedankenversuch ein, bei dem ein „durch den Irrtum des täppischen Zufalls“ auf der Erde erschienener Mensch allein aus seiner „religiösen, moralischen und poetischen Kraft“ heraus das „Modell des Christus“ konzipiert, „das Modell der universalen Liebe, der Vergebung für die Feinde und des zur Rettung der anderen geopfert Lebens.“ Eco fährt fort:

„Wenn ich ein Reisender aus einer fernen Galaxie wäre und vor einer Spezies stünde, die sich dieses Modell zu geben gewusst hat, würde ich überwältigt ihre enorme theologone Energie bewundern und würde diese jämmerliche und niederträchtige Spezies, die so viel Gräuel begangen hat, allein dadurch als erlöst betrachten, dass sie es geschafft hat, sich zu wünschen und zu glauben, dies alles sei Wahrheit“ (Martini/Eco 1999, 92).

### **3. *Diakonie, Kirche und Gemeinde***

Mit den ersten beiden Durchgängen scheint mir ausreichend verdeutlicht, wessen es bedarf, um sich als BeraterIn der eigenen christlichen Identität gemäß beziehungsweise – ohne diese individuelle Prägung – innerhalb einer von einer christlichen Kirche getragenen Beratungseinrichtung zu verorten. Wie aber sieht das Verhältnis zwischen den kirchlichen Beratungsstellen und ihren MitarbeiterInnen und der Gesamtkirche aus kirchlicher Sicht aus? Die Tatsache, dass die Beratungsstellen – innen und außen – oftmals als nicht „richtig“ zugehörig erlebt werden, ist ein Warnsignal, das es zu verstehen gilt.

#### **3.1 *Integration der Grundfunktionen***

Auf dem Spiel steht dabei die Integration der so genannten Grundfunktionen der Gemeinde. In unzähligen Versuchen, Kirche zu beschreiben, sind TheologInnen immer wieder auf drei Elemente zurückgekommen, die unbedingt zur Kirche Jesu Christi gehören: In der Liturgie feiert die Gemeinde ihre Geheimnisse, ihre Botschaft und ihren Glauben. Hier findet der christliche Glaube in der je eigenen geschichtlichen Form seinen rituellen, sinnlichen Ausdruck. Die Verkündigung („Martyria“) ist die „kommunikative Verflüssigung der Tradition“ (Habermas): einerseits identitätsbildende Erinnerung an die jüdisch-christlichen Erzählungen, insbesondere das Leben und die Botschaft Jesu, und andererseits der Akt, in dem diese Traditionen als wahr und bedeutsam bezeugt und weiter getragen werden. Diakonie schließlich heißt das aus dem Glauben entspringende soziale Engagement der ChristInnen und der Kirche. Zumindest theoretischer Konsens ist nun, dass Kirche erst dort

Kirche und Gemeinde erst dort Gemeinde ist, wo Martyria, Liturgie und Diakonie – Verkündigung, Feier der Geheimnisse und Nächstenliebe – ineinander greifen, auseinander hervorgehen und sich gegenseitig erklären und stützen.

### **3.2 Abspaltung der Diakonie**

Die Realität sieht anders aus. Eine erschreckend präzise Analyse legt Luhmann mit seiner Sicht der „funktionalen Differenzierung“ innerhalb der Kirche vor. Die eigentliche Funktion von Religion liegt für ihn im „religiösen Kernbereich“ der Kirche, der „geistlichen Kommunikation“. Diakonie ist eine inzwischen hoch professionell erbrachte „Dienstleistung des Religion-Subsystems für andere gesellschaftliche Teilsysteme“. Sie ist aus seiner systemtheoretischen Sicht eine zweitrangige Funktion, die die Gesellschaft notfalls auch nicht-religiös erbringen könnte (Luhmann in: Steinkamp 1991, 67).

Die traditionelle Pfarrei hat sich an diese „Arbeitsteilung“ von Gemeinde und Diakonie (bzw. im katholischen Sprachgebrauch: Caritas) ebenso gewöhnt wie die entsprechenden diakonischen Institutionen. Diese expandierten im Laufe der Geschichte und differenzierten sich soweit aus, dass man von einer „kirchlichen Zweitstruktur“ sprechen muss. Die Arbeit der Institutionen, die sich aus der professionalisierten Diakonie der Kirche entwickelt haben, läuft weitgehend parallel zur pastoralen Arbeit in den Gemeinden. So wie diese für Notleidende zuständig sind und nicht am Gemeindeleben teilnehmen, fühlen jene sich von der „Last diakonischen Handelns“ befreit. Man nimmt sich, wenn überhaupt, dann nur sporadisch wahr – zumeist im Kontext von Finanzierungsfragen. Doch die Sonntagskollekte für caritative Einrichtungen ist nicht nur Symptom dieses Schismas, sie zementiert die Spaltung. Und so wird der Nicht-Kontakt nicht selten von jenem fragend-skeptischen Blick begleitet, ob der andere wohl „richtig“ dazugehört, von dem oben bereits die Rede war (Steinkamp 1985; Mette 1991).

### **3.3 Was auf dem Spiel steht**

Doch wie so oft wird auch in diesem Fall das Schisma nicht ohne große Verluste auf beiden Seiten aufrechterhalten. Im Rückgriff auf die ersten beiden Kapitel lässt sich leicht erschließen, was die Diakonie, konkreter was Beratungsstellen ohne eine verlässliche Anbindung an Gemeinden verlieren. Der Verlust der beschriebenen wahrnehmungs- und handlungsleitenden Optionen macht sie anfällig für alle zeitgeistbedingten Prämissen psychosozialer Arbeit. Tritt kein anderes adäquates ethisch-normatives Fundament an die Stelle dieser jüdisch-christlichen Grundannahmen, so droht die „normative Kraft des Faktischen“ an die Stelle bewusst getroffener Entscheidungen zu treten. D.h.

die stärksten gesellschaftlichen Imperative – und diese kommen derzeit von Seiten des Neoliberalismus – setzen sich gegen kaum vorhandenen Widerstand durch. Beratung unter neoliberalen Vorzeichen muss effektiv, effizient und vor allem ökonomisch optimiert angeboten werden. Sie muss sich verkaufen, verwaltet Folge- und „Kollateralschäden“ des bewusst geschürten gesellschaftlichen Kräftespiels, entmündigt Rat Suchende und grenzt sie aus.

Was aber steht für die Gemeinden auf dem Spiel? Zum einen verlieren sie das, was Karl Rahner in Parallelität zum unterscheidend Christlichen das entscheidend Menschliche genannt hat, die Wahrnehmungsfähigkeit und Sensibilität für die sich wandelnden Gesichter von Not, Armut, Fremdheit und Leid und damit verbunden die Chance, im Gesicht der Anderen auch die eigene Mitbetroffenheit von diesen Themen aufzuspüren. Johann Baptist Metz bringt das, was auf dem Spiel steht, auf den Begriff „compassion“: Empfindlichkeit für das Leid der Anderen und daraus erwachsende soziale Sensibilität. „Dies aber ist alles, was das Christentum der Welt geben kann“ (Kuld 2001, 294; Steinkamp 1985, 14).

Der zweite Verlust wiegt ebenso schwer. Denn nimmt man ernst, dass die Diakonie „nicht Konsequenz aus dem Glauben, sondern konstituierende Dimension des Glaubens“ ist (Karrer 1995, 121f) oder mit Bonhoeffers Worten „Kirche nur Kirche ist, wenn sie für andere da ist“, dann gilt es auch die Negation wahr- und ernstzunehmen: Ohne die konstituierende Praxis der Nächstenliebe, ohne gelebte Solidarität, ohne wirklich integrierte Diakonie ist Kirche keine Kirche und Gemeinde keine christliche Gemeinde (Fuchs 1988a, 281).

### **3.4 Perspektiven?**

Angesichts der beschriebenen Aporien gilt es nun mögliche Perspektiven zu überprüfen. Jürgen Moltmann zeigte dazu bereits vor zwanzig Jahren zwei mögliche Entwicklungslinien auf (Moltmann 1984). Zum einen sprach er von der „Diakonisierung der Gemeinde“. Dabei geht es darum, dass die Gemeinden die abgespaltene diakonische Funktion wieder reintegrieren. So wichtig dieser viel bedachte Teil für die christlichen Gemeinden ist, trägt er aus Sicht der Beratungsstellen, die ja faktisch eigenständige, in die sozialpolitischen und kirchlichen Abläufe eingebundene Institutionen sind, nicht dazu bei, das Problem zu lösen.

Moltmanns zweiter Weg der „Gemeindewerdung der Diakonie“ ist mit Blick auf die real existierenden EFLE-Beratungsstellen ambivalent. Wünschenswert ist vor dem Hintergrund der obigen Ausführungen, den mit der Frage nach dem christlichen Proprium so oft verbundenen Legitimationsdruck aufzuheben. Beratungsstellen sind in dem Sinn Gemeinde, als sich die Begriffe



der Gemeinde und der Solidarität wechselseitig neu definieren und mit Jos Comblin Gemeinde überall dort ist, wo durch Befreiungsbemühungen neue Strukturen und Formen sozialer Zusammenarbeit geschaffen werden (Comblin in: Steinkamp 1995, 112). Auch wo die Beschreibung als christliche Gemeinde von den Betroffenen selbst in Anspruch genommen wird, steht der Terminus der „temporären Gemeinde“ (Steinkamp 1997) zur Verfügung, um diese sich als Gemeinde erlebenden Gruppen auf einen angemessenen theologischen Begriff zu bringen.

Sollte Gemeindewerdung der Diakonie in unserem Fall aber bedeuten, dass sich die MitarbeiterInnen von Beratungsstellen selbst als heilende Gemeinde verstehen lernen (wie Steinkamp dies als eine potentielle Möglichkeit für Gruppen von TS-MitarbeiterInnen andenkt), wäre dies weder realistisch noch wünschenswert, denn es hieße vor allem, sich über das Selbstverständnis und die Bedürfnisse der MitarbeiterInnen hinwegzusetzen und ihnen von außen eine Identität zu verordnen, die sie selbst nicht zwangsläufig wählen würden.

Offen bleibt für mich, ob die oben angedachte Option für heilsame Beziehungen nicht einen dritten Weg der Annäherung von Diakonie und Gemeinde weist, auf dem Gemeinden und Beratungsstellen durch gemeinsames Handeln miteinander zu tun bekommen. Meiner Einschätzung nach sind sie so weit voneinander entfernt, dass es angezeigt ist, sich als je Andere zu respektieren und nach miteinander teilbaren Zielen Ausschau zu halten. Die Integration der drei Grundfunktionen ist, im derzeitigen Beratungsalltag zumeist Wegweiser und nicht Realitätsbeschreibung.

#### **4. *Potentiale und Konvergenzen***

Mit dem bisher Gesagten ist eine Verortung der EFLE-Beratung im kirchlichen Kontext oder besser eine Verhältnisbestimmung zwischen EFLE-Beratung und christlicher Gemeinde vorgenommen. Ich möchte nicht enden, ohne im Sinn der eben besprochenen Perspektiven einen weiteren Schritt in Richtung gemeinsamer Praxis angedacht zu haben. Der Beratungsalltag als Theologe und Berater fördert immer wieder frappierende Konvergenzen zwischen psychosozialer Professionalität und den Kerngedanken der jüdisch-christlichen Erzählungen zutage. Vier davon seien skizziert, um das Potential spürbar zu machen, das in einer christlich verorteten Beratung und einer verstärkten Aufmerksamkeit für mögliche Schnittstellen und Synergien zwischen Beratungsstellen und Gemeinden stecken könnte.

#### **4.1 Die Aporien gängiger Beziehungsentwürfe**

Das zentrale Thema der EFLE-Beratung ist, dass Beziehungswünsche enttäuscht werden und Beziehungsentwürfe nicht glücken. Bei allen guten Gründen, die Beratungsarbeit präventiv und konstruktiv zu verstehen, ist dieses (drohende) Scheitern doch die offizielle oder heimliche Überschrift fast aller Beratungsanliegen. An dieser Stelle, wo die Sorge um die Aporien der heute gängigen Lebensformen, der familialen Entwürfe ebenso wie des Singlelebens, als die professionelle Herausforderung der BeraterInnen begriffen wird (Hutter 2003a; 2003b), kommt die Kirche als gesellschaftliche Kraft in den Blick, die diese Besorgnis und damit den Fokus der Aufmerksamkeit teilt. Vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen ist klar, dass dies nicht bedeuten kann, kirchliche Aussagen und Wünsche zu diesem Thema unkritisch zu übernehmen oder gar zu „predigen“. BeraterInnen sind mit einer gesellschaftlicher Bewusstlosigkeit konfrontiert, die Beziehungssehnsüchte an die Medien-, Werbe- und Konsumindustrien abgetreten hat, die Beziehungsentwürfe, um den Preis, ihnen im wirklichen Leben nie gerecht werden zu können, aus Lifestyle-Zeitschriften übernimmt, und die Beziehungsscheitern vor Gerichten austrägt, individualisiert, banalisiert oder verschweigt. Die Frage ist, wo in diesem verweigerten Diskurs über reale Beziehungen Kooperationspartner sind, die Beziehungswünsche und Beziehungsschwierigkeiten im öffentlichen Raum (Sennett 1986) auf die Tagesordnung setzen.

Es mag sein, dass die kirchliche Diskussion heute aus vielfältigen Gründen hinter das ehemals erreichte Niveau an Problembewusstsein zurückgefallen ist. In den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD, die 1971-1975 in Würzburg die Impulse des Zweiten Vatikanums aufgegriffen und für die deutsche Situation weitergeführt hat, gab es jedenfalls ein hohes Problembewusstsein, Sensibilität und Handlungswillen, auf die sich zu berufen bis heute legitim sein muss. So schreibt die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*: „In der Familie entstehen Spannungen unter dem Druck der demographischen, wirtschaftlichen und sozialen Situation, aus den Konflikten zwischen den aufeinander folgenden Generationen [und] aus den neuen gesellschaftlichen Beziehungen zwischen Mann und Frau“ (GS 8; LThK 14, 307). Nicht umsonst ist gleich das erste Kapitel im „Wichtigere Einzelfragen“ überschriebenen zweiten Hauptteil der Pastoralkonstitution dem Blick auf Ehe und Familie gewidmet. Dabei wird – gerade dort, wo der enge Rahmen der Fragen zur Sexualmoral verlassen wird – Einfühlung in die bleibende Belastung und Gefährdung familialer Lebensformen und gelingender Erziehung spürbar (GS 47-52; LThK 14, 427ff). Und auch die Erklärung über die christliche Erziehung weiß um die Verantwortung der Gesellschaft, den Erziehungsauftrag der Familien nach Kräften

zu unterstützen (Gravissimum Educationis 3; LThK 13, 375f) und sichert zu, dass die Kirche selbst dazu „alle geeigneten Hilfsmittel“ zur Verfügung stellen wird (Gravissimum Educationis 4; LThK 13, 379).

Die Würzburger Synode nimmt das Thema familialer Lebensformen in einem eigenen Beschluss auf, in dem es deutliche Anfänge gibt, sich realistisch mit der aufziehenden „Unübersichtlichkeit der Familie“ (Beck-Gernsheim 1998) auseinanderzusetzen. Dort heißt es:

„Heute sind mehr Ehen in Gefahr zu scheitern als in früheren Zeiten. Die Zahl der Ehescheidungen nimmt zu. Das hat mannigfache Gründe, die weithin bekannt sind; z.B. in der Kleinfamilie unserer Tage sind die Ehepartner weit mehr als in der Großfamilie vergangener Epochen auf einander verwiesen; Mängel in der Partnerreife und Partnerbeziehung gefährden darum schneller den Bestand einer Ehe als zu Zeiten der Großfamilie. Die Isolierung der Ehegatten in der Kleinfamilie verstärkt ferner die Gefahr, dass sich anbahnende Ehekrise zu spät bemerkt werden. Dazu kommt häufig eine berufliche Überbeanspruchung, die zu Lasten des ehelichen Gesprächs und der Partnerbeziehung geht. Ferner wächst wegen des verschärften Generationenkonflikts in vielen Familien und wegen einer größeren Liberalität in der Begegnung der Geschlechter die Zahl der Frühehen, die erfahrungsgemäß häufiger geschieden werden. Ebenso wird die Treuebindung Verheirateter in der heutigen Gesellschaft stärker bedroht“ (Würzburger Synode, Beschluss: Ehe und Familie 1975, 3.4.1.1).

Die Ahnung, wie tief greifend und existentiell der Wandel familialer Lebensformen sein würde und wie wenig restriktive Antworten diesem entgegensetzen könnten, war während der Würzburger Synode zumindest so deutlich, dass die Frage nach einem kircheninternen Umgang (Orthopraxie! Die Orthodoxie ist an dieser Stelle entschieden.) mit Trennung, Scheidung und Wiederverheiratung explizit offen gehalten wurde (Würzburger Synode, Beschluss: Ehe und Familie 1975, 3.5.3.1). Doch auch ohne ein letztgültiges pastorales Votum verspricht die Kirchenversammlung Hilfen – nicht zuletzt in Form von EFLE-Beratungsstellen – zur Verfügung zu stellen und das Beziehungsthema im öffentlichen Raum nach Kräften zu verankern:

„Zu den notwendigen Hilfen für gefährdete Ehen gehört ein ausreichendes Angebot an Eheberatungsstellen mit qualifizierten MitarbeiterInnen. Eine intensive Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit der zuständigen gesellschaftlichen und kirchlichen Institutionen muss deutlich machen, wie sehr der Erfolg einer Eheberatung von deren rechtzeitigem Beginn abhängt, und die Betroffenen ermutigen, die angebotenen Hilfen zu nutzen. Dabei soll klar werden, dass ernste Ehekrise häufig nicht von den Ehepartnern al-

lein gelöst werden können, sondern der fachkundigen Hilfe von außen bedürfen“ (Würzburger Synode, Beschluss: Ehe und Familie 1975, 3.4.2.1).

Nochmals: Die Konvergenz zwischen Beratungsarbeit und Gemeindeleben liegt nicht darin, dass BeraterInnen vorschnell einen möglicherweise fantasierten Auftrag übernehmen, Trennungen zu verhindern. Dies wäre viel zu eindimensional und letztlich kurzschlüssig gedacht. Die potentielle Schnittstelle liegt dort, wo in der gemeinsamen Suche von Gemeindemitgliedern, in Familien- und Einsamenpastoral, in einer beziehungs- und trennungsbegleitenden Seelsorge und nicht zuletzt im öffentlichen Raum von Verkündigung und anderen kirchlichen Wortmeldungen Gelingen und Scheitern von Beziehung zum Thema gemacht wird. Der lateinamerikanische Pädagoge Paulo Freire nennt Themen, die „die Möglichkeit enthalten, in viele mögliche Themen weiter entfaltet zu werden, die ihrerseits nach der Durchführung neuer Aufgaben verlangen“, generative Themen (Freire 1973, 84). Es sind mit anderen Worten Themen, die gesellschaftlichen Sprengstoff bergen, weil sie alle angehen, weil alle davon betroffen sind, und bei denen alle gemeinsam auf die Suche nach einer heilsameren Praxis gehen sollten. Die jüdisch-christlichen Optionen zielen alle vier auf solche Themen ab. Christliche Gemeinden und Beratungsstellen sind Orte, an denen Beziehung, die Sehnsucht danach und das Leiden daran auf der Suche nach einer guten Praxis zum generativen Thema werden müssten.

#### **4.2 Die Offenheit für „letzte Fragen“**

Eine zweite Skizze: Zwischen dem Raum der christlichen Gemeinde und dem Beratungsraum gibt es eine deutliche Konvergenz bezüglich der Fragen, die dort jeweils gestellt werden (dürfen). Dazu einige kurze Ausflüge zu Theoretikern, die Verfahren (Methoden, Theoreme und Philosophien) entwickelt haben, die heute in Beratung zum Einsatz kommen bzw. die mit diesen in großen Teilen kompatibel sind:

Für Sigmund Freud überwiegen, bei aller Übereinstimmung im Menschenbild, die Gefahren der Religion. Er rät dringend dazu, sie durch Wissenschaft und Vernunft zu ersetzen. Zwang und Verleugnung der Wirklichkeit sollen der eigenen kritischen Vernunft und verlässlich kommunizierbaren Grundfesten der Ethik weichen (Kolbe 1990, 91f).

Alfred Adler differenziert zwischen der Religion und dem „Machtapparat der Religionen“. Er sieht vielfältigen Missbrauch der Religionen für Zwecke, die zu ihrem Wesen in Widerspruch stehen. Entsprechend kann er es sehr positiv werten, wenn der evangelische Theologe Ernst Jahn ihm bescheinigt, die

Individualpsychologie hätte manche verschütteten Positionen der christlichen Menschenführung wieder entdeckt, denn „ihrem Wesen nach ist sie [die Individualpsychologie] begierig, aus allen Wissens- und Erfahrungsgebieten neue Anregungen zu empfangen und sie dorthin zu geben“ (Adler in: Ansbacher/Ansbacher 1995, 368-371).

Carl Gustav Jung<sup>2</sup>, der nach Adler als zweiter der wichtigen Schüler Freuds von ihm getrennte Wege ging, gab dem Nachdenken über Gott, Religion und deren Beziehung zur Analytischen Psychologie weit mehr Raum als die beiden vorher Genannten. Auch dazu nur drei Mosaiksteine: Die Seele ist für C.G. Jung der Ort, an dem sich die beiden großen Erfahrungsbereiche – Gott und Umwelt – berühren und widerspiegeln. Doch ist dieser Bereich des Göttlichen nicht bloß vorhanden, er ist gleichermaßen Lebensnotwendigkeit, um psychische Ganzheit erfahren zu können, und Heilmittel:

„Unter allen meinen Patienten jenseits der Lebensmitte, das heißt jenseits fünfunddreißig, ist nicht ein einziger, dessen endgültiges Problem nicht das der religiösen Einstellung wäre. Ja, jeder krankt in letzter Linie daran, dass er das verloren hat, was lebendige Religionen ihren Gläubigen zu allen Zeiten gegeben haben, und keiner ist wirklich geheilt, der seine religiöse Einstellung nicht wieder erreicht, was mit Konfession oder Zugehörigkeit zu einer Kirche natürlich nichts zu tun hat“ (Jung 1995, 343).

Selbst wenn man diese Aussage als „Glaubenssatz“ relativiert oder nicht teilen kann, bleibt Jungs psychiatrische Empirie:

„In unserem wissenschaftlichen Zeitalter stellt man dem Psychiater die Fragen, die früher in den Bereich des Theologen gehörten. Die Menschen spüren, es würde vieles leichter sein, wenn sie nur an den Sinn des Lebens, an Gott und an die Unsterblichkeit glauben könnten“. Solche Konzeptionen haben „seit prähistorischen Zeiten das Leben der Menschen begleitet und dringen auch heute noch bei vielen Gelegenheiten wieder ins Bewusstsein“ (Jung 1968, 87).

„Sinn“ ist das Stichwort, von dem aus Viktor E. Frankl – als erster humanistischer Psychologe in dieser Reihe – seine Logotherapie entwirft. Zur Frage der Interferenz von Religion und Psychotherapie besteht er zuerst einmal auf einer strikten Trennung: „Jede Kontamination dieser beiden Bereiche, die zwar im Effekt einander decken mögen, je ihrer Intention nach einander aber fremd sind, ist grundsätzlich abzulehnen“ (Frankl 1988, 68). Der therapeutische Aspekt dabei ist, sich mit dem „Willen zum Sinn“ des Menschen ausei-

---

<sup>2</sup> Für wesentliche Hinweise zur Position C.G. Jungs danke ich Christiane Neuen.

inanderzusetzen, denn menschliches Dasein geht immer schon über sich hinaus und weist auf einen Sinn hin. Eben diese Sinnsuche identifiziert Frankl dann mit Kronzeugen wie Einstein, Tillich und Wittgenstein als zentralen religiösen Akt (Frankl 1988, 73, 75) um letztlich als Vorschlag für eine Orthopraxie (!) bei einer Art Unschärferelation zu landen:

„Das heißt praktisch: Wann immer wir ganz allein sind mit uns selbst, wann immer wir in letzter Einsamkeit und in letzter Ehrlichkeit Zwiesprache halten mit uns selbst, ist es legitim, den Partner solcher Selbstgespräche Gott zu nennen – ungeachtet dessen, ob wir uns nun für atheistisch oder gläubig halten. [...] Sollte es Gott geben, so bin ich sowieso davon überzeugt, dass er es nicht weiter übel nehmen wird, wenn ihn jemand mit dem eigenen ‚Selbst‘ verwechselt“ (Frankl 1988, 114f).

Jacob Levi Moreno, einer der Väter der Gruppentherapie und Begründer des Psychodramas, entwirft eine Therapeutische Philosophie, die ohne ihre jüdischen Wurzeln und religiösen Bezüge letztlich nicht adäquat zu verstehen ist. Er reflektiert den herben Verlust sozialer und psychologischer Stabilität, den Nietzsches Botschaft vom Tod Gottes in der Welt hinterlässt, und identifiziert Sinn- und Wertfragen als grundlegende therapeutische Themen. Die Auflösung einer strikten Grenze zwischen Religion und Therapie ist für ihn nicht mehr als die Anerkennung des Faktischen. Und: Sie ist für Moreno absolut indiziert, möchte man die Rat Suchenden mit ihren eigentlichen Fragen nicht an die Instanz der Philosophie oder Religion zurückverweisen (Hutter 2000).

Irvin D. Yalom dürfte der derzeit jüngste Vertreter sein, der mit seinem beeindruckenden Entwurf einer Existentiellen Psychotherapie (Yalom 1989) die Flanke zwischen psychosozialen und letzten Fragen rückhaltlos geöffnet hat. Er identifiziert den Tod, und von seinen Gedanken über den Tod aus weitergehend die Freiheit des Menschen, seine Isolation und die Sinnlosigkeit des Daseins als Grundkoordinaten des menschlichen Lebens und des therapeutischen Prozesses.

Dies alles sind Hinweise für die Plausibilität der These, dass in Beratungsprozessen Fragen gestellt werden, die im klassischen Sinne religiöse oder theologische Fragen sind. Schon auf einer ersten Ebene der psychosozialen Fachlichkeit stünde dann außer Frage, dass die Rat Suchenden im Rahmen einer Beratung erwarten dürfen, dass auch diese existentiellen Fragestellungen Gehör und Raum finden. Befindet sich eine aufgesuchte Beratungsstelle auch noch in kirchlicher Trägerschaft, wird dies noch deutlichere Erwartungen, nicht selten auch Erwartungs-Erwartungen schüren. Die kirchliche Trägerschaft impliziert aber auch die Selbstverpflichtung für die BeraterInnen, sich diesen Fragen offensiv zu stellen, denen sie schon vor dem Hintergrund ihrer psychosozialen Fachlichkeit nicht ausweichen können.

Eine letzte Zuspitzung: Wir leben in einer säkularisierten Zeit, in der die ehemals religiösen Phänomene ihr religiöses Gewand und ihre religiöse Begrifflichkeit abgelegt haben. Vieles spricht dafür, dass sich die Phänomene in ihren Grundstrukturen aber nur unwesentlich verändert haben und dass sich heute z.B. in Fragen nach dem Umgang mit dem Tod oder der endlichen Zeit mehr oder weniger unerkannt noch immer „Gottesfragen“ stellen (Metz 1992; 1996; Gronemeyer 1996). Wäre dies der Fall, so spräche vieles dafür, das Gespräch zwischen TheologInnen und BeraterInnen, zwischen Beratungsstellen und Gemeinden zu intensivieren.

### **4.3 Würde und Gewicht der Biografie**

Einen weiteren wichtigen Berührungspunkt markiert das Stichwort der „erzählten Biografie“. „Therapie meint, eine wahre Geschichte über sich selbst zu erfinden“. Dies impliziert drei Dinge: Erstens beschäftigen sich Therapie und Beratung mit (Ausschnitten von) Biografien. Dies ist nur eine etwas anders akzentuierte Lesart der Aussage, dass sie sich mit Beziehungen beschäftigen, aber kein Widerspruch dazu. Zweitens ist das zentrale Ziel von Beratung, dass die Betroffenen im Erzählen eine selbst verantwortbare, lebenswerte Version ihrer Lebensgeschichte (er)finden. Anders ausgedrückt: Es geht dabei um Subjektwerdung und Identität – wenn es in Beratungsprozessen oftmals auch nur um einen sehr kleinen Baustein davon geht. Drittens hat dies weit reichende politische Konsequenzen, denn die empirische Basis für BeraterInnen, egal ob es um eine Entscheidung im Beratungsprozess geht oder ob sie sich gesellschaftspolitisch zu Wort melden, ist vor jeder statistischen Verallgemeinerung die unvergleichliche und einzigartige, subjektiv erzählte Lebensgeschichte. Dieser in ihrer Singularität gerecht zu werden ist die Professionalität, die Beratende Einzelnen und der Gesellschaft zur Verfügung stellen. Es geht nicht zuerst um extrapolierte statistische Werte und Klassifizierungen, sondern um die subtilen Spuren, „die sich in einem Individuum kreuzen können und ein schwer entwirrbares Netz bilden“ (Foucault 1996, 89). Deshalb bedarf die Auseinandersetzung mit erzählten Biografien einer so hohen Wertschätzung von Fremdheit und Differenz. Verliert man das Subjekt als immer aufs neue irritierende und letztlich nicht handhabbare Singularität aus dem Blick, so entzieht man sich im Interesse der Machbarkeit psychosozialer Verwaltung, Versorgung und Steuerung letztlich den Boden für emanzipatorisches, auf Autonomie und Identitätsbildung ausgerichtetes Handeln, denn die Würde und Selbstverantwortlichkeit des Menschen ist unter dem Preis der Unverwechselbarkeit und Individualität nicht zu bekommen; sie sperrt sich gegen jede Form der Verallgemeinerung. Verantwortlich zu handeln kann für BeraterInnen also nur heißen, wider den allgegenwärtigen Trend zur Bürokratisierung und Reduktion auf einer nicht-reduktionistischen

Wahrnehmung und einem nicht-fragmentierenden Umgang mit der konkreten Situation und dem konkreten Individuum zu bestehen.

An dieser Stelle gibt es eine Brücke zur Theologie und ein Angebot an die christlichen Gemeinden. Dort nämlich wird im vielstimmigen Chor die Notwendigkeit einer empirischen Rückbindung an die gesellschaftliche Realität beschworen. Drei Stimmen daraus: Paulo Suess bescheinigt der Theologie einen „emphatischen, aber erfahrungsarmen Umgang mit der Leidensgeschichte der Armen“ und wirft ihr vor, sich „viel sicherer auf dem makrosoziologischen Parkett der Weltgeschichte [...] als in regionalen Kontexten“ zu bewegen (Suess 1996, 206). Der Theologe Johannes A. van der Ven sieht in einer empirischen – und er assoziiert dazu: direkten, unmittelbaren und unverbrauchten – Wahrnehmung der Welt die einzige Chance, einer „abgestandenen Wiederholung und blinden Hinnahme konventioneller und traditioneller ‚Wahrheit‘“ zu widerstehen (Van der Ven 1990, 6f). Stephanie Klein schließlich wählt die einzelne Lebensgeschichte, die „Schnittstelle zwischen Individuum, Gesellschaft und Zeitgeschichte“, als Ausgangspunkt einer nicht reduktionistischen theologischen Forschung, denn die „faktische Lebensgeschichte selbst und ihr Erzählen gehören“ für sie „zum Kern des Christlichen und seiner Theorie“ (Klein 1994, 77, 84).

Die theologische Summe ist eindeutig: Wenn es der Kirche um die Subjektwerdung und Identität des Menschen geht, bedarf es der Orte, an denen der einzelne Mensch mit seiner Geschichte Raum bekommt, wenn es darum geht, als Volk Gottes unterwegs zu sein – wie das Zweite Vatikanum formuliert –, kommt Kirche ohne eine „Kultur biografischen Erzählens und ohne Hinhören auf die Geschichten anderer“ nicht aus (Fuchs 1988b, 109f; Klein 1994).

Die historische Pointe ist, dass dieses Hinhören und Hinsehen auf die Details und die Fähigkeit, aus diesem Wissen heraus gesellschaftlicher Seismograf (Saßman/Klann 2002) zu sein, schon immer eng verknüpft war mit der diakonischen Dimension der Kirche. So hatte nach der syrischen Kirchenordnung des fünften Jahrhunderts der Diakon den Ehrentitel „Auge der Kirche“, wobei es primär um seine „diakonale Aufmerksamkeit“ ging und nicht darum, jede Not allein zu lindern. Paul Michael Zulehner beschreibt in seiner Schilderung von „Netzwerken diakonaler Aufmerksamkeit“, wie in der Diözese Mailand aus den Geschichten von Hilfesuchenden, die sich an Pfarrgemeinden wenden, gesellschaftspolitische Praxis und gesellschaftliche Gegenkultur wird:

„Auf Grund des [dort] Gehörten wird beraten, was die Caritas (der Pfarrei, der Diözese) zu tun hat. In einigen Zentren wird das Gehörte protokolliert und ausgewertet. Ein Sozialbericht entsteht. Dieser wird dann in die Gespräche mit Politikern eingebracht. Solange die Kirche die Kraft besitzt,



dass dieses Aufmerksamkeitsnetz [...] lückenlos ist, stellt dieses Netz einen enormen Segen für moderne Kulturen dar, die immer mehr versteckte und unsichtbare Armut bürokratisch übersieht. Inmitten einer ‚Kultur des Wegschauens‘ institutionalisiert die Kirche [...] eine ‚Kultur des Hinschauens‘“ (Zulehner 2004, 87).

#### **4.4 Heil und Heilung**

Grundlegend wichtige Berührungspunkte zwischen EFLE-Beratung und christlicher Kirche bestehen auch dort, wo Beratung sich als – im weitesten Sinne des Wortes – „therapeutisch“ versteht (Hutter 2003c). Es steht außer Zweifel, dass das beratende Gespräch (auch) auf Heilung abzielt und dass dort Heilung geschieht. Das Kinder- und Jugendhilfegesetz formuliert für Erziehungsberatung explizit, dass sie „pädagogische und damit verbundene therapeutische Leistungen“ umfasst (KJHG § 27, in: Münder 1993, 30), aber auch über den Gesetzestext hinaus lässt sich die gesamte EFLE-Beratung nur unverkürzt verstehen, wenn man sie mit ihren vielfältigen Schnittstellen zu Medizin und Klinischer Psychologie wahrnimmt (Schröder 2004; Hörmann 2004). Ebenso wichtig wie die Wahrnehmung dieser Heilungspotentiale ist die Tatsache, dass eine Begrenzung darauf dem heilenden Potential von Beratung nicht gerecht werden kann. Beratung ist nämlich in einem viel umfassenderen, aber auch unspezifischeren Sinne heilsam. Meines Erachtens lässt sich hier der Heilungsbegriff der Humanistischen Psychologie, wie ihn beispielsweise Jacob Levi Moreno formuliert hat, übernehmen. Für ihn bezieht sich Heilung auf die somatische und psychosomatische Ebene ebenso wie auf den Umgang des Menschen mit der eigenen Biografie, auf Beziehungsnetze ebenso wie auf die Einbindung des Menschen in gesellschaftliche Kontexte und auf seinen Umgang mit Werten, Normen und Traditionen. Heilung meint „gesund werden“, aber auch „ganz werden“, „heil werden“ und jede Art von Integrations-, Wachstums- und Lernprozessen (Hutter 2000; 2004).

Ein theologischer Blick auf das Beratungsgeschehen macht auf facettenreiche Verschränkungen aufmerksam zwischen dem Heilungsgeschehen und der urmenschlichen Sehnsucht „nach einem unzerstückelten Leben“, eben danach, was „Heil“, „das alte Wort der religiösen Sprache“ ausdrückt (Sölle 1975, 167). Eine diakonische Kirche ist auf Orte angewiesen, an denen Heilung geschieht, denn Heil ist nicht jenseits konkreter, heilsamer Alltagserfahrungen erfahrbar, sondern gerade in ihnen. Heilen ist ein Grundgestus, der zutiefst im Leben und in der Praxis Jesu verankert ist und von der Kirche niemals aufgegeben wurde. Entsprechend sind Heilungen die „Leuchtzeichen des Heils, des großen Schalom“ (Marti 1989, 31). Es ist paradigmatisch, wenn Jesus nach seiner Auferstehung seinen JüngerInnen begegnet und

sich durch das Zeigen seiner Wunden und den Gruß „Shalom“ identifiziert (Joh 20, 19f; Bauer/Bruners 2004/2005, 100). „Compassion“ (Kuld 2001), die Empfindlichkeit für das eigene Leid und das Leid der Anderen, die Bereitschaft, aus der Wahrnehmung von Verletzungen sensibel sozialpsychologische und sozialpolitische Konsequenzen zu ziehen, und der Wunsch nach jenem umfassenden Heil, das das hebräische Wort „Shalom“ meint, könnten als eine Summe seiner Botschaft gelten. Wann immer der Begriff des Heils von diesem konkreten weltleidenschaftlichen Heilen abgetrennt wurde, stand er in der Gefahr beschwichtigend, verträöstend und damit zynisch zu werden.

Doch auch der Heilungsbegriff der Beratung könnte in dieser Begegnung heilsame Korrekturen erfahren. Marianne Gronemeyer weist pointiert darauf hin, dass der Lebenstraum des modernen Menschen nicht nur von Todesflucht, sondern in gleichem Maße von Leidvermeidung geprägt ist. „Alles was verhindert, dass man bei ungetrübter Laune rasch einen Happen Welt zu sich nehmen kann, steht zur Beseitigung an“, denn es gilt, die „Kostenseite des Lebenskontos“ zu bereinigen. Doch dabei befällt den „von Weltgier getriebenen, todfeindlichen Menschen“ unversehens eine „paralysierende Berührungangst“ mit dem Leiden, das „in einer selbst auferlegten Kontaktsperre gegenüber der leidträchtigen Welt“ endet.

„Die paranoide Leidflucht erlaubt ihm nur die oberflächlichste Berührung mit dem Anderen und der Welt, Kontakte von größtmöglicher Folgenlosigkeit und Unverbindlichkeit, aus denen er unaffiziert und uninfiziert hervorgehen kann. Wenn seine Weltbegegnungen nicht mehr als ein flüchtiges Nippen sind, wenn sie ihn unverwandelt lassen, dann erstarrt die Welt zum Panoptikum und er selbst zu seinem eigenen wächsernen Abbild. Der Griff nach der leidleeren Welt ist ein Griff ins Leere“ (Gronemeyer 1996, 123f).

Diesen in einer immer narzisstischer geprägten Zeit um sich greifende Wahn nach leidfreiem Leben und universeller Herstellbarkeit von Glück hat Horst Eberhard Richter bereits vor über zwanzig Jahren als „Gotteskomplex“ des modernen Menschen beschrieben (Richter 1979). Mit ihm avanciert der „Umgang mit der Schwäche, mit der Zerbrechlichkeit, mit der Endlichkeit“ zu einem der „am wenigsten gelösten Schlüsselprobleme unserer Zivilisation“ (Richter 1979, 129). Selbstverständlich kontaminieren diese Themen auch den Beratungsprozess. Dabei droht ein Amalgam zu entstehen aus den Versprechen, die in einer immer weiter psychologisierten Gesellschaft therapeutischen Angeboten innewohnen, aus dem Expertenstatus, an dem BeraterInnen partizipieren, und aus dem dem Gotteskomplex eigenen Glauben an ungebrochenen Fortschritt und umfassende Machbarkeit. Die Folge ist der Ruf nach schnellen Expertenlösungen, nach kurzen Prozessen, minimiertem Ei-

genengagement, gesicherter Qualität und vollkommener „Heilung“. Sosehr jede Professionalisierung im Beratungsbereich natürlich darauf abzielt, Beratungsprozesse qualitativ besser und für alle Beteiligten befriedigender zu machen, lauert bei der Frage nach ihrer Optimierbarkeit stets die Falle, den eigenen und fremden Machbarkeitsfantasien zu erliegen. An dieser Stelle erinnert die jüdisch-christliche Tradition an die Unverfügbarkeit von Heil ebenso entschieden wie sie sich der Verleugnung und Verdrängung von Leid und jeder individualistischen Verengung von Heilung in den Weg stellt.

#### **4.5 Schluss**

Die Fragen nach der christlichen, kirchlichen und theologischen Verortung der EFLE-Beratung werden fatal verkürzt diskutiert und dabei entweder (von Seiten der Beratenden) zur Frage nach gesicherter Finanzierung der Beratungsstellen oder (von Seiten kirchlicher Verantwortungsträger) zu Fragen nach beweisbarer Orthodoxie der BeraterInnen und dem „Kerngeschäft“ von Kirche. Um beides geht es letztlich nicht, weil viel mehr auf dem Spiel steht.

Für BeraterInnen steht auf dem Spiel, ob es ihnen in einer durch den Neoliberalismus kolonialisierten Welt die Sprache verschlägt, um über etwas anderes zu sprechen als über ökonomische Zwänge, machbaren Fortschritt, statistisch belegbare Erfolge und – eng damit verknüpft –, etwas anderes zu tun als gesellschaftlich systematisch produziertes – zumindest in Kauf genommenes – Leid zu verwalten. Habermas – der sicherlich nicht im Verdacht steht, Protagonist religiöser oder kirchlicher Propaganda zu sein – verweist mit allem Nachdruck darauf, dass zentrale Begriffe unserer europäischen Tradition – Moralität, Sittlichkeit, Person, Individualität, Freiheit und Emanzipation – ohne ihr jüdisch-christliches Fundament schlichtweg nicht verstehbar sind. „Ohne eine sozialisatorische Vermittlung und ohne eine philosophische Transformation irgendeiner der großen Weltreligionen könnte eines Tages dieses semantische Potential unzugänglich werden“. Was dann aber verloren geht, ist „der Rest des intersubjektiv geteilten Selbstverständnisses, welches einen humanen Umgang miteinander ermöglicht“ (Habermas 1997, 23). Es könnte also sein, dass uns die Worte ausgehen, Optionen jenseits von Gewinnmaximierung und der Eroberung von Marktsegmenten zu formulieren und ihnen in der Gesellschaft Gehör und Akzeptanz zu verschaffen. Dem entgegenzuwirken ist der Kern der christlich-kirchlichen Positionierung der EFLE.

Ebenso dramatisch ist die Kehrseite der Medaille. Als diakonale Praxis ist die EFLE-Beratung für die Kirche einerseits Sinnesorgan – Ohr, Auge, Außenhaut. Hier kommt die Kirche an höchst relevante Informationen, in welcher Zeit und welcher Welt sie Kirche zu sein hat. Andererseits ist sie ein exempla-

rischer Ort engagierter Weltgestaltung. Die Herausforderung für die Kirche ist es, ihre Weltleidenschaft – in der Achtsamkeit wie im Engagement – nicht zu verlieren, denn eine Kirche ohne Weltleidenschaft, eine Kirche ohne lebendige, integrierte Diakonie ist nicht mehr Kirche. Karl Rahner warnt höchst alarmiert davor, sich aus dem Pluralismus der heutigen Gesellschaft in eine „langweilige Pseudoorthodoxie“ zu flüchten. Die Kirche darf sich keine abgeschottete Sektenmentalität leisten, sondern sie muss mutig und präzise in der Welt präsent sein (Rahner in: Zulehner 2004, 55). Zu der Frage aber, was heute angemessene, heilsame Orthopraxis sein könnte, finden sich in EFLE-Beratungstellen sensible und engagierte GesprächspartnerInnen.

## **Literatur**

- Ansbacher, Heinz L./Rowena R. Ansbacher (1995), *Alfred Adlers Individualpsychologie*, Ernst Reinhardt, München/Basel.
- Arens, Edmund (1992), *Christopraxis – Grundzüge theologischer Handlungstheorie*, Quaestiones Disputatae Bd. 139, Herder, Freiburg.
- Arens, Edmund (Hg.) (1994), *Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Bauer, Dolores M./Wilhelm Bruners (2004/2005), *Gespräche in Jerusalem*, Hermagoras/Mohorjeva, Klagenfurt-Viktring.
- Beck-Gernsheim, Elisabeth (1998), *Was kommt nach der Familie? Einblicke in neue Lebensformen*, Beck, München, 2000.
- Boff, Leonardo/Clodovis Boff (1986), *Wie treibt man Theologie der Befreiung?*, Patmos, Düsseldorf, 1990.
- Bonhoeffer, Dietrich (1985), *Widerstand und Ergebung*, Kaiser, München.
- Bundeskonferenz für Erziehungsberatung (Hg.) (bke 2004), *Arme Familien gut beraten. Hilfe und Unterstützung für Kinder und Eltern*, Materialien zur Beratung, Bd. 12, Eigenverlag, Fürth.
- Eicher, Peter (1991), „Option für die Armen“, in: Ders. (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. IV, Kösel, München, 128-151.
- Foucault, Michel (1996), „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“, in: Ders., *Von der Subversion des Wissens*, Fischer Wissenschaft, FfM, zweite Aufl.
- Frankl, Viktor E. (1988), *Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion*, Kösel, München, 7. veränd. Aufl.
- Freire, Paulo (1973), *Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit*, Rowohlt, Reinbek.
- Fuchs, Ottmar /Norbert Greinacher/Leo Karrer/Norbert Mette/Hermann Steinkamp (1995), *Das Neue wächst. Radikale Veränderungen in der Kirche*, Kösel, München.
- Fuchs, Ottmar (1986), *Prophetische Kraft der Jugend???*, Lambertus, Freiburg

- Fuchs, Ottmar (1988a), „Kirche für Andere. Identität der Kirche durch Diakonie“, in: *Concilium*, Bd. 24, Matthias Grünewald, Mainz, 281-289.
- Fuchs, Ottmar (1988b), „Narrativität und Widerspenstigkeit. Strukturanalogien zwischen biblischen Geschichten und christlichem Handeln“, in: Rolf Zerfaß (Hg.), *Erzählter Glaube – erzählende Kirche*, 87-123.
- Fuchs, Ottmar (1995), „Gott hat einen Zug ins Detail. ‚Inkulturation‘ des Evangeliums hierzulande“, in: Fuchs/Greinacher/Karrer/Mette/Steinkamp 1995, 55-95.
- Gaudium et Spes (GS), in: *Lexikon für Theologie und Kirche (LThK)*, Bd. 14, Herder, Freiburg 1968, 241-592
- Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland (Hg.) (1976), „Beschluss: Ehe und Familie“, in: *Beschlüsse der Vollversammlung*, Herder, Freiburg, 423-457, <http://dbk.de/synode/band1.html>.
- Gravissimum Educationis, in: *Lexikon für Theologie und Kirche (LThK)*, Bd. 13, Herder, Freiburg 1967, 357-404
- Greinacher, Norbert (1995), „Ist die Katholische Kirche noch zu retten? Das unerledigte Programm des Zweiten Vatikanischen Konzils“, in: Fuchs/Greinacher/Karrer/Mette/Steinkamp 1995, 16-43.
- Gronemeyer, Marianne (1996), *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*, Primus, Darmstadt.
- Gronemeyer, Reimer (2004), *Kampf der Generationen*, Deutsche Verlags-Anstalt, München.
- Habermas, Jürgen (1968), *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, FfM.
- Habermas, Jürgen (1997), *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, FfM, zweite Aufl.
- Hörmann, Georg (2004), „Gesundheitswissenschaften/Medizin und Beratung“, in: Nestmann/Engel/Sickendiek 2004, 171-180.
- Hundsalz, Andreas (1995), *Die Erziehungsberatung. Grundlagen, Organisation, Konzepte und Methoden*, Juventa, Weinheim/München.
- Hutter, Christoph (2000), *Psychodrama als experimentelle Theologie. Rekonstruktion der therapeutischen Philosophie Morenos aus praktisch-theologischer Perspektive*, LIT, Diss., Münster, 2002.
- Hutter, Christoph (2003a), *Individualisierung und Komplexität. Zur gesellschaftlichen Funktion von Familienberatung*, unveröff. Diplomarbeit, Universität Münster.
- Hutter, Christoph (2003b), „Bausteine zu einer Beratungstheorie“, in: Hutter/Hevicke/Plois/Westermann 2003, 13-37.
- Hutter, Christoph (2003c), „Beratung und Therapie – Notizen zu einer Abgrenzung“, in: Hutter/Hevicke/Plois/Westermann 2003, 131-144.
- Hutter, Christoph (2004), „Konzepte in der Persönlichkeitstheorie Morenos“, in: Klaus Ottomeyer/Hildegard Pruckner/Jutta Fürst (Hg.), *Psychodrama-Therapie. Ein Handbuch*, Fakultas Universitätsverlag, Wien 2004, 103-113.

- Hutter, Christoph/Michael Hevicke/Bernhard Plois/Birgit Westermann (2003), *Herausforderung Lebenslage, PraxisReflexe aus der Ehe-, Familien-, Lebens- und Erziehungsberatung*, LIT, Münster.
- Jung, Carl Gustav (1968), *Der Mensch und seine Symbole*, Walter, Olten.
- Jung, Carl Gustav (1989), *Von Mensch und Gott. Ein Lesebuch*, hrsg. von Franz Alt, Bertelsmann, Gütersloh.
- Jung, Carl Gustav (1995), *Gesammelte Werke*, 20 Bde. in 24 Tl.-Bdn., Walter, Olten.
- Karrer, Leo (1995), „Schubkraft für die Kirche. Der Langstreckenlauf der Laien“, in: Fuchs/Greinacher/Karrer/Mette/Steinkamp 1995, 115-162.
- Karrer, Leo (2001), „Zu Optionen finden? Kriterien für Optionen“, in: Ottmar Fuchs (Hg.), *Pastoraltheologische Interventionen im Quintett. Zukunft des Evangeliums in Kirche und Gesellschaft*, LIT, Münster.
- Klann, Notker (2002), *Institutionelle Beratung – ein erfolgreiches Angebot*, Lambertus, Freiburg.
- Klann, Notker/Kurt Hahlweg (1994), *Beratungsbegleitende Forschung – Evaluation von Vorgehensweisen in der Ehe-, Familien- und Lebensberatung und ihre spezifischen Auswirkungen*, Schriftenreihe des BMFSFJ, Bd. 48,1, Kohlhammer, Stuttgart.
- Klein, Stephanie (1994), *Theologie und empirische Biographieforschung*, Kohlhammer, Stuttgart.
- Kolbe, Christoph (1990), „Religion bei Freud, Jung und Frankl“, in: Isidor Baumgartner (Hg.), *Handbuch der Pastoralpsychologie*, Pustet, Regensburg, 87-106.
- Kröger, Christine/Norbert Wilbertz/Notker Klann (2003), „Wie wirksam ist Ehe- und Paarberatung? Ergebnisqualitätssicherung in der katholischen Ehe-, Familien- und Lebensberatung in Nordrhein-Westfalen“, in: Rudolf Sanders (Hg.), *Beratung Aktuell*, 136-157.
- Kuld, Lothar (2001), „Compassion“, in: Norbert Mette/Folkert Rickers (Hg.), *Lexikon der Religionspädagogik*, Bd. I, Neuenkirchener, Neuenkirchen-Vluyn, 293-295.
- Lanfermann, Jutta (2003), „Ehe- und Partnerschaftsberatung im Kontext von Kirche und Recht“, in: Hutter/Hevicke/Plois/Westermann 2003, 103-117.
- Lesch, Walter (1994), „Theologische Ethik als Handlungstheorie“, in: Edmund Arens 1994, 89-109.
- Manemann, Jürgen (Hg.) (1996), „Debatte: Politik der Anerkennung der Anderen“, in: Ders., *Jahrbuch Politische Theologie*, 1/1996, LIT, Münster, 206-249.
- Marti, Kurt (1982), *Widerspruch für Gott und Menschen, Aufsätze und Notizen*, Kerle, Freiburg.
- Marti, Kurt (1989), *Die gesellige Gottheit. Ein Diskurs*, Radius, Stuttgart.
- Marti, Kurt (1998), *Von der Weltleidenschaft Gottes. Denkskizzen*, Radius, Stuttgart
- Martini, Carlo Maria/Umberto Eco (1999), *Woran glaubt, wer nicht glaubt?*, dtv, München.

- Mette, Norbert (1989a) „Identität ohne Religion? Eine religionspädagogische Herausforderung“, in: Edmund Arens, *Habermas und die Theologie*, Patmos, Düsseldorf, 160-178.
- Mette, Norbert (1989b) „Sehen – Urteilen – Handeln. Zur Methodik pastoraler Praxis“, in: *Diakonia XX*, Freiburg.
- Mette, Norbert (1991), „Caritas“, in: Peter Eicher (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. I, Kösel, München, 256-291.
- Mette, Norbert/Hermann Steinkamp (1983), *Sozialwissenschaften und Praktische Theologie*, Patmos, Düsseldorf.
- Metz, Johann Baptist (1992), *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Matthias Grünewald, Mainz, fünfte Aufl.
- Metz, Johann Baptist (1996) „Verzeitlichung von Ontologie und Metaphysik“, in: Ders. 1997, 160-162.
- Metz, Johann Baptist (1997), *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Matthias Grünewald, Mainz.
- Moltmann, Jürgen (1984), *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn.
- Münder, Johannes et al. (1993), *Frankfurter Lehr- und Praxiskommentar zum KJHG*, Votum, Münster.
- Nestmann, Frank/Frank Engel/Ursel Sickendiek (Hg.) (2004), *Das Handbuch der Beratung. Bd. I: Disziplinen und Zugänge*, DGVT-Verlag, Tübingen.
- Oetker-Funk, Renate (1998), „Erfolgskontrolle in der psychologischen Beratungsarbeit. Katamnesen, Fragebögen und ihre Ergebnisse“, in: Maria Dietzfelbinger/Achim Haid-Loh (Hg), *Qualitätsentwicklung – Eine Option für Güte. Qualitätsmanagement in Psychologischen Beratungsstellen evangelischer Träger*, Bd. II, EZI, Berlin.
- Oetker-Funk, Renate/Maria Dietzfelbinger/Elmar Struck/Ingeborg Volger (Hg.) (2003), *Psychologische Beratung. Beiträge zu Konzept und Praxis*, Lambertus, Freiburg.
- Peters, Tiemo Rainer (1992), *Mystik, Mythos, Metaphysik, Die Spur des vermissten Gottes*, Matthias Grünewald, Mainz.
- Peters, Tiemo Rainer (1996), „Unterbrechung des Denkens. Oder: Warum Politische Theologie?“, in: Manemann 1996, 24-38.
- Peters, Tiemo Rainer (1998), *Johann Baptist Metz. Theologie des vermissten Gottes*, Matthias Grünewald, Mainz.
- Peukert, Helmut (1976), *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Patmos, Düsseldorf.
- Peukert, Helmut (1981), „Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften: Anfragen an die praktische Theologie“, in: Christen für den Sozialismus (Hg.), *Zur Rettung des Feuers. Solidaritätsschrift für Kuno Füssel*, Münster, 280-294.

- Plois, Bernhard (2003a), „Kirchliche Beratungsarbeit als pastoralpsychologische Praxis“, in: Hutter/Hevicke/Plois/Westermann 2003, 39-52.
- Plois, Bernhard (2003b), „Was ist das Proprium kirchlicher Beratung? – Anthropologische Aspekte einer Beratungstheologie“, in: Hutter/Hevicke/Plois/Westermann 2003, 63-76.
- Richard, Pablo (1996), *Apokalypse. Das Buch von Hoffnung und Widerstand. Ein Kommentar*, Edition Exodus, Luzern.
- Richter, Horst-Eberhard (1979), *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, Rowohlt, Reinbek, <sup>2</sup>1986.
- Saßmann, Heike/Notker Klann (2002), *Es ist besser das Schwimmen zu lehren als Rettungsringe zu verteilen. Beratungsstellen als Seismografen für Veränderungen in der Gesellschaft*, Lambertus, Freiburg.
- Schmäzle, Udo F. (1994), „Gott handeln. Fragen eines praktischen Theologen zur Gottesrede“, in: Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), *Und dennoch ist von Gott zu reden*, FS für Herbert Vorgrimler, Herder, Freiburg, 326-342.
- Schröder, Annette (2004), „Psychologie und Beratung“, in: Nestmann/Engel/Sickendiek 2004, 49-60.
- Sennett, Richard (1986), *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, Fischer, FfM, <sup>12</sup>2001.
- Sölle, Dorothee (1975), *Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung. Texte und Überlegungen*, Kreuz, Stuttgart, <sup>10</sup>1992.
- Steinkamp, Hermann (1985), *Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde. Entwurf einer praktisch-theologischen Theorie*, Lambertus, Freiburg.
- Steinkamp, Hermann (1991), *Sozialpastoral*, Lambertus, Freiburg.
- Steinkamp, Hermann (1994), „Diakonisches Handeln“, in: Edmund Arens 1994, 131-149.
- Steinkamp, Hermann (1995), „Der Hoffnungsschimmer. Solidarische und verbindliche Gemeindepraxis“, in: Fuchs/Greinacher/Karrer/Mette/Steinkamp 1995, 96-114.
- Steinkamp, Hermann (1997), „Gemeinden jenseits der Pfarrei“, in: *Pastoraltheologische Informationen 17*, Bonn, 129-144.
- Steinkamp, Hermann (1999), *Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie*, Matthias Grünewald, Mainz.
- Steinkamp, Hermann (2003), „Religionslehrausbildung zwischen Orthodoxie und Orthopraxie“, in: Guido Hunze/Klaus Müller (Hg.) *TheoLiteracy. Impulse zu Studienreform – Fachdidaktik – Lehramt in der Theologie*, LIT, Münster
- Suess, Paulo (1995), „Über die Unfähigkeit der Einen, sich der Anderen zu erinnern“, in: Edmund Arens (Hg.), *Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation*, Herder, Freiburg, 64-94.
- Suess, Paulo (1996) „Ein gewisser Exodus. Zum historischen Projekt der armen Anderen“, in: Jürgen Manemann (Hg.), *Jahrbuch Politische Theologie*, 1/1996, LIT, Münster, 206-222.



- Todorov, Tzvetan (1998), *Abenteuer des Zusammenlebens. Versuch einer allgemeinen Anthropologie*, Fischer, FfM.
- Van der Ven, Johannes A. (1990), *Entwurf einer empirischen Theologie*, Deutscher Studien Verlag, Weinheim, <sup>2</sup>1994.
- Wahl, Heribert (2003), „Zuhören – Teilhaben – Loslassen. Psycho-theologische Überlegungen zum Beratungsgeschehen“, in: Oetker-Funk/Dietzfelbinger/Struck/Volger 2003, 88-102.
- Wilbertz, Norbert (2003), „Ehe-, Familien- und Lebensberatung – heimlicher Liebling von Kämmerern, Sozialpolitikern und Unternehmensmanagern“, in: Bundesverband katholischer Ehe-, Familien- und Lebensberaterinnen und -berater e.V. (Hg.), *So weit und doch so nah*, Greven, 13-23.
- Wintels, Andreas (2000), *Individualisierung und Narzissmus. Analysen zur Zerstörung der Innenwelt*, Grünewald, Mainz.
- Yalom, Irvin D. (1989), *Existenzielle Psychotherapie*, Edition Humanistische Psychologie, Köln, <sup>3</sup>2000.
- Zenger, Erich (1993), *Am Fuß des Sinai: Gottesbilder des Ersten Testaments*, Patmos, Düsseldorf.
- Zulehner, Paul Michael (2004), *Kirche umbauen – nicht totsparen*, Schwabenverlag, Ostfildern.