

Seelsorge im Dialog?

Theologische und psychologische Aspekte für die Praxis¹

Univ. Doz. Dr. Peter F. Schmid

Dialog — Kommunikationsstil oder Inhalt?

Vor etlichen Jahren hat Reinhard Knittel, damals theologischer Berater des St. Pöltner Diözesanbischofs Kurt Krenn in der Fernsehsendung „Zur Sache“ gemeint, Dialog in der Kirche sei „eine Frage der Methode, eine Frage des Stils, nicht des Inhalts“.

Theologisch ist das aus christlicher Tradition leicht als grober Unfug zu entlarven: Von einem trinitarischen, also dialogischen Gottesbild, her, von einer Offenbarungstheologie, die Gottes Handeln heilsökonomisch zu begreifen sucht, und gerade aus einem pneumatologischen Glaubensverständnis, das alle Christen als Geistträger, als Be-Geisterte versteht, ist eine solche Aussage Unsinn und entlarvt einen christozentrisch reduzierten Zugang anstatt eines christologischen Ansatzes, demzufolge Person und Lehre nicht getrennt werden dürfen, sondern identifiziert werden müssen. Und natürlich zeigt auch die *Communio*-Ekklesiologie in der Folge des II. Vatikanums: Dialog² ist *Inhalt* unseres Glaubens, nicht bloß *Methode*, Form oder Stil.

Das eigentliche Problem dabei scheint mir — und zwar gerade in praktisch-theologischer Hinsicht — aber darin zu liegen, dass mit einer solchen Ansicht (die man ja immer wieder hören kann) Inhalt und Methode einmal mehr in völlig unsachgemäßer und zweifellos tendenzieller Weise auseinanderdividiert werden: Unveränderlichen Inhalten wird die Art und Weise gegenüber gestellt, wie sie jemandem „beigebracht“ werden — heute eben, als Zugeständnis an den Zeitgeist, „dialogisch“, weil's modern ist. (Und sicherheitshalber wird gleich noch dazu gesagt: Die Kirche ist ja keine Demokratie. Aus der Sicht der sich selbst als Verteidiger des wahren Glaubens Wählenden auf den Punkt gebracht, heißt das: Eigentlich gibt es nichts zu verhandeln, nichts abzustimmen, auch nicht aufeinander abzustimmen.)

Man muss freilich nicht in einem so extremen Ruf stehen, wie der zitierte bischöfliche Berater. Auch von vielen der sogenannten Mitte angehörigen Amtsträgern wird man solches hören können: Dialog sei eine Frage des Umgangs miteinander, der Art und Weise, wie man sich auseinandersetzt. Aber der Inhalt, die Botschaft, das „Quis und Quid“ der Verkündigung sei davon säuberlich zu trennen; will meinen: Das steht nicht in unserem Belieben und zu unserer Verfügung, das ist uns vorgegeben.

Was dabei übersehen wird, ist freilich, dass sich eine solche Position nur dann vertreten lässt, wenn man davon ausgeht, dass es jemanden gibt, der das Sagen hat, was genau der vorgegebene Inhalt von Botschaft und Verkündigung ist und wie er jeweils zu verstehen ist.

Hier soll die Frage des Dialogs in der Seelsorge von einem grundsätzlichen Standpunkt, von ihrer theologischen und philosophisch-anthropologischen Dimension her, beleuchtet und das

¹ Überarbeitete Fassung eines Referats im Lainzer Kreis, Wien, 18. 5. 2008. Vgl. Schmid 1998a; 2000 (dort und in Schmid 1998b auch weitere Belege).

² Die griechische Vorsilbe „διά [diá]“ bedeutet „auseinander; durch, hindurch, zwischen“. „Dialog“ mit der Bedeutung „Zwiegespräch, Wechselrede“ kommt im 18. Jh. über das französische „dialogue“ und das lateinische „dialogus“ aus dem griechischen „διάλογος [diálogos]“ mit der Bedeutung „Unterredung, Gespräch“. Das zugrundeliegende Verb „διαλέγεσθαι [dialégesthai]“ heißt „aussuchen; sich etwas im Nachdenken auseinandersetzen, überdenken, erwägen; sich unterreden; sprechen; beiwohnen“ und ist mit „λόγος [lógos]“ verwandt.

Thema nicht als bloße Gesprächstechnik behandelt werden, auf die es nur allzu oft reduziert wird.

I. Macht

Überlegungen dazu haben beim Thema Macht zu beginnen. Die gegenwärtige Krise der katholischen Kirche in Ländern der westlichen Welt muss zweifelsohne auch, wenn nicht vor allem, als eine Krise der Macht und der Autorität betrachtet werden. Nichts zeigt das deutlicher als die sexuellen Missbrauchsfälle in Amerika und andernorts, bei uns die Causa Groër, die zuallererst eine Krise aufgrund des Missbrauchs von Macht und Autorität war. Und gerade da hat die Kirche ungeheuer an Autorität verloren (wie sie generell im Bereich der Sexualität weitestgehend ihre Glaubwürdigkeit verspielt hat).

„Macht“ kommt, etymologisch betrachtet, nicht von „machen“, wie es wohl nicht zufällig oft missverstanden wird, sondern von „mögen“. „Macht“ bedeutet eine *Möglichkeit*, ein *Vermögen*, eine *Potenz*.

Umgangssprachlich sieht man jemanden als mächtig an, wenn er „groß und stark“ ist. Intraindividuell bedeutet, „Macht über sich selbst haben“ soviel wie „sich selbst unter Kontrolle haben“; das Gegenteil ist, ohnmächtig zu sein. Zwischenmenschlich und politisch – ohne hier auf die vielfältigen soziologischen, sozialpsychologischen und politischen Definitionen näher einzugehen — bedeutet Macht die Fähigkeit, andere zu beeinflussen. Man kann sie definieren als *die Fähigkeit von einzelnen, von Gruppen oder gesellschaftlichen Systemen, eigene Potentiale zu aktualisieren (das heißt, eigenes Vermögen, eigene Fähigkeiten zu verwirklichen) und damit auf sich selbst und/oder andere bewusst oder unbewusst in erwünschter Weise, auch gegen Widerstand, hinsichtlich Einstellungen und Handlungen Einfluss auszuüben, also eine erwünschte Veränderung zu bewirken*.

Landläufig assoziieren wir mit Macht oft etwas Negatives — wahrscheinlich aufgrund der vielfältigen Erfahrung des Missbrauchs von Macht. Ausgehend von der eben genannten Definition ist das aber eine gefährliche Verkürzung, weil es eine Leugnung menschlicher Wirklichkeit bedeutet. Denn Macht im beschriebenen Sinn hat jeder, ob er will oder nicht, ob er sie bewusst einsetzt oder nicht. Gefährlich ist die Verkürzung deshalb, weil diese Verleugnung Auseinandersetzung und Kontrolle nahezu verunmöglicht, für den Betroffenen wie für die anderen. (Man denke etwa an alle Machthaber, die sich als „nur als Diener“ bezeichnen.) Identifiziert man sich gar einseitig nur mit der „Opfer-Seite“ und bekommt die eigene Machtausübung nicht in den Blick, so führt dies zu einer Pseudo-Unschuld, zum Vorgaukeln einer Tugend der Machtlosigkeit, wie es Rollo May (1974) bezeichnete, in der man sich letztlich von der Verantwortung für alles, was rundherum vorgeht, freisprechen kann.

Wenn Machtausübung als der Gebrauch von Fähigkeiten, als Realisieren von Potenz, als Aktualisierung von Potenzial verstanden wird, so kommt man je nach Menschenbild zu unterschiedlichen Konsequenzen für den Umgang mit der eigenen Potenz. In der christlichen Perspektive der Mit-Menschlichkeit kommt wohl nur jene Sicht in Frage, die Macht grundsätzlich im Dienst der Erweiterung von Handlungsspielräumen für sich und andere sieht, also im Dienst von Freiheit und Kreativität, Sicherheit und Frieden. Macht dient damit der Erweiterung von Möglichkeiten — der eigenen wie der anderer. Und damit sind wir beim Kern: *Macht bedeutet die Fähigkeit zur Ermächtigung. Machtausübung bedeutet Ermöglichung, Förderung von Macht.*

Das heißt: Macht soll mächtig machen, nicht Macht nehmen und damit mehr oder weniger ohnmächtig machen. Die Ausübung von Macht steht so im Dienst an der Macht anderer. Sie ist die Potenz, Potenziale zu fördern, Fähigkeiten zu wecken und auszubauen.

Genau das ist übrigens auch die Bedeutung von Autorität: Es geht um „augere“ im Sinne des „Mehrens“ — „augere“ bedeutet „wachsen machen, fördern, unterstützen, wohltun“. Autorität hat, wer in einer Beziehung eine förderliche Person ist. Eine Person mit Autorität mehrt, fördert das Leben anderer. Sie realisiert neue Möglichkeiten innerhalb vorhandener Grenzen und schafft Spielräume jenseits dessen, was zuvor als Grenze galt.

Beide, Autorität wie Machtausübung, werden damit als Beziehungskategorie deutlich. Sie haben ihren Sinn nur im Beziehungsgefüge von Angerufensein und Verantwortung. So wird es von „den Mächtigen“ in der Kirche auch gesehen. Ein Zitat dazu von Kardinal Schönborn in Zusammenhang mit seiner Kreierung zum Kardinal 1998: „Macht in der Kirche ist nicht anders als anderswo: Sie ist immer Verantwortung. Macht ist eine Ermöglichung, etwas zu tun, aber auch eine Verantwortung, es richtig zu tun.“

So verstandene Macht ist also schöpferische Macht, Kreativität. Der Mensch, der seine Abhängigkeit von anderen erlebt, erfährt sich als auf Ermächtigung Angewiesener, ja er erlebt die eigene Ohnmacht als Erfahrung der Macht Gottes, wie es im 2. Korintherbrief (12, 9f) heißt: „Ich glaube an Gott, den Allmächtigen, Schöpfer des Himmels und der Erde.“ Diese Attributionen stehen nicht zufällig nebeneinander: Gottes Allmacht, Urbild jeder Macht, ermöglicht, ermächtigt, den Menschen zur Partizipation an seiner Allmacht: Gott hat sich sein Volk machtvoll erwählt. Ganz klassisch formuliert bei Thomas von Aquin (S. th. I q.25 a. 1 u. 5): Gottes Allmacht ist schöpferische Macht, die das Geschöpf in seine ihm zukommende Macht und freie Verantwortung vor Gott und den Mitgeschöpfen stellt.

Die jüdisch–christliche Geschichte ist im Wesen eine Geschichte der Machtdistanzierung und Machtrelativierung, Wenn man diesen Satz heute laut ausspricht, so erntet man beim überwiegenden Teil der Menschen ungläubiges Lachen und zweifelnden Spott. Doch so fing es in der Tat an: Jesus, „in endzeitlicher Macht ‚Sklavengestalt‘ annehmender Bevollmächtigter Gottes“ sprach „kraft charismatischer ‚Vollmacht‘ (ἐξουσία [exousía]) [...] den ‚Ohnmächtigen‘ das Heil“ zu, „indem er die in seinem Volk dominierenden Mächte kritisch beleuchtete“, u. a. die religiöse und weltliche Macht, so die Tora, die priesterliche Hierarchie, die Religion der römischen Weltmacht. Er zielt auf einen Abbau des Machtgefälles zugunsten einer Verschwisterung der Gläubigen bzw. der Menschen und auf Einheit von Macht und Liebe. (Vgl. Ebertz 1997)

Neutestamentlich generell, kreuzestheologisch im Besonderen gilt: Christlicher Umgang mit Macht ist kritischer Umgang mit Macht und steht daher immer unter einem Vorbehalt. Macht ist keine Garantie für Wahrheit. Trotz aller Pervertierung dieser Idee in der Kirchengeschichte blieb sie ein zentrales Motiv der innerkirchlichen Religionskritik. Machtkritik aber ist zugleich die Quelle von Widerstand. Daher sind auch der christlichen Sozialethik zufolge die Institutionalisierung von Machtkontrolle und die Machtpartizipation in allen gesellschaftlichen Bereichen, natürlich auch in der Kirche, unabdingbar. Und deshalb hat eine befreiende Theologie ihre Probleme mit der europäischen, Macht legitimierenden und Macht begründenden Theologie dort, wo diese Macht–Theologie nie auch Kritik von (Unrechts–) Macht fundiert. (Ebd.)

Das erwähnte Paradigma im Umgang mit Macht — Macht als Ermächtigung aus einem förderlichen Beziehungsverständnis heraus — liegt im übrigen auch dem Bild des Guten

Hirten als eines Modells von Autoritätsbeziehung zugrunde: „Ich kenne die Meinen, und die Meinen kennen mich, wie mich der Vater kennt, und ich den Vater kenne“ (Joh 10,14f). Der Gute Hirte, in enger Beziehung zu den Seinen, sorgt sich, und zwar um das Leben der ihm Anvertrauten. Autorität bedeutet also *Sorgepflicht* um das Leben. Von diesem Bild des Pastors hat die Seelsorge, die Pastoral, ihren Namen bekommen. (Zum Thema Macht vgl. ausführlich Schmid 1996; 2000).

II. Seelsorge

Seel-Sorge bedeutet wechselseitige Sorge von Christen um das Leben aus dem Glauben. Sie ist *die wechselseitige Förderung der Christinnen und Christen beim Christsein*. (Zum Verständnis von Seelsorge siehe Schmid 1989a; 1998a; 1998c; 1999.) Sorge ist hier sowohl im Sinne des Bekümmertseins wie im Sinne des Sich-Kümmerns, also als Unruhe und Betroffenheit wie als Engagement und Bemühen um Abhilfe in untrennbarer Einheit, zu verstehen.

Die Zeiten, in denen Seelsorge als Belehrung und Ermahnung verstanden wurde, sind zumindest theoretisch endgültig vorbei. Auch das Modell von Seelsorge als Beratung durch Experten ist fragwürdig geworden. Zu sehr ist uns deutlich, dass es keine Glaubensexperten und Lebensfachleute in dem Sinn geben kann, dass die einen wissen, wie man leben und glauben muss, und den anderen dazu Ratschläge geben können oder das Rezept dafür haben, wie man sie auf den richtigen Weg führen kann. Ein Theologe mag Fachmann in der Reflexion von Erfahrungen, Traditionen, Glaubenseinstellungen und –inhalten sein, ein Seelsorger von Amts wegen mag eine lange Berufserfahrung haben, keiner von ihnen jedoch kann Fachmann für Leben, Glauben oder Lieben sein. Was diese personalen Prozesse betrifft, sind wir alle in fundamentaler Weise gleich. Wir alle bedürfen der Förderung und Begleitung, wir alle bedürfen der gegenseitigen Hilfe und Unterstützung.

In der ältesten Schicht des Neuen Testaments spielt das „Einander“ bzw. „Miteinander“ (griech. ‚αλληλον [alléllon]‘) eine zentrale Rolle: „Vergebt einander, ermahnt einander, stärkt einander, nehmt einander an.“ (Z.B. Röm 15,7) Nach einem solchen Verständnis ist — die Aussagen des II. Vatikanums von der Gemeinde als Subjekt der Seelsorge ernst genommen — Seelsorge die wechselseitige Hilfe zum Christsein, die gegenseitige Unterstützung bei der Arbeit im Reich Gottes und die gegenseitige Herausforderung dazu. Alle Christinnen und Christen sind aufgerufen, Seelsorgerinnen und Seelsorger zu sein — füreinander und miteinander.

Aufgrund der zentralen Erfahrung der Gegenseitigkeit, die in der Begegnung geschieht, muss man hier von *Seelsorge als Begegnung* sprechen. Sie geht von prinzipieller Gleichrangigkeit aus. Canon 208 legt diese fundamentale Gleichheit im Kirchenrecht fest: „Unter allen Gläubigen besteht, und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle, je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe, am Aufbau des Leibes Christi mitwirken.“

Der einzige Grund dafür, warum der Mensch dem Menschen kein Wolf sein soll, ist, dass wir alle Kinder des einen Vaters und daher alle vor ihm gleich sind.

Begegnung ist wechselseitige Freiheitsermöglichung. Einem Menschen zu begegnen, bedeutet, zunächst und vor allem, ihm gegenwärtig zu sein, ihm in der Haltung von Wertschätzung und Wahrhaftigkeit Raum und Freiheit zu geben, sich aus eigenem zu

entfalten, ganz der zu werden und zu sein, als der er angelegt ist und zu dem er berufen ist, was einerseits jeder Benützung zu einem Mittel oder einem Zweck und jeder Absicht, andererseits dem Handeln aus einer Rolle oder Funktion heraus entgegensteht. Begegnung als solidarischer Miteinandersein bedeutet somit immer Risiko und Wagnis, aber auch die Chance, selbst beschenkt zu werden und wachsend immer mehr sein eigenes Personsein zu entfalten.

Damit wird auch deutlich, dass Begegnung kein Mittel zur Seelsorge ist, denn Begegnung, als personales Geschehen, als Geschehen von Person zu Person, entbehrt aller Mittel, sie ist un-Mittel-bar. Es kommt nicht auf ausgefeilte Pastoraltechniken, auf rhetorische Fertigkeiten oder gar psychologische Tricks an, sondern auf die Authentizität und Glaubwürdigkeit der Person. Begegnung ist nicht der formale Aspekt, mit Hilfe dessen der inhaltliche transportiert wird, sozusagen: Begegnung als Mittel zur Verkündigung. Nein — gerade in der Begegnung geschieht Verkündigung. (Zur Begegnung siehe Schmid 1983; 1989; 1994; 1998a; 2002; 2004a; b)

III. Dialog

Wenn Seelsorge im beschriebenen Sinne als ein fundamental wechselseitiges Geschehen zu verstehen ist, so muss man auch sagen: Seelsorge geschieht im Dialog, mehr noch: sie ist Dialog.

Denn Dialog darf, wie schon eingangs erwähnt, nicht einfach als Mittel der Auseinandersetzung missverstanden werden, nicht bloß als Gegenstand der Kommunikationstheorie oder der Politikwissenschaften; er ist theologisches Grundprinzip und damit auch Grundprinzip der Pastoral.

Dialog wird nicht gemacht, er ist nicht die Konsequenz aus irgendeinem Bemühen. Als Personen sind wir von Anfang an in Dialog, weil Gott „in allem Anfang“ mit uns in Gemeinschaft ist. Es gilt, in unserem Umgehen miteinander, diesen vorgängigen Dialog zu entfalten. Die Dialogische Philosophie hat herausgearbeitet, dass Dialog nicht das Ergebnis einer Beziehung ist, nichts Abgeleitetes, erst zu Erarbeitendes, sondern dass Dialog ein ursprüngliches Ereignis ist: Wir sind in Dialog, ja: wir sind Dialog, noch bevor wir ein Wort miteinander gesprochen haben. (Zum Verständnis von Dialog s. Schmid 1998a; 2006).

Der Begriff des Dialogs ist untrennbar mit dem aus der Trinitätsreflexion stammenden Personbegriff verbunden. Nach christlichem Verständnis ist Gott nicht ein Einzelner, sondern selbst Gemeinschaft, das meint die Rede von der Dreieinigkeit — und dieser Gott hält Gemeinschaft mit den Menschen, ruft in seine Gemeinschaft und stiftet Gemeinschaft. Vollkommenes Aus-sich-selbst-Sein, vollkommene Substantialität also, und vollkommenes In-Beziehung-Sein, vollkommene Relationalität also, fallen in Gott nach christlichem Verständnis zusammen. Und der Mensch ist nach seinem Bild geschaffen. Das meint die Rede von der Personalität des Menschen. Person sind wir aus uns selbst und von anderen her, Autonomie und Beziehungsangewesenheit charakterisieren das Wesen des Menschen als Person. (Schmid 1991)

Im Dialog kommt also die andere Person als sie selbst zu Wort, wie ich selbst und die Sache, um die es geht, zu Wort kommen (vgl. Casper 1995). Wir sind dabei füreinander der oder die Andere, nicht schon von vornherein bekannt und daher in uns geläufige Kategorien einordenbar. Während wir normalerweise etwas Neues in Bekanntes einzuordnen versuchen (etwa wenn wir in einem fremden Land sagen, da sehe es aus wie bei uns, nur dass es hier

auch noch zusätzlich z.B. Palmen gibt), geht es hier erkenntnistheoretisch um die genau umgekehrte Bewegung: Nicht ich schließe von mir und mir Bekanntem auf den Anderen, sondern der Andere zeigt sich, gibt sich zu erkennen, offenbart sich. Entsprechend geht es nicht bloß um Erkennen, sondern um Anerkennen.

Die Dialogphilosophie, auch personalistische Philosophie oder das „Neue dialogische Denken“, hat den Dialog ontologisch, anthropologisch, erkenntnistheoretisch, ethisch und pädagogisch ins Zentrum gestellt. (Und gerade auch die Postmoderne und der Konstruktivismus kommen ohne ein dialogisches Konzept nicht aus.)

Das Wesen des Dialogs besteht darin, dass keiner den anderen als Mittel missbrauchen darf, sondern der Mensch sich dem anderen un–Mittel–bar um seiner selbst willen zuwendet. Dialog ist also bereits vorverbal gegeben, im Ernstnehmen der Grundbefindlichkeit des Sich–in–der–Verantwortung–Findens. Dialog bedeutet offenen Diskurs und damit ein Verlassen der Welt des Habens und Herrschens. Er kennzeichnet die Weise des Austausches zwischen Personen, womit Martin Buber (1948) die Wechselseitigkeit der Teilnahme und Teilhabe am Sein des Anderen als Merkmal des Dialogs hervorstreicht. Dialog geschieht im un–Mittel–baren Miteinandersein als interpersonale Mitteilung und ist Ausdruck der relationalen Dimension am Personsein (Schmid 1991; 1994)

Der große litauische Philosoph Emmanuel Levinas (1983) sieht die Begründung einer dialogischen Ethik als erste Philosophie in der uralten Erfahrung der Begegnung mit einem anderen Menschen. Gesprochen wird demnach nicht, um Recht zu haben, zur Selbsterhaltung, Selbstbehauptung und Selbstdurchsetzung, sondern um des Anderen willen, als ein Antworten, aus der Ver–antwort–ung. Das Sprechen geschieht in der Bereitschaft der Zurücknahme und als Sprechen für den Anderen. Sprache wird zur Für–Sprache. Dialog wird damit zum „mouvement sans retour“ in eine unbekannte Zukunft, zur Umkehr, die alle Brücken hinter sich abbricht. (Die entsprechende Figur ist Abraham, der in ein unbekanntes Land ohne Wiederkehr aufbricht, im Gegensatz zu Odysseus, der am Ende wieder landet, wo er herkommt.) Denn für Lévinas ist eine radikale Umkehr von der Monologik zur Dialogik ethisch unabdingbar, und die abendländische Philosophie muss sich den Vorwurf gefallen lassen, bislang Egologie gewesen zu sein. Mehr noch: Dem Dia–Log geht, Levinas zufolge, die Dia–Konie voraus als eine letzte Verantwortlichkeit, die eine fundamentale Transzendenzangewiesenheit und –erfahrung des Menschen anzeigt. Noch eine wichtige Erkenntnis verdankt die personalistische Philosophie Levinas: Es gibt nicht nur *den* Anderen, es gibt *die* Anderen; die Chiffre dafür lautet: Es gibt den Dritten, in dessen Gegenwart und Horizont auch das Geschehen zwischen Zweien sich jeweils ereignet. So wird die Drei–Einigkeit letztlich zum Grundelement für Interpersonalität, Liebe wird in ihrem Wesen als Mit–Liebe, als *condilectio* (Richard v. St. Viktor) deutlich.

Auch die theologische Begründung für die Unabdingbarkeit des Dialogs liegt darin, dass der Mensch nicht als ein Einziger, sondern in der „unaufhebbaren Differenz der Pluralität“ (Casper 1995, 192) geschaffen ist, also insbesondere auch als Mann und Frau (Gen 1,27). Der christliche Glaube geht von einer fundamentalen Dialogverwiesenheit des Menschen aus. Somit muss auch von einer „unendlichen und absoluten Verpflichtung“ zum Dialog und zur Begegnung (ebd.) gesprochen werden. Der Dialog kann nicht aus einer übergeordneten Einheit abgeleitet werden, sondern er ist als notwendig aus der ursprünglichen Pluralität zu begreifen. Es besteht daher die Verpflichtung, sich einer offenen Zukunft auszusetzen und sich zu riskieren (ebd.) und nicht schon immer zu wissen oder wissen zu wollen, was kommt und sein wird und zu sein hat.

Mit einem Wort: Wahrheitserkenntnis ist nur im Dialog möglich.

Den Dialog mit Gott sieht das Konzil als „*innigste und lebenskräftigste Verbindung mit Gott*“. Im Zusammenhang mit dem Atheismus heißt es in „Gaudium et Spes“ (Nr. 19): „Ein besonderer Grund für die Würde des Menschen liegt in der Berufung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott. Zum Dialog mit Gott wird der Mensch schon von seinem Ursprung her eingeladen: er existiert nämlich nur, weil er, von Gott aus Liebe geschaffen, immer aus Liebe erhalten wird.“

So geht etwa auch das alte Konzept der *Loci theologici* des Melchior Cano davon aus, dass Wahrheitsfindung dialogisch geschieht. Der Dialog war das Hauptanliegen in „*Ecclesiam suam*“, der ersten Enzyklika — wenn man so will also der „Regierungserklärung“ — Papst Pauls VI. vom 6. 8. 1964 [AAS 56 (1964)]. In ihrer Tradition stehen die späteren Konzilserklärungen über die Religionsfreiheit, über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen und über die Kirche in der Welt von heute. Die Kirche eröffnete damit neu den Dialog mit Wissenschaft, Kunst und Politik. Das Bischofsdekret des II. Vatikanums spricht unter Berufung auf „*Ecclesiam suam*“ vom „Heilsdialog“, in dem die Kirche mit den Menschen ins Gespräch kommt (CD 13). Zum innerkirchlichen Dialog verpflichtet „*Gaudium et Spes*“: Parteien innerhalb der Kirche sei es nicht erlaubt, die Autorität der Kirche ausschließlich für die eigene Meinung in Anspruch zu nehmen, heißt es dort, sondern sie sollten „in einem aufrichtigen Dialog sich gegenseitig zur Klärung der Frage zu helfen suchen“ (Nr. 43). Und die Instruktion der Glaubenskongregation „*Libertatis conscientia*“ aus dem Jahr 1986 (22. 3. 1986; AAS 79 (1987) 554–591; DS 4773) betont, der Christ solle den Weg des Dialogs und der Übereinstimmung der Parteien wählen.

In aller nur wünschenswerten Deutlichkeit sagte der Wiener Weihbischof Helmut Krätzl (1998): „Für die Kirche ist Dialog kein frei gewähltes Mittel, sondern etwas, das untrennbar zu ihrem Wesen gehört.“

IV. Präsenz

Es gibt heute in den Humanwissenschaften entscheidende Einsichten dazu, was Kommunikation voraussetzt und wie sie gelingen kann. Unter anderem hat der Personzentrierte Ansatz in der Sozialpsychologie und Psychotherapie, begründet von Carl Rogers (1902-1987)³ herausgearbeitet, welche Einstellungen und Haltungen hinreichend und notwendig sind, um in ein Gespräch zu treten, das den Anderen in seiner Würde als Person anerkennt (Rogers, 1991). Der *Person*-zentrierte Ansatz hat seinen Namen nicht von ungefähr, denn er ruht auf dem skizzierten Personverständnis auf, was Rogers für die Psychotherapie und andere hilfreiche Beziehungen herausgearbeitet hat, ist auch die psychologische Seite des Dialogs und man kann genauso von notwendigen Bedingungen für eine Beziehung sprechen, die die Bezeichnung Dialog verdient (Schmid, 1998d).

Eigentlich ist es eine einzige Grundhaltung: die der Präsenz (Gegenwärtigkeit). Präsenz (vom Lateinischen: *prae+esse*) heißt „ganz da sein“ und bezeichnet die eine personzentrierte Grundhaltung, die Rogers (1991) in ihren drei Dimensionen als Authentizität (Echtheit), nicht an Bedingungen gebundene Wertschätzung (Akzeptanz) und umfassende Einfühlung (Empathie) herausgearbeitet hat. Diese Haltungen sind entscheidend für Verstehen und Selbstverstehen, für Kommunikation und Persönlichkeitsentwicklung.

³ Zur Einführung: Schmid 1989.

Authentisch ist ein Mensch, bei dem Übereinstimmung (Kongruenz) besteht zwischen dem, was er erlebt, dem, wie er dieses Erleben in seinem Bewusstsein symbolisiert, und dem, wie er sich nach außen zeigt und kommuniziert. Er trägt keine Maske und baut keine (pseudoprofessionelle) Fassade auf. Er ist glaubwürdig. Die Haltung, die hier angesprochen ist, ist die der Wahrhaftigkeit.

Wertschätzung für den anderen, wie er ist, ohne diese Wertschätzung an Bedingungen zu knüpfen (bedingungsloses Akzeptieren), ist eine sehr seltene Erfahrung; normalerweise stellen wir Bedingungen dafür, dass wir andere spüren lassen: Es ist gut, dass du bist. Das darf nicht damit verwechselt werden, dass man alles gutheißt, was der andere tut oder sagt, sondern es geht um die Bejahung der Person als Person, unabhängig von den eigenen Werten. Rogers bezieht sich bei der Beschreibung ausdrücklich auf das biblische Verständnis von Agape.

Sich in den anderen einzufühlen (Empathie) und zu versuchen, den anderen so zu verstehen, wie er sich selbst versteht, die Welt aus seinem Bezugsrahmen zu sehen, also so, *als ob* ich er wäre, ohne dieses Als-Ob zu verlassen, unterstützt den anderen, sich selbst besser zu verstehen. Empathie unterscheidet sich von Identifikation („mir geht es genauso“) wie von objektivierender Diagnose („was ist mit dem anderen los? welches Problem hat er?“) durch diese mitfühlende Haltung. Das beginnt natürlich mit aktivem Zuhören. Im Hebräerbrief (5,2) heißt es vom Hohenpriester Jesus Christus, er könne mitfühlen („μετριοπαθειν [metriopathein]“) mit denen, die unwissend sind und irren, weil er auch selbst Schwachheit an sich trägt.

Zusammengenommen sind diese Einstellungen *eine* Grundhaltung der Präsenz, die sowohl als Frucht des Bewusstseins der dialogischen Grundsituation des Menschen als auch als Voraussetzung für wechselseitigen Austausch (und damit für das, was wir üblicherweise Dialog nennen) zu verstehen ist. Dies sind also keine Kommunikationstechniken oder Gesprächsmethoden, sondern grundsätzliche Einstellungen zum Leben und Zusammenleben, Seinsweisen, Weisen des Miteinanderseins („way of being with“, Rogers).

V. Zeugnis

Zusammengefasst: Gott selbst ist Dialog. Gott lädt zum Dialog. Die Menschen sind dialogisch. Der Dialog ist damit auch das wesentliche Grundmuster kirchlicher Kommunikation nach innen wie nach außen. Er kann nicht bloße Methode sein, sondern er ist als die einzig angemessene Weise des Sich-Zueinander-Verhaltens und Miteinander-Kommunizierens Grundprinzip christlichen Selbstverständnisses. Was die Kirche mitzuteilen hat, ist nur im Sinne des Dialogs mitteilbar. Will man es pointiert ausdrücken, so kann man sagen: Die Kirche ist das Sakrament des Dialogs. Und daher kann auch Seelsorge nur im Dialog und als Dialog geschehen.

Der Dialog ist Grundprinzip von Theologie, von Kirche und von Seelsorge. Er ist natürlich nicht ein einmaliger, abgeschlossener Vorgang, sondern unabdingbar eine permanente Aufgabe. Der „Dialog für Österreich“ muss als neue Initialzündung gesehen werden, die einleitet. Dazu bedarf es nicht nur des individuellen Dialogs, sondern der Ausbildung dialogischer Strukturen, um einen dauerhaften dialogischen Prozess zu gewährleisten.

Das bedingt ein grundlegendes Umdenken von einem ausschließlich oder vorwiegend einheitsorientierten zu einem dialektischen und pluralistischen Denken. Was sich theologisch in vielen Bereichen ereignet hat und abzeichnet, von der Trinitätstheologie bis zur

Ekklesiologie beispielsweise, muss in den vielen verschiedenen praktischen Lebensbereichen der Kirche realisiert werden, überall dort, wo Christen ihr Leben zu gestalten versuchen. Vielfalt ist gefragt, nicht Einfalt. Das ist vielleicht als *die* Herausforderung an Theologen, Amtsträger und Seelsorger beiderlei Geschlechts zu sehen. Dabei die Einheit zu wahren oder besser: neu zu finden, ist eine von vielen Aufgaben, die Macht erfordert, Machtausübung, wie erwähnt, als kommunikativer, dialogischer Vorgang im Sinne wechselseitiger Ermächtigung. Die Macht der Kirche ist die Macht des Dialogs.

Ein noch weitgehend ungehobenes Potenzial liegt dabei übrigens in der Entdeckung der Bedeutung der Gruppe für Theologie und Seelsorge, was hier nicht näher ausgeführt werden kann (siehe Schmid 1998a). In ihr kann das Fördern und das Teilen von Macht, ein partizipativer Lebensstil zur Entwicklung von Solidarität wie Autonomie gelernt und praktiziert werden.

Der Begriff „Dialog“ findet sich im Übrigen sogar an einer Stelle, an der man ihn vielleicht am wenigsten vermuten würde, nämlich im Codex — und dort nicht gerade an einem nebensächlichen Ort: CIC Can. 787 § 1 über die Mission lautet: „Die Missionare haben durch das Zeugnis ihres Lebens und ihres Wortes mit den nicht an Christus Glaubenden einen ehrlichen Dialog [dialogum sincerum] zu führen ...“⁴ Dialog ist also, dem Kirchenrecht zufolge, als *Zeugnis* zu verstehen!

Was für die Kirche nach außen gilt — der ehrliche Dialog —, muss natürlich umso mehr nach innen gelten.

Dialog – *Handeln aus dem Bewusstsein, von Anfang an bestehender, grundlegender Gemeinschaft* – ist ein schöner Name für die Kirche in der Welt von heute. Sie kann sagen: Im Anfang war der Logos. Unsere Aufgabe ist der Dialogos.

Literatur

Buber, M. (1948). Das Problem des Menschen, Heidelberg (L. Schneider) 1961; orig. 1948

Casper, B. (1995), Dialog, Dialogik. I. Philosophisch, in: LThK³ 1995, III, 191f

Ebertz, M. N. (1997), , Macht. III. Theologisch–ethisch, in: LThK3 1997, VI, 1168f

Krätzl, H. (1998), Symposium „Dialog als Hoffnung der Zeit“, Referat vom 20. 3. 1998, in: Kathpress Nr. 66 v. 21. 3. 1998

Lévinas, Emmanuel (1983), Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg (Alber) 1983, ³1992

May, R. (1974), Die Quellen der Gewalt. Eine Analyse von Schuld und Unschuld, Wien (Molden) 1974; orig. 1972

Rogers, C. R. (1991), Die notwendigen und hinreichenden Bedingungen für Persönlichkeitsentwicklung durch Psychotherapie, in: Rogers/Schmid 1991, 165–184; orig. 1957

⁴ Vgl. „Gaudium et Spes“ (Nr. 21): Zum Aufbau der Welt ist der „aufrichtige und kluge Dialog“ zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden nötig.

- Rogers, C. R. & Schmid, P. F. (1991), Person-zentriert. Grundlagen von Theorie und Praxis, Mainz (Grünwald) ⁷2008
- Schmid, P. F. (1983), Seelsorge als Begegnung. Grundlagen für eine annehmende Pastoral, in: Lebendige Seelsorge 2/3 (1983) 94-103
- (1989), Personale Begegnung. Der personzentrierte Ansatz in Psychotherapie, Beratung, Gruppenarbeit und Seelsorge, Würzburg (Echter) 1989; ⁵2007
- (1991), Souveränität und Engagement. Zu einem personzentrierten Verständnis von „Person“, in: Rogers/Schmid 1991, 15-164
- (1994), Personzentrierte Gruppenpsychotherapie. Ein Handbuch. Band I: Autonomie und Solidarität, Köln (Edition Humanistische Psychologie) 1994
- (1996), Macht als Ermächtigung, in: ders., Personzentrierte Gruppenpsychotherapie in der Praxis. Ein Handbuch. Band II: Die Kunst der Begegnung, Paderborn (Junfermann) 1996, 451-468
- (1998a), Im Anfang ist Gemeinschaft. Bd. 3: Personzentrierte Gruppenarbeit in Seelsorge und Praktischer Theologie. Beiträge zu einer Theologie der Gruppe, Stuttgart (Kohlhammer) 1998
- (1998b), Seelsorge im Dialog? Praktisch-theologische Aspekte zur Ausübung von Macht in Zeiten der Kirchenkrise, Gastvorlesung Univ. Graz, März 1998
- (1998c), Die Gruppe als locus theologicus. Kairologische Aspekte zum Verständnis von Seelsorge und zur Konzeption der Pastoraltheologie, in: Pastoraltheologische Informationen 2 (1998) 267-303
- (1998d), „Gegenwärtigkeit“. Anthropologische und psychologische Voraussetzungen des Dialogs über Glaubensfragen, in: Bogensberger, H. / Ferschl, F. / Kögerler, R. / Zauner, W. (Hg.), Erkenntniswege in der Theologie, Graz (Styria) 1998, 151-200
- (1999) Personale Seelsorge, erscheint in: LThK³ VIII, 1999, 52f
- (2000), Von der Macht des Dialogs oder: Wer hat das Sagen? Dialog als Lebensprinzip von Seelsorge, Kirche und Theologie, in: Diakonia 31,1 (2000) 5–12
- (2002), Personale Begegnung im sozialen und theologischen Kontext der Koinonia. Zum Verhältnis von Seelsorge und Beratung, in: Bibel und Liturgie 2 (2002) 92-104
- (2004a), Beratung als Begegnung von Person zu Person. Theologie und Beratung, in: Nestmann, F. / Engel, F. / Sickendiek, U. (Hg.), Das Handbuch der Beratung, Bd. I: Disziplinen und Zugänge, Tübingen (dgv) 2004, 155-169
- (2004b), Gespräch und Begegnung, in: Fürst, Walter / Werbick, Jürgen (Hg.), Katholische Glaubensfibel, Rheinbach (Herder/CMZ) 2004, 358-361

— (2006), The challenge of the Other. Towards dialogical person-centered psychotherapy and counseling, in *Person-Centered and Experiential Psychotherapies* 5,4 (2006) 241-254

Schönborn, C. (1998), Sendung „Orientierung“ v. 22. 2. 1998, ORF 2.

Autor:

Peter F. Schmid, Univ.DoZ. HSProf. Mag. Dr., Praktischer Theologe und Pastoralpsychologe (*Univ. Graz*); Fachkoordinator des Studiengangs Personzentrierte Psychotherapiewissenschaften an der *Sigmund Freud Universität (SFU)*, Wien; Faculty Member *Saybrook Graduate School and Research Center*, San Francisco; Personzentrierter Psychotherapeut, Supervisor und Ausbilder der Akademie für Beratung und Psychotherapie des *Instituts für Personzentrierte Studien (IPS der APG)*; Ausbildungsleiter Telefonseelsorge Wien. Zahlreiche Fachpublikationen in mehreren Sprachen; Mitherausgeber bzw. Redaktionsmitglied der internationalen Zeitschriften *DIAKONA*, *PERSON* und *Person-Centered and Experiential Psychotherapies*; Preisträger des *Carl Rogers Award* der *American Psychological Association (APA)* 2009.

Kontaktadresse:

Peter F. Schmid
Koflergasse 4
A-1120 Wien
E-Mail: pfs@pfs-online.at;
Website: pfs-online.at
