

Kirchliche Seelsorge – seelsorgliche Kirche

Pastoralpsychologisch inspirierte Rückblicke und Ausblicke

1 Einleitung

Pastoralpsychologie verstehe ich als den Versuch, die kommunikative Dimension religiös-kirchlichen Handelns aus psychologischer Perspektive zu verstehen und zu analysieren.¹ Eine der Stärken des pastoralpsychologischen Zugangs besteht in dem differenzierten Umgang mit Einzelnen, mit deren Beziehungsdynamik und ihrer emotionalen Dimension. Ein besonderes Augenmerk gilt dabei den ausgeblendeten, verdrängten und vernachlässigten Seiten in der Wahrnehmung sowie den in jedem Verhalten zu beobachtenden Ambivalenzen. Die Leitfragen „Was wird in einem bestimmten Zusammenhang ausgeblendet und vermieden?“, „Was ermöglicht ein bestimmtes Verhalten oder eine Betrachtungsweise oder eine emotionale Reaktion?“ und „Was verhindert oder erschwert sie?“ erweisen sich immer wieder als weiterführend; sie wehren einseitigen und damit in der Regel unkommunikativen Festlegungen und eröffnen neue, die Lebendigkeit anregende Perspektiven.

Es lohnt sich nicht nur, auf vermiedene/verdrängte Gehalte und Ambivalenzen im Gefühls- und Verhaltensbereich zu achten; auch wissenschaftliche Arbeit und institutionelles Handeln kann unter dieser Perspektive betrachtet werden. Deshalb ist es im Folgenden meine Absicht, auf einige der Beiträge zum Thema „Seelsorgliche Kirche im 21. Jahrhundert“ zu reagieren, Verbindungslinien und Tendenzen herauszustellen sowie Schattenseiten und Problemanzeigen zu verdeutlichen.

¹ Ausführlicher dazu vgl. *Michael Klessmann, Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch, Neukirchen-Vluyn 2004, 17ff.*

2 Seelsorge partizipiert am ambivalenten Image der Kirche

Seelsorge, wie immer man sie im Einzelnen versteht, stellt ein spezifisches Angebot der *Kirche* dar; darin liegt ihre Chance und ihre Begrenzung. Seelsorge ist, wie Diakonie auch, praktiziertes Evangelium, der Versuch, die Fürsorge Gottes nicht nur mit Worten weiterzusagen, sondern sie durch ein bestimmtes persönliches und methodisch reflektiertes Verhalten (man kann es Annehmen und Deuten nennen) ganzheitlich erfahrbar und spürbar zu machen. Die Chancen haben vor allem mit der Tatsache zu tun, dass Seelsorge ein aufsuchendes und niedrigschwelliges Angebot darstellt, kurzfristig arrangiert werden kann, meistens keine langfristigen Ziele verfolgt, manchmal sogar zwischen Tür und Angel beginnt und sich thematisch in einem eher alltäglichen Kontext bewegt. Die Stärken dieser „Alltagsseelsorge“ (E. Hauschildt) sind zugleich ihre Schwächen: Die Strukturlosigkeit der seelsorglichen Situation verhindert in vielen Fällen eine tiefer gehende Problembearbeitung; die seelsorgliche Kompetenz vieler Pfarrer und Pfarrerinnen ist begrenzt; die Kirche als Institution erfreut sich keines großen Ansehens mehr – all das führt zu der sattsam bekannten Klage, dass die Menschen Rat und Orientierung eher bei Therapeuten statt bei Pfarrern und Pfarrerinnen suchen. Matthias Kroeger, der Hamburger Kirchengeschichtler, hat es paradox formuliert, wenn er in seinem Buchtitel von der „Notwendigkeit der unakzeptablen Kirche“ spricht. Kirche ist für ihn unakzeptabel, weil sie verbürgerlicht ist, ein geschlossenes dogmatisches System vertritt, ihre prophetische Rolle vernachlässigt und die Autonomie des modernen Menschen nicht wirklich achtet und fördert.² Gleichzeitig ist sie notwendig, weil sie ein Wissen um Gebot und Grenze, um eine letzte Nicht-Machbarkeit des Lebens, um das Geheimnis des Lebens bewahrt und verkörpert, ein Wissen, ohne das unsere Gesellschaft unmenschlich zu werden droht.

Seelsorge partizipiert an dieser Spannung. Das spiegelt sich z.B. darin, dass einerseits in den EKD-Umfragen regelmäßig

² *Matthias Kroeger, Die Notwendigkeit der unakzeptablen Kirche, München 1997.*

dem seelsorglichen und diakonischen Handeln der Kirche hohe Sympathiewerte gegeben werden, andererseits die Befragten aber diese Angebote nach Möglichkeit nicht für sich selbst in Anspruch nehmen möchten: Seelsorge und Diakonie sind für die anderen, für die Bedürftigen da. Man selbst will nicht als hilfsbedürftig gelten und nicht diese zwar positiv konnotierten und gleichzeitig doch irgendwie undefinierbaren Aktivitäten für sich beanspruchen müssen. Entsprechend gilt: Wenn SeelsorgerInnen nicht von sich aus (im Auftrag der Kirche) Menschen in der Gemeinde oder im Krankenhaus aufsuchten, würden nur wenige Seelsorge in Anspruch nehmen (anders verhält es sich bei der Telefonseelsorge, den kirchlichen Beratungsstellen und der Internet-Seelsorge).

Es erscheint mir wichtig, diese prekäre Ausgangslage im Gedächtnis zu behalten. Die Rede von der seelsorglichen Kirche, die z.Zt. Konjunktur hat, gerät unter denen, die schwerpunktmäßig mit Seelsorge befasst sind, manchmal zu positiv, zu euphorisch und droht darüber die gesellschaftliche und kirchliche Realität aus dem Blick zu verlieren.

3 Seelsorge als „personaler Zugangspunkt“ zur Institution Kirche

In Umfragen bekommt die Kirche als Institution regelmäßig ausgesprochen schlechte Noten ausgestellt,³ während Pfarrer und Pfarrerinnen kontinuierlich zu den Berufsgruppen mit einem hohen Sozialprestige gezählt werden (vgl. den Beitrag von Ziemer). Offenbar hat die Kirche Teil an der Krise der Institutionen überhaupt, die wiederum mit den allgegenwärtigen Individualisierungs- und Pluralisierungsprozessen in unserer Gesellschaft zusammenhängt. C. Schneider-Harprecht plädiert deshalb zu Recht für eine Stärkung der cura

³ In der Shell-Jugendstudie von 1997 (Jugend '97, hg. vom Jugendwerk der Deutschen Shell, Opladen 1997, 296f) wurden Jugendliche gefragt, wie viel Vertrauen sie bestimmten Organisationen entgegenbringen. Danach genießen Umweltschutzgruppen, Menschenrechtsgruppen und Bürgerinitiativen das höchste Vertrauen; die Kirchen rangieren mit der Bundesregierung auf Platz 9 einer 10-teiligen Liste!

animarum generalis, für Entwicklung und Ausbau von seelsorglichen Beziehungssystemen. Ich möchte dem einen besonderen Akzent hinzufügen:

Der englische Soziologe Anthony Giddens hat herausgearbeitet,⁴ dass das Vertrauen, das wir alle in abstrakte Systeme und Institutionen setzen und setzen müssen, immer gefährdet ist, weil die Systeme unanschaulich bleiben. Dass die Sparkasse mein Sparguthaben nicht durch riskante Transaktionen oder Veruntreuung auf's Spiel setzt; dass die Fluglinie alle Sicherheitsvorkehrungen sorgfältig ausführt und kompetentes Flugpersonal einsetzt – darauf müssen wir mehr oder weniger blind vertrauen. Garantien gibt es nicht. Deswegen wirken Zeitungsberichte, in denen davon die Rede ist, dass eine Bank durch Finanzspekulationen ihres Vorstands in den Ruin getrieben wurde, dass ein Flugkapitän betrunken verhaftet werden musste, so aufrüttelnd: Unser Vertrauen wird erschüttert, wir spüren plötzlich, wie ungesichert wir leben, nicht nur allgemein, sondern auch im Blick auf die institutionellen Zusammenhänge unserer Gesellschaft, die uns in der Werbung als so stabil und unerschütterlich dargestellt werden.

Vertrauen beruht zunächst auf persönlichen Beziehungen; da eine persönliche, „gesichtsabhängige“ (Giddens) Vertrauensbasis im Blick auf Institutionen oder Systeme in der Regel aber nicht entstehen kann, braucht es nach Giddens „Zugangspunkte“, an denen sich persönliches Vertrauen und Systemvertrauen berühren. „Zugangspunkte sind Stellen, an denen eine Verbindung zustande kommt zwischen Einzelpersonen oder Kollektiven ohne Fachkenntnisse und Vertretern abstrakter Systeme. Dies sind Orte, an denen abstrakte Systeme verwundbar sind, aber zugleich Kreuzungspunkte, an denen Vertrauen gewahrt und aufgebaut werden kann.“⁵ Nicht zufällig legen Banken und Fluglinien so viel Wert auf ein ansprechendes, Verlässlichkeit ausstrahlendes Äußeres und gute kommunikative Kompetenzen ihrer Angestellten. Diese Überlegung erscheint mir für die Frage nach der Überlebensfähigkeit von Kirche von großer Bedeutung. Auch Kirche ist ein unanschauliches System in einem doppelten

⁴ Anthony Giddens, *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt a.M. 1996.

⁵ Giddens 1996, 113.

Sinn: Außenstehende haben oft keine Vorstellung davon, was Pfarrer und Kirche wirklich machen, womit sie ihre Zeit ausfüllen; vor allem aber ist das „Produkt“ von Kirche, die Kommunikation des Evangeliums, gänzlich abstrakt: Dass Gott den Menschen und die Welt liebt, ist nicht nur nicht nachprüfbar, sondern widerspricht jeglicher Alltagserfahrung, in der unendlich viele Menschen leiden, hungern und Gewalt ausgesetzt sind. Dass Gott Gerechtigkeit liebt und auf der Seite der Schwachen steht – an der reichen Institution Kirche mit Ämterhierarchie und Beamtenrecht kann man das wahrlich nicht ablesen. Umso mehr gilt: Zugangspunkte zu der Institution mit dieser unanschaulichen und der Erfahrung widersprechenden Botschaft sind zunächst einmal die Personen und ihre Vertrauenswürdigkeit, ihre Liebenswürdigkeit, ihre Zugewandtheit und Kommunikationsfähigkeit, ihre Solidarität.

Natürlich ist Gott viel mehr und ganz anders als das, was menschliches Verhalten mit seiner Fehlerhaftigkeit und Fragmentarität vermittelt; trotzdem hängt der erste Eindruck von Kirche in hohem Maß von denen ab, die hier für Gott eintreten. Und auch die Kehrseite bestätigt den Sachverhalt: Die häufig zu hörenden Klagen und Vorwürfe über das Versagen der Kirche im Lauf der Kirchengeschichte machen sich fast immer am Versagen einzelner Menschen fest und implizieren zugleich die Erwartung, dass die VertreterInnen von Kirche doch glaub- und vertrauenswürdiger sein möchten, weil es dann leichter wäre, auch ihre Botschaft anzunehmen.

Der Zusammenhang dieser Situationsbeschreibung mit Seelsorge ist evident: Schon der Prozess der Seelsorge als solcher (das Aufsuchen eines Menschen, das Auf-jemanden-Zugehen) wird von den meisten als wertschätzend und wohlthuend erlebt; die Art und Weise der Zugewandtheit, die Sorgfalt und das Engagement im Gespräch, die Stimmigkeit der Anwesenheit – all das hat einen kaum zu überschätzenden Symbolwert für die Betroffenen. Die personal-kommunikative Kompetenz, die für die Ausübung von Seelsorge unabdingbar ist, wirkt sich dann auch auf die anderen Felder kirchlichen Handelns aus und relativiert die bürokratische Anmutung, die Kirche in vielen Fällen (z.B. bei der Anmeldung von Kasualien) ausstrahlt. *Cura animarum generalis*,

also eine seelsorgliche Dimension in allem kirchlichen Handeln, lebt von der personalen Kompetenz, von der Zugesandtheit ihrer Repräsentanten. Die Folgen für Aus- und Fortbildung sind entsprechend zu bedenken.

4 Seelsorge an den Lebens- und Institutionsgrenzen

Seelsorge bewegt sich auf unterschiedliche Weise an den Grenzen des Lebens (vgl. den Beitrag von Ziemer in diesem Band). Zwei Aspekte möchte ich hier unterstreichen und erweitern:

a) Seelsorge ist das Angebot der Kirche, das an den Lebensgrenzen des einzelnen Menschen und der Familie besonders gefragt ist. Grenzen und Übergänge müssen besprochen *und* begangen werden: Gespräche *und* Rituale sind die Mittel, die dazu beitragen, dass Menschen Lebenssituationen, die sie in einem letzten Sinn als prekär und geheimnisvoll empfinden, bewältigen können.

Der Zusammenhang, das hilfreiche Ineinander von Ritual und Seelsorge ist den Protestanten immer noch relativ unvertraut. Auch die Seelsorgebewegung konnte zunächst mit Ritualen wenig anfangen und setzte fast ausschließlich auf die Kraft des Gesprächs. Es bedurfte einer Neuentdeckung der therapeutischen Kraft der Rituale (Erikson, Goffman, Turner) und der liturgischen Gestaltungsmöglichkeiten im Bereich der Kirche, um nun wieder die Verbindung beider Handlungsformen in den Blick zu bekommen: Der Vollzug von Ritualen und die seelsorgliche Begleitung sind hilfreich, um Menschen an den Grenzen des Lebens „lebensgeschichtliche Sinnarbeit“ (W. Gräß) zu ermöglichen. Das Ritual vollzieht die Begehung, macht den Statuswechsel öffentlich, bietet geformte Sprache und Verhaltenshilfe an, ordnet das Geschehen in einen umfassenden Sinnhorizont ein, eröffnet intensives Gemeinschaftserleben und „Antistruktur“ (Turner); Seelsorge ermöglicht individuelle Aneignung, eine auf die einzelne konkrete Biographie bezogene Deutung, holt das rituelle Geschehen reflektierend und verarbeitend ein. An den Grenzen des Lebens sind so gesehen seelsorglich-kommunikative Kompetenz *und* liturgische Präsenz vonnöten.

b) Seelsorge, vor allem in ihrer funktionalen Gestalt als institutionenbezogene Seelsorge (z.B. im Krankenhaus, Altenheim oder Gefängnis), geht weit über die Grenzen der Parchie hinaus und erlebt besonders intensiv, in welchem Ausmaß die Menschen unserer Gesellschaft säkular und religionsplural zugleich leben. Die verschiedensten und kuriosesten Formen von Synkretismus (z.B. die esoterische Vorstellung, dass gegenwärtige Lebensprobleme und -themen das Ergebnis früherer Existenzen darstellen; oder die Hoffnung auf ein Weiterleben nach dem Tod in Form einer Wiedergeburt etc.) kommen in seelsorglichen Gesprächen häufig vor und fordern sowohl einfühlsame als auch kritische Reaktionsweisen heraus; und die Begegnung mit Menschen muslimischen Glaubens, aber auch aus Sekten und anderen Religionen, stellt in der Krankenhaus- oder Gefängnisseelsorge schon eher die Regel als die Ausnahme dar. Damit wird von der Seelsorge eine interkulturelle und, als deren Bestandteil, eine religionstheologische Kompetenz gefordert. Die interkulturelle Kompetenz ist seit einigen Jahren zunehmend ins Bewusstsein gerückt (vgl. den Beitrag von H. Weiß in diesem Band), die religionstheologische noch kaum: Christliche Seelsorge wird sich in zunehmendem Maß dahingehend bewähren müssen, dass sie einerseits fremde religiöse Entwürfe in ihrer Andersartigkeit achtet und sich mit ihnen vertraut macht, andererseits sich nicht scheut, die befreiende Kraft der jüdisch-christlichen Tradition für die Lebensorientierung der Einzelnen in der Konkurrenz um die Wahrheit zur Geltung zu bringen. Dieser doppelseitige Prozess kann sich in der Seelsorge nur dialogisch vollziehen; darin liegt die exemplarische Bedeutung dieser Grenzüberschreitung der Seelsorge auch für andere Bereich religiös-kirchlicher Praxis. Monologische und autoritativ-behauptende Sprechakte kommen kaum mehr an.

5 Wenn Seelsorge die Muttersprache der Kirche ist, muss das Konsequenzen haben!

„Das Kommunikationsproblem ist das Problem der Kirche schlechthin“ hat 1979 E. Öffner, ähnlich wie vor ihm schon

Ernst Lange, formuliert.⁶ Diese Situationsbeschreibung hat sich seither eher verschärft als gebessert. Die Problemstellung hat zwei Ebenen: Zum einen geht es um die Vermittlung der Inhalte der jüdisch-christlichen Tradition, um die Sprachfähigkeit der Kirche und der Theologie in einer entkirchlichten und multireligiösen Umwelt. Zum anderen sind die Theologen und Theologinnen als Personen häufig nicht kommunikationsfähig genug. Ihre akademische Ausbildung vergrößert die sowie schon vorhandene Distanz zu den Lebenswelten vieler Menschen in der Kirche und an deren Rändern.

Vor diesem Hintergrund kommt der auf den ersten Blick sehr einladenden These von der Seelsorge als Muttersprache der Kirche eine spezifische Bedeutung zu: Das Besondere dieser Sprache ist ihre einfache, elementare, zugewandte, oft mit liebevollen Gesten, Berührungen und einer warmen Stimmlage verbundene Gestalt (vgl. den Beitrag von P. Bosse-Huber in diesem Band). Zu dieser muttersprachlichen Färbung könnte man sicher auch noch den niedrigschwelligen und aufsuchenden Charakter der Seelsorge zählen („ich will euch trösten, wie einen seine Mutter tröstet.“). Viele Menschen fühlen sich geehrt und gewürdigt, wenn sie aus Anlass von Krankheit oder eines Lebensübergangs besucht werden. Der Akt des Besuchens als solcher zählt für viele deutlich mehr als die häufig alltäglichen, wenig tief gehenden Inhalte eines seelsorglichen Gesprächs.⁷

Wenn man diese These ernst nimmt, müsste man bestimmte Konsequenzen ziehen; ich nenne vier Punkte:

1. Wenn Seelsorge die Muttersprache der Kirche repräsentiert, dann stellt sich zuerst die Frage nach der Sprachfähigkeit der Pfarrer und Pfarrerinnen. Wer setzt sie in die Lage, „muttersprachlich“, also so einfach und elementar von Gott und dem Evangelium zu reden, dass Menschen sich mit ihren Lebenserfahrungen darin wieder erkennen und aufge-

⁶ E. Öffner, *Der Pfarrer und sein Kommunikationsproblem*, in: B. Klaus (Hg.), *Kommunikation in der Kirche*, Gütersloh 1979.

⁷ Eines der Ergebnisse der Untersuchung von E. Hauschildt, *Alltagsseelsorge*, Göttingen 1996, besteht darin, wie alltäglich und banal viele Seelsorgegespräche ablaufen, wenn man sie an den hohen Anforderungen der kerygmatischen oder der therapeutischen Seelsorge misst.

nommen fühlen können? Diese Frage richtet sich auch an Struktur und Zielsetzung des Theologiestudiums; so sinnvoll und notwendig eine akademisch-wissenschaftliche Qualifikation für den Pfarrberuf ist – wenn diese Ausbildung nicht gleichzeitig wesentlich klarer als bisher die Sprachfähigkeit der angehenden Theologen und Theologinnen fördert, macht sie sich langfristig selbst überflüssig.⁸ Die Fähigkeit zur Elementarisierung (die nicht mit Trivialisierung zu verwechseln ist!) theologischer Gehalte und zur Anschlussfähigkeit an säkulare Lebensvorstellungen muss bereits im Studium eingeübt werden.

2. Die sehr positive Wertung von Seelsorge innerhalb und außerhalb der Kirche steht in deutlicher Spannung zu der Tatsache, dass viele Pfarrer und Pfarrerrinnen, wenn man genau hinsieht, erstaunlich wenig Seelsorge treiben. Das hat zum einen strukturelle Gründe: Solange Pfarrer und Pfarrerrinnen in einem solchen Ausmaß mit Verwaltungs- und Managementaufgaben zugeschüttet sind, darf man sich nicht wundern, wenn sie einen seelsorglichen Besuch, dessen Auswirkungen nach außen kaum in Erscheinung treten, als erstes wegfallen lassen. Eine strukturelle Entlastung des Pfarramtes von bestimmten Verwaltungsaufgaben wird immer dringlicher.⁹ Zum anderen gibt es natürlich persönliche Gründe: Eine seelsorgliche Situation ist in ihrer Dynamik nicht planbar; schnell gerät man angesichts des Leidens eines Menschen in eine Position der Hilflosigkeit und Ohnmacht. Der Mangel an fachlicher Qualifikation und die theologische Sprachnot werden bei solchen Gelegenheiten besonders deutlich – wer setzt sich dem schon gerne aus?!

3. P. Bosse-Huber weist darauf hin, dass ihre These eine Intensivierung der Seelsorgeaus- und -fortbildung erfordert. Gerade die rheinische Landeskirche hat sich auf diesem Gebiet – im Unterschied zu den meisten anderen großen Lan-

⁸ Vgl. die entsprechenden Beobachtungen von *Peter Bukowski* in seinem Artikel „Was wird aus Erwin, jetzt, wo er tot ist?“ Rückfragen an die I. Ausbildungsphase, *Reformierte Kirchenzeitung* 8.98, 352–356.

⁹ Das Reformpapier der westfälischen Landeskirche „Kirche mit Zukunft“, Bielefeld 2000, denkt eine solche Zielsetzung immerhin schon einmal an, 50ff. Und die Bremische Kirche zeigt, dass eine solche Umstrukturierung, verankert in der Kirchenordnung, machbar ist.

deskirchen – darauf verlassen, dass regional und durch die Initiative Einzelner genügend Ausbildungsangebote vorhanden sind. Seit ein paar Jahren wird nun immer deutlicher, dass dieses bequeme Prinzip nicht mehr angemessen funktioniert – und trotzdem zögert die große Landeskirche, für ein so zentrales Aufgabengebiet angemessene Finanzmittel zur Verfügung zu stellen. Erst wenn die Aus- und Fortbildungsangebote quantitativ und qualitativ „stimmen“, wird auch die inzwischen häufiger zu hörende strukturelle Forderung realistisch: Es müsste sich durchsetzen, dass sich Pfarrer und Pfarrerrinnen, analog etwa dem Konfirmationsunterricht, feste Zeiten im Kalender für die Seelsorge reservieren. Seelsorge muss strukturell verankert werden, sonst bleibt sie ins zufällige Belieben der Einzelnen gestellt. Ohne qualifizierte und kontinuierliche Aus- und Fortbildungsangebote wird sich jedoch an diesem Punkt nichts ändern.

4. Eine Aufwertung der Seelsorge erfordert eine Ausweitung und weitere Ausdifferenzierung der funktionalen seelsorglichen Dienste – darauf weist P. Bosse Huber selber auch hin. Eine solche Forderung hat im Moment in den deutschen Landeskirchen keine realistischen Chancen, nicht nur, weil die Finanzmittel knapp sind, sondern wohl auch, weil das parochiale Prinzip nach wie vor das dominante Strukturprinzip der Landeskirchen bildet (Ziemer spricht vom Gemeindefundamentalismus). An der City-Kirchen-Arbeit kann man zwar sehen, wie hier langsam ein Umdenken einsetzt; gleichzeitig ist es immer noch so, dass Gemeinden in Stadtrandlagen fragen, warum sie sich an der Finanzierung einer City-Kirchen-Arbeit beteiligen sollten, sie selber hätten doch nichts davon. Solange die Synoden nach parochialen Prinzipien strukturiert sind und entsprechend „kleinkariert“ denken, wird sich an diesem Sachverhalt kaum etwas ändern. Im Blick auf die Zukunft der Kirche muss das bedenklich stimmen.

6 Seelsorge sollte sich besser vernetzen

Einleuchtend finde ich die in verschiedenen Beiträgen angesprochene Möglichkeit und Notwendigkeit der Vernetzung von Seelsorge mit Diakonie, mit Jugendarbeit, mit der Kasual-

arbeit im Pfarramt. Verschiedene Dimensionen sind hier zu unterscheiden:

Zunächst ist damit die seelsorgliche Dimension allen kirchlichen Handelns bezeichnet: Alles, was PfarrerInnen und kirchliche Mitarbeitende tun, sollte eine seelsorgliche, also eine einfühlsame, zugewandte und verstehend-deutende Dimension haben (was natürlich nicht ausschließt, dass man etwa in einer Leitungsposition auch klare und u.U. unangenehme Entscheidungen treffen muss!).

Darüber hinaus sollte es Formen von Kooperation und gegenseitiger Information geben: Wenn beispielsweise GemeindepfarrerIn und Krankenhausseelsorger mit ein und derselben Familie zu tun haben, sollten sie mindestens voneinander wissen. Leider scheitert eine solche Kooperation oft daran, dass sie zeitaufwändig ist (auch wenn es nur einen zusätzlichen Anruf braucht); den Betroffenen jedoch kann sie das Gefühl geben, in ihrer Lebenssituation wirklich wahr- und ernst genommen zu werden.

Darüber hinaus ist ein noch weiter gehender Schritt zu empfehlen: Seelsorge sollte sich, um ihrer eigenen Effektivität willen, mit Kriseninterventionsdiensten einer Stadt, mit der Suizidprävention, der Drogenberatung der Diakonie, der Erziehungs- und Lebensberatung, mit einzelnen niedergelassenen Psychotherapeuten bekannt machen, um im Notfall oder im Sinn der Überweisung schnell und unproblematisch solche fachlich kompetenten Dienste in Anspruch nehmen zu können. Dazu ist eine persönliche gegenseitige Vertrautheit ausgesprochen hilfreich. Nach meinen Erfahrungen wird die kirchliche Seelsorge von den professionellen Diensten nur sehr am Rande wahrgenommen – wenn nicht SeelsorgerInnen von sich aus aktiv werden, die Begegnung suchen und den präventiven Wert einer Zusammenarbeit verdeutlichen.

7 Zur Frage der Erkennbarkeit der Seelsorge

Seit einigen Jahren ist vermehrt die Forderung zu hören, Seelsorge müsse wieder deutlicher als religiöses, als christliches Begleitungs- und Beratungsangebot erkennbar werden, müsse sich wieder engagierter, als das die Seelsorgebewe-

gung in den 70er und 80er Jahren getan habe, auf die biblischen Quellen beziehen. Schon vor 10 Jahren hat Peter Bukowski eingefordert, dass es wieder in neuer Weise notwendig sei, „die Bibel ins Gespräch (zu) bringen“.¹⁰

Mit einer solchen Forderung, die auch in manchen Beiträgen des Symposiums anklang, befinden wir uns inzwischen auch außerkirchlich in guter Gesellschaft: Psychotherapeuten haben die Bedeutung des Religionsthemas für die Psychotherapie entdeckt,¹¹ Psychoanalytikerkongresse beschäftigen sich mit der Fragestellung.¹² Besonders bemerkenswert erscheint in diesem Kontext das neue Buch von Tilman Moser „Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott“.¹³ Moser ist nicht auf seine alten Tage fromm geworden, wie die Kritiker seiner „Gottesvergiftung“ von 1976 frohlocken könnten, aber er hat die Ressourcen von Religion, von Spiritualität für den „Aufbau der seelischen Welt“ erkannt. Die „Fähigkeit zur Andacht“, die – ähnlich wie E. Erikson schon vor 50 Jahren die religiöse Potenz des Urvertrauens beschrieben hat – präverbal im gelingenden Kontakt zwischen Mutter und Kind entsteht, trägt für Moser viel zur Bildung eines Kern-Selbst bei und stellt die Grundlage für die späteren Systematisierungen in den Symbolen und Ritualen einer Religion dar.

Es kann uns als Seelsorger und Seelsorgerinnen nur freuen, dass die von Soziologen schon lange beschriebene „Wiederkehr der Religion“ nun auch bei den Psychotherapeuten angekommen zu sein scheint; gleichzeitig ist das, was Moser an Beispielen aus der Praxis vorführt,¹⁴ für uns nicht neu: den Gottesbildern der Kindheit nachzugehen, einen Rollenwechsel mit „Gott“ zu machen, um zwischen Gott und Über-Ich unterscheiden zu lernen oder Projektionen auf die Spur zu

¹⁰ Peter Bukowski, *Die Bibel ins Gespräch bringen*, Neukirchen-Vluyn 1994.

¹¹ Vgl. James L. Griffith / Melissa Elliott Griffith, *Encountering the Sacred in Psychotherapy. How to talk with People about their Spiritual Lives*, New York / London 2003.

¹² Vgl. Markus Basler (Hg.), *Psychoanalyse und Religion. Versuch einer Vermittlung*, Stuttgart 2000.

¹³ Tilman Moser, Stuttgart 2003.

¹⁴ Moser, 2003, 81ff.

kommen usw. – das ist uns aus der pastoralpsychologisch orientierten Seelsorge vertraut.

Verwischen die Unterschiede zwischen Seelsorge und Psychotherapie durch diese Entwicklung noch stärker? Zum einen muss man diese Frage sicher mit „ja“ beantworten: Auch andere reden von Gott, wenn sie Menschen beraten und begleiten. Gleichzeitig bleibt ein gravierender Unterschied: Psychotherapeuten de- und rekonstruieren den Glauben, die Gottesbilder ihrer Klienten, um ihre zerstörerischen Wirkungen aufzulösen und ihr konstruktives Potential frei zu legen. SeelsorgerInnen tun das sicher auch, aber sie tun es von einer anderen Basis aus: Sie sind selber in christlicher Spiritualität verwurzelt, sie reden nicht nur „über“ sie, sondern vollziehen sie etwa in einem Gebet, im Segen, im Abendmahl. An diesem Punkt besteht ein bleibender Unterschied zwischen Psychotherapie und Seelsorge – auch wenn der nach außen hin nicht so deutlich in Erscheinung tritt.

Aber die Forderung, Seelsorge wieder erkennbarer als christliches Angebot auszuweisen, also „die Bibel ins Gespräch (zu) bringen“, ist damit noch nicht erfüllt. Ich persönlich empfinde die Forderung als zwiespältig: Die Sprachfähigkeit der Theologen so zu schulen, dass sie im Alltag und bezogen auf die Lebensfragen der Menschen in einen Dialog treten können, erscheint in der Tat als eine unverzichtbare Aufgabe, zu der Bukowski weiterführende Anregungen gibt;¹⁵ und es ist sicher richtig, dass die Seelsorgebewegung dieser Aufgabe zunächst zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt hat.

Gleichwohl haftet dieser Forderung leicht ein Geruch von Selbstlegitimation an – und ich erlebe bei Theologie Studierenden gelegentlich schon wieder ein ängstliches Bemühen, doch möglichst „etwas Christliches“ in einem Gespräch zu sagen, um es eben als Seelsorge auszuweisen. Um wessen willen soll da die Christlichkeit der Seelsorge erkennbarer werden? Kriterium einer deutlicheren Akzentuierung der christlichen Qualität der Seelsorge kann doch m.E. nur sein, dass die dadurch mögliche Lebensdeutung einen „Mehrwert“ im Vergleich zu einer nicht an dieser Tradition orientierten Beratung hat. Dieser „Mehrwert“, diese andere Sicht des Lebens darf aber nicht nur behauptet werden, sie muss

¹⁵ Bukowski, 1994, 104ff.

sich aufweisen lassen. Es muss gezeigt werden können, dass eine Lebensdeutung aus dem christlichen Glauben ein anderes Verständnis von Leben und damit letztendlich auch ein „besseres“ Leben und Sterben ermöglicht. Dabei ist die Frage nach den methodischen Umsetzungsmöglichkeiten nicht sekundär; Form und Inhalt sind nicht zu trennen: Die beste theologische Einsicht nützt in der Seelsorge nichts, wenn sie den Kontakt unterbricht und das Gespräch zerstört. Außerdem habe ich den Eindruck, dass das Sprach- und Verstehensproblem in diesem Zusammenhang weitgehend unterschätzt wird.

Dazu ein Beispiel: In einem seelsorglichen Gespräch im Krankenhaus erzählt eine Frau von ca. 40 Jahren der Seelsorgerin, dass sie mehrfach von Männern enttäuscht worden sei; sie resümiert diese Erfahrungen mit dem Satz: „Man kann doch nur sich selber trauen“. Es klingt wie ein Schlusstrich, wie eine Maxime, der sie in Zukunft folgen will. Der Satz ist das Ergebnis ihrer Lebenserfahrung, zweifellos, es ist ein trostloser und bedrückender Satz: Einem anderen Menschen gegenüber offen sein, sich hingeben, loslassen, sich tragen und umsorgen lassen – all das ist auf der Grundlage einer solchen Maxime der Frau nicht (mehr) möglich. Wie reagiert ein Gegenüber auf diesen Satz? Eine Freundin, die ähnliche Erfahrungen gemacht hat, würde vielleicht grimmig zustimmen; ein Psychologe würde den Satz aus entwicklungspsychologischen Gründen für falsch halten: Leben entwickelt sich nur in vertrauensvoller Wechselseitigkeit. Eine Theologin würde sich erinnern, dass jüdisch-christliche Theologie den Menschen zutiefst als relationales Wesen begreift: Menschlichkeit verwirklicht sich als Mitmenschlichkeit und in Analogie zum Bund Gottes mit den Menschen. Aber wenn es der Theologin nicht gelingt, die emotionale Qualität dieses Satzes zu erspüren und sich auf seine deprimierende Dynamik einzulassen, nützt ihr alles Wissen nichts, im Gegenteil, es wird ihr, wie es denn auch geschah, eher im Weg stehen: Die Pfarrerin antwortete auf jenen Satz: „Ich ahne Ihre Enttäuschung – aber ich glaube, dass wir davon leben, dass uns Vertrauen geschenkt wird. Davon gibt es in der Bibel eine ganze Reihe von Geschichten.“ Sie hatte gehofft, so erzählt sie später, die Frau würde vielleicht Interesse zeigen und nachfragen, was das denn für Geschichten seien. Statt dessen antwortete die ziemlich unwirsch: „Ach, bleiben Sie mir weg mit Ihren klugen Einsichten.“ Das Gespräch kam nicht mehr richtig in Gang.

Ein weiterführender Weg könnte sich wohl nur auftun, wenn die Frau erzählen könnte, wie sie zu jener Schlussfolgerung gekommen ist, welche Verletzungen und Enttäuschungen sie dazu gebracht haben und welche Sehnsüchte nach Vertrauen und Hingabe bei ihr zerbrochen sind. Indem sie biographisch erzählt und dabei ein einfühlsames, vertrauens-

volles und annehmendes Gegenüber erlebt, spürt sie (begrenzt) Vertrauen, das, wenn die Begleitung länger andauert, wachsen kann, sich ausweitet und sich hoffentlich langsam generalisiert.

Irgendwann in diesem Prozess wird sicherlich auch das Stichwort Vertrauen thematisch werden, wie lebensnotwendig es ist, wie es von und in Beziehungen lebt, wie es nicht mit Anstrengung gemacht, sondern nur geschenkt bzw. empfangen werden kann, wie es de facto immer wieder enttäuscht wird, wie wir alle von einem Vorschuss an Vertrauen leben, von einem letzten unbedingten Zutrauen zum Leben, zum Grund des Seins, zu Gott.

Gerade hier ist aber auch zur Vorsicht zu mahnen, ist auf das von D. Stollberg aufgegriffene, bereits von Schleiermacher beschriebene Phänomen einer „Wut des Verstehens“ zu verweisen: Das unbedingte Verstehen- und, in diesem Fall, *Deuten-Wollen* der Seelsorgerin kann auch Abwehr gegenüber dem schwer Erträglichen sein, wo es doch angesagt wäre, den Schmerz mit auszuhalten. Das Deuten-Wollen verstellt möglicherweise gerade die freie Entfaltung einer neuen Erfahrung und unterbricht den Kontakt (weil es das Anliegen der Seelsorgerin transportiert und vom Gefühl der Frau ablenkt).

Seelsorge kann und soll „Räume des Aufatmens“ zur Verfügung stellen;¹⁶ wir sollten solche Räume nicht zu schnell mit „eigenem Mobiliar“ vollstellen.

Dann aber verliert Seelsorge wieder von außen erkennbares Profil, sie wird verwechselbar mit anderen Beratungsangeboten, die ihrerseits sensibler werden für die Bedeutung religiöser Fragen im Prozess der Problembewältigung und Identitätsfindung. Aus theologischen Gründen finde ich das geradezu notwendig: Gott hat sich mit seiner Menschwerdung verwechselbar gemacht, sein Wort geht ein in menschliche Kommunikation; göttliches, Leben schaffendes und stärkendes Wort ist nicht von außen als solches erkennbar, sondern muss sich im Prozess einer Begegnung jeweils neu als solches erweisen.

Die Sprachfähigkeit der Theologin zeigt sich an einem solchen Punkt vielleicht gerade darin, dass sie in der Lage ist,

¹⁶ Rainer Bucher / Karl Heinz Ladenhauf, „Räume des Aufatmens“. Welche Seelsorge brauchen Menschen heute?, in: Bucher (Hg.), Die Provokation der Krise, Würzburg 2004, 154–176.

sich im säkularen Sprachspiel jener Frau bewegen zu können in der Weise, dass der Hintergrund der christlichen Anthropologie durchscheint: Vertrauen nicht als verbissene Leistung, als immer nur neue Enttäuschungen produzierende Forderung, sondern als Geschenk, das es in den kleinen Begegnungen des Alltags (auch dieses seelsorglichen Gesprächs) wahrzunehmen und zu empfangen gilt.

Im übrigen bleibt der Horizont der jüdisch-christlichen Tradition bestimmend präsent, insofern sich die Gesprächspartnerin als Pfarrerin vorstellt: Sie tritt als Symbolfigur in die Beziehung ein, als Symbolfigur, die bestimmte Erwartungen und Sehnsüchte weckt und zugleich Gottesbilder und Lebensdeutungen mitbringt. Insofern ist mir um das Profil von Seelsorge – um das häufig diskutierte Proprium – nicht bange.

8 Jenseits der Seelsorgebewegung?

Die Seelsorgebewegung und ihre therapeutische Orientierung ist nicht mehr das leitende Paradigma für die Seelsorge; die Seelsorgeszene hat sich in kaum noch übersehbarer Weise pluralisiert.¹⁷ Gerade deswegen bleibt die Frage, ob es durch die Seelsorgebewegung eröffnete Einsichten gibt, die langfristig unverzichtbar erscheinen, die Maßstab bleiben sollten auch für andere theologische wie methodische Ansätze und Zielvorstellungen.

Zwei zentrale Einsichten scheinen mir auch für neuere seelsorgliche Orientierungen unverzichtbar: Die empirische Ausrichtung der Ausbildung und die Arbeit an der Person des Seelsorgers / der Seelsorgerin oder auch: die Sorge für die eigene Person.

1. Seelsorge ist ein ausgesprochen verantwortungsvolles Geschehen; ein Seelsorger, eine Seelsorgerin beeinflusst durch ein Gespräch willentlich *und unwillentlich* das Leben des Gegenüber; Lebensperspektiven, Werte und Handlungsziele des Gesprächspartners werden tangiert – mit Konse-

¹⁷ Doris Nauer, *Seelsorge im Widerstreit*, Stuttgart 2001, unterscheidet 30 verschiedene Seelsorgekonzeptionen. Die von ihr vorgeschlagenen Differenzierungen sind nicht alle plausibel, entscheidend ist jedoch der eindringliche Verweis auf die Pluralisierung auch der Seelsorgetheorie.

quenzen, von denen der Seelsorger in der Regel nichts erfährt. Vor diesem Hintergrund erscheint es unverzichtbar, dass sich Seelsorge Ausübende immer wieder einer Kontrolle, einer Überprüfung ihrer Gesprächsfähigkeit aus kommunikativer Perspektive unterziehen. Isolde Karle hat von den „Professionszumutungen“ gesprochen,¹⁸ denen sich das Pfarramt wie die anderen Professionen auch unterziehen müssen: Dazu gehört die ethische Verpflichtung zur Kontrolle der fachlichen Qualität der Seelsorge. Wie jemand die Begegnung strukturiert, wie er/sie gesprächsmethodisch vorgeht, ob und wie die Dimension des Glaubens ins Gespräch kommt – all das kann man in einer Fallbesprechung überprüfen, ohne dass damit das Vertrauen auf die Wirkungen des Heiligen Geistes hinfällig würde.

2. Eine Auseinandersetzung mit der eigenen Person, ihren kommunikativen Stärken und Grenzen, scheint mir für alle Orientierungen von Seelsorge unverzichtbar (sie müsste für das Pfarramt insgesamt gleichermaßen gelten, denn die Krise der Kirche in Deutschland ist in hohem Maß eine Krise des Pfarramtes). Die Erkenntnis S. Freuds, dass man in der Bearbeitung eines bestimmten Themas/Problems mit einem Klienten nur so weit kommt, wie man selber mit diesem Thema gediehen ist,¹⁹ scheint mir unabweislich auch für die Seelsorge zu gelten: Wer die eigene Angst vor dem Sterben nicht angeschaut und bearbeitet hat, wird nur sehr begrenzt in der Lage sein, einen sterbenden Menschen hilfreich zu begleiten. Wer sich nicht mit Zweifel und Hoffnungslosigkeit herumgeschlagen und dies erfahrungsnah theologisch und psychologisch reflektiert hat, wird kaum einfühlsam und verständnisvoll auf verzweifelte und verunsicherte Menschen eingehen können.

Es geht aber nicht nur um eine (selbst-)kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Person: Wer Seelsorge ausübt,

¹⁸ *Isolde Karle, Der Pfarrberuf als Profession, Gütersloh 2001, 72ff.*

¹⁹ Vgl. *S. Freuds Formulierung, „dass jeder Psychoanalytiker nur so weit kommt, als seine eigenen Komplexe und inneren Widerstände es gestatten.“ Und die Forderung nach einer Selbstanalyse beendet er mit dem Satz: „Wer in einer solchen Selbstanalyse nichts zustande bringt, mag sich die Fähigkeit, Kranke analytisch zu behandeln, ohne weiteres absprechen.“ Stud. Ausgabe Erg.bd., Frankfurt a.M. 1975, 126f.*

sollte selber Seelsorge erfahren (haben). Die Ausübung des pastoralen Berufs, in dem man ständig geben muss, lebt davon, dass man auch selber etwas geschenkt bekommt: Im Glauben wird uns die Güte Gottes zugesagt – aber ich weiß, wie gerade bei denen, die professionell mit dem Evangelium umzugehen haben, Routine und Zweifel das Gefühl ersticken können, hier etwas für das Leben Grundlegendes geschenkt zu bekommen.

Nun hat das Wiederaufleben der Diskussion um Spiritualität in dieser Hinsicht erfreuliche Wirkungen gezeigt, auch wenn der Begriff und das Phänomen ganz unterschiedliche Assoziationen auslöst. Leonardo Boff hat Spiritualität folgendermaßen definiert:

„Spiritualität ist also eine Haltung, die das Leben in den Mittelpunkt nimmt und es gegen alle Mechanismen des Todes, der Einschränkung oder der Lähmung schützt und fördert ... Spiritualität pflegen heißt dann: jenen inneren Raum pflegen, innerhalb dessen alle Dinge vielfältig miteinander in Verbindung stehen, alles Denken in Sektionen hinter sich lassen und die Dinge erspüren jenseits ihrer undurchsichtigen, mitunter auch brutalen Faktizität ... Ein spiritueller Mann, eine spirituelle Frau ist folglich jener Mensch, der imstande ist, immer auch die andere Seite der Wirklichkeit zu sehen, deren verhüllte Tiefendimension zu spüren und die Beziehung zu erfassen, in der alle Dinge mit der letzten Wirklichkeit stehen und die in den Religionen ‚Gott‘ genannt wird.“²⁰

Das Leben in den Mittelpunkt stellen, einen inneren Raum pflegen und sich mit allem, was ist und lebt, in Beziehung wissen – das kann ganz unterschiedliche Formen annehmen, vom regelmäßigen die Losungen lesen und bedenken, beten, meditieren, ein Buch lesen, Texte schreiben, bis hin zum absichtslosen spazieren gehen oder Gesprächen mit der Partnerin/dem Partner. Hier darf jede/r die eigene Form finden! Hier gibt es keine festen Vorgaben.

Entscheidend ist, sich eine begrenzte Zeit nehmen, um zur Ruhe zu kommen, um den Reichtum und die Vielfalt des Lebens wahrzunehmen, um sich zu freuen an dem, was einem geschenkt ist, und zu betrauern, was einem vielleicht

²⁰ Zit. bei M. Josuttis, Die Einführung in das Leben, Gütersloh 1996, 49.

genommen oder immer schon vorenthalten war. In der normalen Hektik des Pfarramtes geht diese Zeit, dieser Raum leicht unter – aber wie soll jemand geben können, wenn er nicht selber nehmen kann und darf?

9 Und kein Ende der Ambivalenz ...

Ambivalenz als das gleichzeitige Nebeneinander sich widersprechender Gefühle und Einstellungen bildet ein „Grundmuster der Seele“:²¹ Diese Widersprüchlichkeit erschwert Kommunikation, weil sie Missverständnisse produziert; gleichzeitig macht sie jede Begegnung lebendig und reizvoll, schützt vor einseitigen Fixierungen und regt zur Offenheit an. Der psychologisch beschriebene Sachverhalt findet sich in theologischen Einsichten wieder: Wir haben den Schatz nur in irdenen Gefäßen (2Kor 4,7); das Wort Gottes hören wir nur als menschliches Wort; die Kirche als *creatura verbi* gibt es nur als „*corpus permixtum*“, als Mixtur aus Sündern und Geheiligten, aus solchen, die sich Mühe geben und doch immer wieder scheitern.

Auch die seelsorgliche Qualität der Kirche ist eine, die einerseits immer zu wünschen übrig lässt, und die gleichzeitig eine weitergehende Realisierung herausfordert. Wir sollten uns von dieser Zwiespältigkeit nicht entmutigen lassen! Sie macht den Auftrag zur Seelsorge auch reizvoll!

²¹ Vgl. Klaus Winkler, *Ambivalenz als Grundmuster der Seele*, in: D. Stollberg u.a. (Hg.), *Identität im Wandel in Kirche und Gesellschaft*, Göttingen 1998, 110–117. Vgl. auch Klessmann, 2004, 124f.