

# Gemeinschaft in der Seelsorge – Seelsorge in der Gemeinschaft

## Praktisch-theologische Studien in Taizé

Von RALPH KUNZ

„Taizé“ ist der Name einer idyllisch gelegenen *Kommune* auf einem Hügelzug im Burgund und für viele zum Symbol für eine lebendige Kirche geworden. „Taizé“ beherbergt nämlich die *Kommunität*, die seit den 1940er Jahren die *Una Sancta* inspiriert hat.<sup>1</sup> Im Unterschied zu jenem sagenhaften gallischen Dorf, das dem römischen Imperium zu trotzen wagte, sieht sich diese Gemeinschaft berufen, mit Rom verbunden zu bleiben. Welches Adjektiv passt am besten zu dieser Berufung? Ökumenisch? Katholisch? Apostolisch? Evangelisch? Wer einmal dort gewesen ist und die Gesänge im Ohr hat, gehört jedenfalls zur größeren Gemeinschaft der Freundinnen und Freunde dieser *Communauté*, die sich der *communio sanctorum* verpflichtet weiß.<sup>2</sup>

Ich bin ein Pilger, der seit vierzig Jahren regelmäßig den Ort aufsucht, dankbar für das, was ich aus den Begegnungen gelernt habe und mit nach Hause nehmen durfte – mit dem Gefühl, auch in Taizé zuhause zu sein und in der Diaspora zu wohnen. Der Beitrag zur Festschrift für Peter Zimmerling ist eine schöne Gelegenheit, einige Souvenirs, die ich diesem Hin und Her verdanke, zu betrachten und dabei über (verborgene) poimenische Verbindungen zwischen Ökumenizität, Spiritualität und Kommunität nachzudenken.

### 1 Kommunitaristisches Credo

Seit einigen Jahren „müssen“ unsere Studierende in Zürich, die im Bachelor Theologie studieren, eine Pilgerreise nach Taizé machen. Es ist Teil des Curriculums. Selbstverständlich wird der Besuch in der *Communauté* als akademische Übung gestaltet. Wir theologisieren in Taizé. Ich meine damit die Aufgabe, praktische Pneumatologie zu treiben, d. h. die „Frucht des Geistes“ und den „Wandel im Geist“ mit empirischen Methoden zu studieren. Man kann diese

---

<sup>1</sup> Das deutsche Kunstwort „Kommunität“ haben wir der *Communauté de Taizé* zu verdanken.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu auch den lesenswerten Artikel von Peter Zimmerling, *Die Communauté von Taizé*, in dem er neben den ökumenischen Weichenstellungen in der Geschichte der Kommunität auch ökumenische Aspekte der Theologie und Spiritualität von Taizé sowie die gelebte ökumenische Praxis anschaulich beschreibt.

Übung unter „Spiritualität“ abbuchen, muss dann aber sogleich klarstellen, dass diese Art des Studiums nur für Studierende geeignet ist, die bereit sind, sich am Experiment zu beteiligen, also sich mit sich selbst in einer Situation zu beschäftigen, in der sich das Selbst mit Gott beschäftigt. Nicht alle wollen das *Studium spirituale* als Bestandteil des akademischen Bildungsauftrags sehen, aber ich weiß von mindestens einem Theologen im Osten Deutschlands, der diese Sicht teilt.

Geben wir dem Programm dahinter den Namen „*Intellectus quaerens fidem*“. Es ist die Umkehrung der anselmischen Formel „*Fides quaerens intellectum*“. Die Kombination der beiden Bewegungen steht für *das Studium Spirituale*, das dem Freund im Osten Deutschlands auch am Herzen liegt und der in seinen Publikationen – viele davon sind Gemeinschaftswerke – in beide Richtungen denkt und forscht. Die Doppelbewegung von der Intellektualität zur Spiritualität und wieder retour beschreibt einen hermeneutischen Zirkel. Es ist jenes Hin und Her zwischen der *scientific community* und der *sanctorum communio*, das typisch ist für eine Theologie, die sich in den Dienst der Kirche stellt – auch und gerade mit der Gabe der kritischen Reflexion.

Die Studierenden bekommen für ihren Selbstversuch in Taizé keine Punkte fürs Frommsein, sondern weil sie etwas leisten, was von anderen Gästen nicht verlangt ist. In der Haltung der teilnehmenden Beobachtung beten und singen sie in den Gottesdiensten mit und beteiligen sich an Bibelgruppen – immer mit dem Auftrag, zu erkunden, wahrzunehmen und zu ergründen, was mit ihnen, in ihnen und um sie herum geschieht. Wir gehen als Lerngemeinschaft in eine Lebens- und Gebetsgemeinschaft, um ihr beim Sprechen zuzuhören und selbst mitzusprechen. Wir studieren unsere eigene Muttersprache. Schließlich sind wir Theologinnen und Theologen, die sich für den Kirchendienst vorbereiten.

## 2 Seelsorge als Muttersprache der Kirche

Seelsorge, sagt Petra Bosse-Huber, sei die „Muttersprache der Kirche“.<sup>3</sup> Ich stimme ihr zu. Es ist eine oft zitierte Formel und ein schöner Vergleich, ein Bild für das ureigene Idiom der kirchlichen Praxis, weil sich in der Sorge für das Leben der Menschen ein konstitutives Moment in der Kommunikation des Evangeliums ausdrückt. Doris Nauer sieht in dieser weit und groß verstandenen „Sorge“ das, was Seelsorge glaubwürdig macht:

„Glaubwürdige Seelsorge ist vielmehr *Sorge um den ganzen gottgewollten Menschen* in all seinen Möglichkeiten und Begrenzungen, in all seinen (un)veränderbaren strukturellen

---

<sup>3</sup> Bosse-Huber, Seelsorge.

Lebens- und Arbeitskontexten. Glaubwürdige Seelsorge zielt darauf ab, einzelnen Menschen oder ganzen Menschengruppen trotz aller Nöte und Probleme bereits hier und jetzt auf Erden zumindest ein wenig mehr gottgewolltes *Leben in Fülle* (Joh 10,10) im Sinne spürbaren *Anbruchs von Reich Gottes* zu ermöglichen.<sup>4</sup>

Seelsorge als „Muttersprache“ knüpft an die Metapher der *Mutterkirche* an. Das hat etwas Warmes und Seelsorgliches. Die mütterliche Kirche ist etwas anderes als die effiziente Organisation, die Dienstleistungen erbringt, oder die Bewegung, die zum Dienst ruft. Sie ist sorgende Gemeinschaft.<sup>5</sup>

Wenn ich an meine leibliche Mutter denke, spüre ich allerdings das Bedürfnis, mir unterschiedliche Sprechsituationen vorzustellen, in der sich *mütterliche* Sorge manifestiert. Mütter trösten, aber sie ermahnen, belehren, fordern, ermutigen und segnen auch. Weil sie ihre Kinder lieben, sind sie nicht immer nur „lieb“. Zu sagen, Seelsorge sei die Muttersprache der Kirche und dann diese Sorge nur mit Trost gleichzusetzen, würde das schöne Bild kippen lassen. Was wäre das für eine Mutter, die nur eine Sprache kennt? Was wäre das für eine Umarmung, die nicht wieder freigibt?<sup>6</sup>

Taizé hätte sich schon längst in Luft aufgelöst, wenn die Brüder ihr gemeinsames Leben nicht als ständige Herausforderung begreifen würden, ein Miteinander von Erwachsenen zu üben, die sich in gegenseitiger Sorge tragen und hin und wieder auch ertragen müssen. „Muttersöhnchen“ können nicht kommunitär leben. Taizé hätte schon längst seine Anziehungskraft verloren, wenn es die jungen Menschen, die zu Gast kommen, bemuttern wollte. Mit mehr oder weniger versteckten Erziehungsabsichten kann man bei jungen Erwachsenen nicht punkten. Es sei denn, sie kommen mit ihrem Professor im Rahmen einer universitären Übung ...

Um die Muttermetapher nicht zu überstrapazieren, wenden wir uns der symmetrischen Beziehung im familialen System zu. Um die gegenseitige Seelsorge näher zu umschreiben, bietet

---

<sup>4</sup> Nauer, Glaubwürdig seelsorglich handeln, 32 (Hervorhebungen im Original).

<sup>5</sup> Zum Begriff der sorgenden Gemeinschaft, wie er u. a. von Andreas Kruse und Thomas Klie geprägt wurde: Im Blick ist einer gegenseitige Sorgeskultur als wichtige gesellschaftliche Aufgabe der nächsten Jahrzehnte, aber auch ein Menschenbild mit den Dimensionen: Selbständigkeit, Selbstverantwortlichkeit (gegenüber sich selbst), Mitverantwortlichkeit (gegenüber anderen), Akzeptanz der eigenen Abhängigkeit. Diese letzte Dimension steht in einem gewissen Widerspruch zum Leistungsdenken und Selbstbestimmungsethos, welches unser Denken beherrscht.

<sup>6</sup> Volf, *Exclusion and Embrace*, 142–150. Das Drama der Umarmung besteht aus vier Schritten: Es beginnt mit dem Öffnen der Arme, das Verlangen nach dem Anderen ausdrückt. Es folgt das *Warten*, das dem Anderen die Freiheit lässt, sich selbst zu öffnen oder nicht. Darauf folgt das *Schließen* der Arme, eine reziproke Handlung, und am Schluss steht wieder das Öffnen der Arme, das Gehen-Lassen, um die eigene Identität und die des Anderen zu wahren.

sich Luthers Formel *per mutuuum colloquium et consolationem fratrum* an.<sup>7</sup> Diese Wendung taucht in der zweiten Auslegung der Bußpsalmen (1525) auf und steht auch am Ende des Artikels „Vom Evangelio“ in den Schmalkaldischen Artikeln.<sup>8</sup> Die fundamental-poimenische Bedeutung des geschwisterlichen Kolloquiums für die Kirche lässt sich daran erkennen, dass sie eine auf das Zweiergespräch konzentrierte Seelsorge weitet und nach der Bedeutung der größeren Gemeinschaft fragt. Im Kern geht es um *Fraternität* als einem *Entstehungszusammenhang* der gegenseitig geübten Seelsorge. In der Mutualität wird die Kohäsionskraft einer kollektiven Identität erfahren, die hinter oder unten dem Hilffsystem der klassischen Seelsorge steht. Das geschwisterliche Miteinander kann auch als *Ziel* der Gemeinschaft verstanden werden, als ein Ideal, nach dem sie strebt und von dem her sie lebt.

Von einer geweiteten und in der Gemeinschaft gegründeten Seelsorge ist zu sprechen, insofern diese *mehr* ist als die geistliche Verlängerung einer therapeutischen Intervention. Damit ist auch eine Erweiterung des *pastoralen Paradigmas* gegeben, die Seelsorge in erster Linie als eine Handlung begreift, die eine Seelsorgerin qua ihrer Kompetenz ausrichtet. Was in der geschwisterlichen Gemeinschaft trägt, wird in Beziehungen erfahrbar, die Sorge indirekt, in unterschiedlichen Handlungen und symbolischen Gesten vermitteln. Care „für mich“ ist eingebettet im Gefüge einer Caring Community „durch uns“. Sorgende Gemeinschaft erfahre ich als eine Dimension der Seelsorge, die mich am gemeinsamen Leben partizipieren lässt. Ich bin weder Patient noch Klient noch irgendein Sujet der Fürsorge anderer, sondern unterwegs mit anderen, die für andere und sich selbst sorgen. Was im Verborgenen schon erschienen ist, „das Heil, für das ich geschaffen bin“, ist der Trost, auf den meine aufgeschreckte Seele wartet, ein Zuspruch, den ich durch Christus über die Geschwister mitgeteilt bekomme. Der Sitz im Leben dieser Seelsorge ist die geschwisterliche Gemeinschaft der Kirche, ein Organismus, der biblisch gesprochen Leib Christi ist, ein Lebewesen, das einatmet und ausatmet, zu dem ich gehöre und dessen Präsenz ich in mir spüre, wenn ich mich auf den Geistatem (spirit) einlasse.

### 3 Gemeinsames Leben

Um über solche Zusammenhänge nachzudenken, geht man am besten an Orte, wo diesem Zusammenhang nachgelebt wird. Und man wählt mit Vorteil eine Lektüre, die das Nachdenken und Nacherleben begleiten kann. Ein treuer Begleiter ist das 1939 erschienene Büchlein „Gemeinsames Leben“ von Dietrich Bonhoeffer. Es macht Sinn, im Seminar in Taizé darauf einzugehen. Das im Buch beschriebene Modell des gemeinsam gelebten Glaubens in Finken-

---

<sup>7</sup> Luther WA 49, 714, 10F. Zur Formel siehe auch: Rolf, Vom Sinn zum Trost, 100.

<sup>8</sup> BSLK 449,5 ff. Vgl. Kossatz, Zeichen im System, 179–233.

walde hat die Brüder nachhaltig inspiriert. Es gibt also einen „Tiefenzusammenhang“, der dazu einlädt, über die Verbindungen von Glauben, sorgender Gemeinschaft und Studium in dieser Kombination nachzudenken. Ziel der Lektüre ist also nicht in erster Linie eine zünftige Bonhoeffer-Exegese, sondern die Klärung der Frage, wie sich das Zeugnis des Glaubens, Spiritualität und akademische Theologie in dieser Schrift zueinander verhalten.<sup>9</sup>

Das kleine Bändchen hat man schnell gelesen. Es wurde auch schnell geschrieben. Wie Eberhard Bethge 1979 in einem Nachwort schildert, verfasste Bonhoeffer „die ca. hundert Seiten in einem Zuge [...], und zwar im September/Oktobre 1938 während eines merkwürdigen vierwöchentlichen Ferientaufenthalts im Göttinger Haus seiner eben emigrierten Zwillingschwester Sabine Leibholz in der Herzberger Landstraße.“<sup>10</sup> Es war eine Niederschrift der Erinnerungen und der Erfahrungen, die Bonhoeffer mit einer Theologengruppe von 1935 bis 1937 im „Bruderhaus“ machte, das im Winter 1937 von der Gestapo aufgelöst wurde.

Für das rechte Verständnis ist die Kenntnis des Kontextes der Schrift wichtig. Der Erfahrungsbericht will kein Programm und keine Vorschriftensammlung für die rechte *praxis pietatis* sein. Bethge betont dies in seinem schon erwähnten Nachwort.<sup>11</sup> Freilich muss auch dieses Nachwort zeitgeschichtlich interpretiert werden. Ende der 1970er Jahre war die evangelikale Bewegung recht dominant. Man merkt den Zeilen eine gewisse Irritation und Frustration über die fromme Vereinnahmung Bonhoeffers an. Bethge stört, dass das, was in den Kampffahren erlitten und erstritten wurde, mit dem religiösen Weichspüler behandelt und mit frommen Brillen gelesen einerseits harmlos und andererseits gesetzlich zu werden droht. Eine historisch und theologisch sensible Lektüre meide beide Lesarten. Insbesondere die trennscharfe Unterscheidung von „geistlich“ und „natürlich“ und die psychologiekritischen Passagen würden in unkritischen Lektüren verzerrt wahrgenommen. Bethge fürchtet, dass „die Benutzung Bonhoefferscher Waffen zum Weg in doketische Bilder von christlicher Gemeinschaft“<sup>12</sup> werden könne. Das Büchlein wird auch schnell missverstanden. Eine historisch-kritisch sensible Auslegung von Bonhoeffers Schrift achtet darauf, die einzigartigen Umstände ihrer Entstehung zu respektieren.

Der Aufbau und Inhalt von „Gemeinsames Leben“ ist einfach. Ein kurzes Vorwort erinnert an die „gemeinsame kirchliche Verantwortung“<sup>13</sup>, über das Thema Gemeinschaft nachzudenken. Es folgen grundsätzliche Überlegungen zur Theologie und Anthropologie der christlichen

---

<sup>9</sup> Ich beziehe mich u. a. auf Forschungsarbeiten von Kohli-Reichenbach, Gleichgestaltet dem Bild Christi; Hermisson, Spirituelle Kompetenz. Vgl. auch Hermisson, Modelle.

<sup>10</sup> Bethge, Nachwort, 108.

<sup>11</sup> A. a. O., 109.

<sup>12</sup> A. a. O., 112.

<sup>13</sup> Bonhoeffer, Gemeinsames Leben, 14.

Gemeinschaft und eine idealtypische Beschreibung des gemeinsamen Tages, in der Bonhoeffer vom Singen, Beten, Bibellesen, aber auch von der Arbeit und der Tischgemeinschaft in der Abfolge der Tageszeiten spricht. Im folgenden Kapitel ist unter dem Titel „Der einsame Tag“ vom Schweigen und der täglichen Meditation die Rede. „Drei Dinge sind es, für die der Christ am Tage eine feste Zeit für sich allein braucht: *die Schriftbetrachtung, das Gebet, die Fürbitte*.“<sup>14</sup> Im Kapitel „Der Dienst“ wendet sich Bonhoeffer der brüderlichen Seelsorge zu und verweist – wenig überraschend – auf Luthers Formel von der Seelsorge als *mutuum colloquium et consolationem fratrum*. Wie stark lutherisch geprägt Bonhoeffers Ausführungen sind, wird auch im Schlusskapitel deutlich. In der Beichte geschehe der „*Durchbruch zur Gemeinschaft*“<sup>15</sup> und der Tag des Abendmahls sei ihr Freudentag. Die Gemeinschaft im Herrenmahl ist die „Erfüllung der christlichen Gemeinschaft“ überhaupt.<sup>16</sup>

So viel zum inhaltlichen Aufriss. Was auf diesen hundert Seiten präsentiert wird, ist bemerkenswert konservativ, nüchtern, streng und traditionell. Immer wieder kommen Hinweise auf das katholische bzw. apostolische oder monastische Erbe. Originell ist es nicht, was hier steht. Aber einige Dinge werden in großer Klarheit und provozierender Schärfe gesagt.

## 4 Christus lebt in der Gemeinschaft – die Gemeinschaft lebt in Christus

Drei theologische Pointen möchte ich hervorheben: Eine erste Pointe ist die überaus starke Christuszentriertheit. Auch die Nächstenliebe ist christologisch qualifiziert. In dieser radikalen Bestimmtheit hat Bonhoeffers Ekklesiologie ihren Grund und Boden. Sie bildet den *cantus firmus* der kleinen Schrift.

„Christliche Gemeinschaft heißt Gemeinschaft durch Jesus Christus und in Jesus Christus. Es gibt keine christliche Gemeinschaft, die mehr, und keine, die weniger wäre als dieses. [...] Wir gehören einander allein durch und in Jesus Christus.“<sup>17</sup>

Das reformatorische *solus christus* ist also kein *Solo* für den Christen, sondern wird gemeinschaftlich dekliniert zum sozialen Prinzip. Der Bonhoeffer des *Gemeinsamen Lebens* konkretisiert hier Gedanken seiner Dissertation und Habilitation. Man könnte auch sagen: Die Theologie Bonhoeffers ist unvermischt und ungetrennt christologisch und ekklesiologisch. Sie kreist

---

<sup>14</sup> A. a. O., 69. (Hervorhebung im Original)

<sup>15</sup> A. a. O., 94.

<sup>16</sup> A. a. O., 102.

<sup>17</sup> A. a. O., 18.

um die Kirche als Akt und Sein und übersetzt das *simul iustus et peccator* in das Ineinander der *sanctorum communio* und *peccatorum communio*. Gemeinsames Leben ist darum christozentrisch, weil Christus realisiert hat und sein Geist fortwährend realisiert, was die christliche Gemeinschaft nur immer je und je gebrochen aktualisieren kann.<sup>18</sup> Diese Auslegung findet ihre Zuspitzung im Verständnis der Nächstenliebe. Wir lieben einander nur dann, wenn wir den Christus im Anderen lieben. Vielleicht sind es die klarsten Worte der kleinen Schrift – und die gefährlichsten.

„Es liegt für die christliche Bruderschaft alles daran, dass es vom ersten Anfang an deutlich werde: Erstens, christliche Bruderschaft ist kein Ideal, sondern eine göttliche Wirklichkeit. Zweitens, christliche Bruderschaft ist eine pneumatische und nicht eine psychische Wirklichkeit.“<sup>19</sup>

Die überscharfe Trennung ist ganz im Sinne einer Klärung zu verstehen. Gemeinschaft ist kein „Werk“. Man wird aber Bonhoeffers absoluter Rückweisung des Ideals insofern widersprechen müssen, als letztlich auch der Ansatz, den *Christus* im Anderen zu lieben, ein theologisches Ideal vorstellt. Gegen diesen Einwand hätte Bonhoeffer wohl nichts einzuwenden, solange nur klar ist, dass wir auch an diesem Ideal scheitern müssen, also immer wieder aus der Gnade heraus ins Machen fallen. Wir bleiben auch und gerade im frommen Versuch, unsere natürliche Beschränktheit zu überwinden, gescheiterte religiöse Existenzen. Was Bonhoeffer später in den Tegeler Briefen mit einer pointierten Religionskritik verbinden wird, ist in „Gemeinsames Leben“ an Praktiken des Glaubens gebunden: dem Beten, Lesen, Singen und Feiern. Man kann zwischen dem einen und dem anderen „Bonhoeffer“ einen Bruch ausmachen. Ich betone stärker den inneren Bezug. Ob in der Fraternität der christlichen Gemeinschaft oder in der Profanität der religionslosen Welt – der Übung des *Glaubens* geht das Scheitern voran. Die Betonung des täglichen gemeinsamen Betens und anderer religiöser Praktiken ist so gesehen nicht Pflichtübung, die den Glauben härtet, und auch nicht Ausdruck eines Gefühls, das den Glauben aufweicht. Weder das fromme Gesetz noch die religiöse Erbauung begründen Glauben. Es ist gerade umgekehrt. Der Glaube der Kirche als ihr *Akt* ist auch ihr *Sein*, bildet so verstanden das Fundament des einsam *und* des gemeinsam geführten Lebens. Was die Brüder in Finkenwalde üben, ist also nicht einfach die geselligere Variante des individuellen Christenlebens und keine *praxis pietatis* zum Selbstzweck. Wer nicht allein sein kann, wird die christliche Gemeinschaft nicht ertragen. Sie *praktiziert* Glaube, indem sie aus dem gemeinsamen Gebet und dem gegenseitigen Dienst lebt. Darum wird Glauben als Lebenspraxis und Leben

---

<sup>18</sup> Vgl. dazu Soosten, Die Sozialität der Kirche.

<sup>19</sup> Bonhoeffer, Gemeinsames Leben, 22 (kursiv im Original).

als Glaubenspraxis so intensiv und konzentriert in einem Haus geübt: um die Freude zu erfahren, die in der Gemeinschaft erfahren wird, und dem Erschrecken nicht auszuweichen, das unweigerlich einkehrt, wenn die Eintracht der Brüder auch einmal zwieträftig werden sollte.

Im Ernstfall der Übung wird nämlich erst offenbar, was durch Christus in und zwischen uns realisiert worden ist. Erst im Empfang der Sakramente werden wir nach Bonhoeffer dessen gewiss, dass das, was in uns gebrochen ist, geheilt und das, was wir verbochen haben, vergeben wird. Darum ist die Buße so zentral und wird das Abendmahl die Erfüllung der Gemeinschaft genannt. Dass Bonhoeffer in „Gemeinsames Leben“ die Praktiken für den Einzelnen und die Gemeinschaft sozusagen bis zum Sakrament hin durchbuchstabiert, ist nicht nur liturgisch bedeutsam. Es ist ekklesiologisch relevant. Wenn Christus das Haupt ist und wir die Glieder, werden wir in, mit und durch ihn Gemeinde – oder wir bleiben, was wir sind: ein Haufen, der sich mehr oder weniger religiös gebärdet. Christus aber heiligt die Gemeinschaft und ist mit einem Zitat von Martin Luther gesagt „noster episcopus, pfarrherr, seelsorger.“<sup>20</sup> Die sakramentalen Akte machen sichtbar, was der Kirche das Wort Gottes zu Gehör bringt: Sie ist nur eine Gemeinschaft *gerechtfertigter Sünder*, aber gleichwohl eine *Gemeinschaft* der Heiligen. Darin liegt ihre Kraft, daraus nährt und zehrt die Seelsorge, davon singt und betet die Gemeinde.

## 5 Was bewirkt die Seelsorge (in) der Gemeinschaft?

Von Bonhoeffer lerne ich, dass die konzentrierte Form des gemeinsamen Lebens einer Form von Erprobung des Glaubens dient. Was dabei gelernt wird, lässt sich als *christliche Spiritualität* begrifflich fassen, sofern man unter dem Spirituellen das durch Christus ermöglichte und durch den Geist bestimmte Leben versteht. Diese Spiritualität gibt sich als Seelsorge zu erkennen, insofern erst in der geschwisterlichen Sorge füreinander Geistkraft erfahren wird. Spiritualität ist die Arbeit des Geistes *in uns* und *an uns*, aber auch *zwischen uns* und *durch uns*. So verstanden ist die *Gemeinschaft mit Christus* als Ernstfall der Glaubenspraxis Anfang, Ziel und Mitte der Seelsorge zugleich.

Was Bonhoeffer schon als Doktorand und Habilitand beschäftigte, wird in „Gemeinsames Leben“ konkretisiert und als zentrales Thema seines theologischen Konzeptes identifizierbar. Das Leben der Kirche ist – in der berühmt gewordenen Formel – *Christus als Gemeinde existierend*.<sup>21</sup> Man würde aber Bonhoeffers Betonung der Spiritualität in der Gemeinschaft fehldeuten, wenn man daraus einen Vorrang des Sozialen vor dem Individuellen ableitete. Sozialität

---

<sup>20</sup> Luther, Martin, WA 49, 714, 10f.

<sup>21</sup> Zur Formel Bonhoeffers vgl. Soosten, Die Sozialität der Kirche, 74–75.

und Individualität sind bei Bonhoeffer gleichursprünglich gedacht.<sup>22</sup> Schließlich ist Spiritualität als die von Christus inspirierte gemeinsame und einsame Praxis an Praktiken gebunden, die man sowohl in der Gruppe als auch allein üben muss. Die Gemeinschaft praktiziert Glauben, indem sie singt, betet, die Schrift liest und die Sakramente feiert.

Von einem Primat des Gottesdienstes zu sprechen, wäre mit Blick auf die Seelsorge verkürzt. Aber es ist angemessen, in den gemeinsam geübten geistlichen Praktiken das Primäre der Theologie zu sehen. Eben darin besteht das Mütterliche, das nicht bemuttert.

Ein solcher theologischer Ansatz, kann weder von der Kirche noch Theologie naiv religiös denken. Also sieht die Theologie auch keinen Anlass, das Religiöse überstrickt vom Studium zu trennen. Die Unterscheidung der Geister verbindet Beten und Denken. Eine solche Theologie ist biblisch fundiert und in der Tradition verankert. Sie ist postkritisch und nicht vorkritisch. Sie ist nachdenklich und zugleich eingebettet in das Glaubensleben.

Das erkenntnisleitende Interesse einer Theologie der Spiritualität, die die Seelsorge der Gemeinschaft im Blick behält, sehe ich darin, der Auf- und Abspaltung von Wissen und Erfahrung zu wehren und am Grundsatz *experientia facit theologum* festzuhalten.<sup>23</sup> Bonhoeffers Theologie für den Kontext des Studiums fruchtbar zu machen, ist kein „wissenschaftliches“ Projekt. Es wurde deutlich, dass es weder um korrekte Bonhoeffer-Exegese noch um einen Akt blinder „Bonhoeffer-Verehrung“ gehen kann – geschweige denn darum, aus einer zeitgebundenen Schrift ein umfassendes „Programm“ zu zimmern. Wir hören auf die Erfahrung eines Lehrers der Kirche und lernen, was es heißt, im Kontext des akademischen Studiums gemeinsam zu beten, das Gerechte zu tun und damit Gott die Ehre zu geben. Darum gehen wir in eine Gemeinschaft hinein – und reden nicht nur darüber.

## 6 Mothering God

Wichtig ist mir, die Theologie der Seelsorge als etwas zu entdecken, das im Entstehen begriffen ist. Sie entsteht, wenn diejenigen, die sich Theologinnen und Theologen nennen, offen bleiben für Erfahrungen mit dem Gegenüber des Studiums. So gesehen ist das „Studium“ im Sinne von Psalm 1 ein *Habitus* des Glaubens. Während das akademische Studium als Phase in diesem Werdegang gesehen wird, hört das Studieren mit dem Übertritt in die Berufsphase nicht auf. Zur Entstehung kommt darum die Entwicklung.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Vgl. a. a. O.

<sup>23</sup> Mit Bezug auf Luther, Martin, Tischrede 1531, WA.TR 1, 16,13. Vgl. dazu Barth, Erfahrung, 568.

<sup>24</sup> Inspiriert von Martin, Ich möchte glauben lernen. Von Martin sind weitere Artikel zur geistlichen Biographie Bonhoeffers in der Zeitschrift Verantwortung 27/28 (2001) und 33 (2004) erschienen.

Natürlich ist eine Kommunität keine Akademie und die Akademie kein Bruderhaus, aber gleichwohl ein Haus der Bildung, in dem Wissen und Erfahrung vermittelt werden. Insofern ist die *Bildung* das Verbindungsstück zwischen der spirituellen, der persönlichen und der theologischen Existenz. Akademische Bildung ist zwar nicht geistlich definiert, aber sie hat auch eine geistliche und gemeinschaftliche Dimension. Erstens sehen und erleben sich die Studierenden als Kommilitonen – als Mitstreitende in einer Lerngemeinschaft und nicht (nur) als einsame Kämpfer. Zweitens sind auch die Professoren Lernende und nicht nur Lehrende. Bonhoeffer warnt in seiner Finkenwalder Schrift über die Seelsorge davor, das Arzt-Patienten-Gefälle der Psychotherapie auf diese zu übertragen.<sup>25</sup> Ich sehe Parallelen zum Gefälle zwischen Lehrer und Schüler. In einer geschwisterlichen Gemeinschaft hören Dozierende auf Studierende, weil sie eine Lerngemeinschaft in Christus bilden. Wer auf denselben „episcopus, pfarrherr, seelsorger“ vertraut, sitzt demselben Lehrer zu Füßen. Insofern bleibt der Weg der Theologie mit der geistlichen Praxis einer Weggemeinschaft verbunden und es ist didaktisch dafür Sorge zu tragen, dass diese Verbindung nicht aus den Augen verloren wird. Es ist die Verbindung zu dem, der Lehrer und Seelsorger zugleich ist.

Frère Rogers geistliche Aphorismen kreisen um diese Verbindung. Bei ihm ist es der Auferstandene, der spricht und zu dem er spricht:

„Wärest du nicht auferstanden, wären wir nicht zusammen, um deine Gemeinschaft zu suchen. Fänden wir bei dir weder Verzeihen noch Versöhnung, diese Quellen eines Neubeginns. Wärest du nicht auferstanden – wo sollten wir die Kraft schöpfen, um dir bis zum Ende unseres Lebens nachzufolgen, uns immer wieder von neuem, bis ins Alter, für dich zu entscheiden.“<sup>26</sup>

Vielleicht muss man von der Seelsorge des Auferstandenen *singen*, um sie zu erfahren? Von Jean Janzen und Carolyn Jennings gibt es ein wunderschönes Lied, das in Iona gesungen wird. Es basiert auf Worten der englischen Mystikerin Julian of Norwich. In seiner trinitarischen Verschränkung von Gott und Gemeinschaft erscheint hier das Mütterliche als innerer Zusammenhang, mehr noch als ein spiritueller Quellgrund, aus dem die Fülle des Lebens fließt. Darauf verlässt sich die Sängerin. Sie sieht sich einem Subjekt gegenüber, das in sich Gemeinschaft ist, dem sie sich verdankt und dem sie als Mutter in geburtlichen, nährenden und tröstlichen Bildern gedenkt, einer mütterlichen Macht, die ihre Kinder freigibt und ihnen Wachstum und Aufblühen schenkt. Und so singt sich Seelsorge in ihrer Gemeinschaft:

---

<sup>25</sup> Bonhoeffer, Seelsorge, 371f.

<sup>26</sup> Frère Roger, Blühen wird Deine Wüste, 62.

Mothering God, you gave me birth  
in the bright morning of this world.  
Creator, source of every breath,  
you are my rain, my wind, my sun.

Mothering Christ, you took my form,  
offering me your food of light,  
grain of life, and grape of love,  
your very body for my peace.

Mothering Spirit, nurturing one,  
in arms of patience hold me close,  
so that in faith I root and grow  
until I flower, until I know.

## Literatur

- Barth, Hans Martin, Erfahrung, die der Glaube bringt, in: WPKG 68 (1980), 567–579.
- Bethge, Eberhard, Nachwort, in: Bonhoeffer, Dietrich: Gemeinsames Leben, München 171980, 106–113
- Bonhoeffer, Dietrich, Gemeinsames Leben. Das Gebetbuch der Bibel (DBW 5), Gütersloh 1987.
- , Seelsorge, in: ders., Gesammelte Schriften Bd. V, hg. v. Eberhard Bethge, München 1972, 363–414.
- Bosse-Huber, Petra, Seelsorge – „Muttersprache“ der Kirche, in: Anja Kramer / Freimut Schirmmayer (Hg.), Seelsorgliche Kirche im 21. Jahrhundert, Neukirchen-Vluyn 2005, 11–17.
- Hermisson, Sabine, Spirituelle Kompetenz. Eine qualitativ-empirische Studie zu Spiritualität in der Ausbildung zum Pfarrberuf, Göttingen 2016.
- , Modelle zur Förderung von Spiritualität in Vikariat und kirchlicher Studienbegleitung. Eine qualitativ-empirische Analyse, in: Kunz, Ralph / Kohli-Reichenbach, Claudia (Hg.), Spiritualität im Diskurs. Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive, Zürich 2012, 143–157.
- Kohli-Reichenbach, Claudia, Gleichgestaltet dem Bild Christi. Kritische Untersuchungen zur geistlichen Begleitung als Beitrag zum Spiritualitätsdiskurs, Berlin / Boston 2011.
- Kossatz, Lydia, Zeichen im System. Eine ästhetische Poimenik in systemtheoretischer und semiotischer Perspektive, Berlin / Boston 2017.
- Luther, Martin, D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Schriften, 49. Bd.: Predigten der Jahre 1540–1546, Weimar 1913.
- Luther, Martin, D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Tischreden 1531–1546, 1. Bd., Weimar 1912.

- Martin, Karl, Ich möchte glauben lernen. Die Wandlungsprozesse in der Biographie Dietrich Bonhoeffers, in: DTPfrBl 105 (2005), H. 5, 246–250, <http://pfarrerverband.medio.de/pfarrerblatt/archiv.php?a=show&id=1657> (abgerufen am 30.11.2022).
- Nauer, Doris, Glaubwürdig seelsorglich handeln! Wie geht das?, in: ZPTh 41 (2021), H. 2, 25–39.
- Rolf, Sibylle, Vom Sinn zum Trost. Kritik einer an grundsätzlicher menschlicher Autonomie orientierten Poimenik unter der Perspektive der theologischen These des *servum arbitrium*, Münster 2003.
- Schütz, Roger, Blühen wird Deine Wüste, 5. Bd. Tagebuch 1975–1977, Taizé 1983.
- Soosten, Joachim von, Die Sozialität der Kirche. Theologie und Theorie der Kirche in Dietrich Bonhoeffers „*Sanctorum Communio*“, München 1992.
- Volf, Miroslav, Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation. Revised and Updated, Nashville 2019, 142–150.
- Zimmerling, Peter, Die Communauté von Taizé – eine ökumenische Herausforderung an den deutschen Protestantismus, in: *Una Sancta* 62 (2007), 199–209.