

Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität

Studien zur Theologie der Spiritualität

Band 9

Corinna Dahlgrün (Hg.)

Auf dem Weg zu einer seelsorglichen Kirche?

Wissenschaftliche Auswertung

der bischöflichen Seelsorgevisitation

in der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland (EKM)

2020-2024



Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität (AGTS)

Studien zur Theologie der Spiritualität

Band 9

Corinna Dahlgrün (Hg.)

Auf dem Weg zu einer seelsorglichen Kirche?

Wissenschaftliche Auswertung der bischöflichen Seelsorgevisitation
in der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland (EKM) 2020-2024



Impressum:

Studien zur Theologie der Spiritualität (Band 9)

Online-Publikation

ISSN: **2520-0569**

Herausgegeben von der Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität (AGTS)

Verantwortlich: Univ.-Prof. Dr. Michael Rosenberger (Vorsitzender), Bethlehemstraße 20, A
– 4020 Linz

<https://theologie-der-spiritualitaet.de/publikationen/studien-zur-theologie-der-spiritualitaet-ab-2017/>

INHALT

Vorwort <i>Michael Rosenberger</i>	6
Einleitung <i>Corinna Dahlgrün</i>	7
Beschreibung des Visitationsprojektes <i>Magdalena Steinhöfel</i>	22
Ergebnisse der quantitativen Befragung zur Seelsorgevisitation <i>Iris Seliger / Magdalena Steinhöfel</i>	30
Zur grundlegenden Grammatik des Seelsorgeverständnisses von Pfarrer:innen Ein empirischer Rekonstruktionsversuch anhand von Interviews mit Seelsorger:innen <i>Maximilian Bühler</i>	76
„Seelsorge passiert“ – Auswertung des Datenpakets ‚Besuch und Seelsorge‘ <i>Ursula Josuttis</i>	95
Der Stellenwert von Kasualgesprächen im seelsorglichen Handeln <i>Nicole Frommann</i>	102
Alltagsbegegnungen und Seelsorge Ein oszillierendes Phänomen zwischen Distinktion und Relevanz <i>Christine Wenona Hoffmann</i>	115
Themen der Seelsorge <i>Miriam Schade</i>	137
Seelsorgeverständnis und geistliches Fundament <i>Alexandra Dierks</i>	151
Zur geistlichen Dimension der Seelsorge <i>Philipp Müller</i>	161
Motivationen zur Seelsorge <i>Nicole Frommann</i>	171
Aus-, Fort- und Weiterbildung in der Seelsorge <i>Irmgard MacDonald</i>	188

Seelsorge – Auch im Ehrenamt! <i>Annette Haußmann</i>	196
Professionalität in der Seelsorge zwischen Subjektorientierung und Kooperation <i>Judith Winkelmann</i>	219
Professionalität der Seelsorge Selbstverständnisse, Grenzen, Ansprüche und Entwicklungsbedarf <i>Markus Schmidt</i>	241
Rollenverständnis und Rollenzuschreibung von pastoralen Seelsorgenden <i>Nicole Frommann</i>	270
„Kirchenzugehörigkeit ist zweitrangig“ Seelsorge im säkularen Kontext <i>Maike Schult</i>	280
Zwischen gordischem Knoten und Quadratur des Kreises Wissenschaftliche Auswertung der landeskirchlichen Gestaltungsspielräume in der Seelsorge <i>Björn Szymanowski</i>	295
Zukunft der Seelsorge Eindrücke und Anregungen <i>Peter Hundertmark</i>	308
Perspektiven auf und für eine seelsorgliche Kirche Zusammenfassende Beobachtungen und Impulse zur Seelsorgevisitation der EKM <i>Annette Haußmann</i>	316
Anhang I: Fragebogen für die qualitativen Interviews	339
Anhang II: Übersicht über das Kategoriensystem für die qualitative Inhaltsanalyse der Interviews	342
Anhang III: Quantitativer Fragebogen der Online-Umfrage	351
Anhang IV: Statistiken zu Seelsorgegesprächen <i>Gabriele Lipski / Benjamin Ißleib</i>	363
Die Autorinnen und Autoren	375

MAXIMILIAN BÜHLER

ZUR GRUNDLEGENDEN GRAMMATIK DES SEELSORGEVERSTÄNDNISSES VON PFARRER:INNEN EIN EMPIRISCHER REKONSTRUKTIONSVERSUCH ANHAND VON INTERVIEWS MIT SEEL- SORGER:INNEN

1 HINFÜHRUNG

1.1 SORGE UM DIE SEELE – SCHNEISEN IM DICKICHT UNTERSCHIEDLICHER THEORIEEBENEN

Große Disziplinbegriffe und Gegenstandsbezeichnungen sind chronisch unscharf und entziehen sich einfachen propositionalen Definitionen; ganz egal ob es sich um Umbrella-Terms wie Kultur, Kommunikation, Religion, Spiritualität, Musik oder Sprache handelt (vgl. Bergunder 2011). Auch die Seelsorge als Sorge um die Seele scheint eine ausufernde Menge an Phänomenen zu umgreifen. Ist nicht jedes Alltagsgespräch unter Freunden gegenseitige Sorge um das Wohl des Anderen? Was unterscheidet professionelle Seelsorge von der gegenseitigen Alltagssorge füreinander? Was unterscheidet Beratung von Seelsorge, was ist das berüchtigte Proprium christlicher Seelsorge? Gibt es auch muslimische, jüdische, buddhistische und atheistische Seelsorge (vgl. Noth 2023)?

Ist diese Frage nach dem Verständnis des Gegenstands bereits im innerwissenschaftlichen Diskurs unter Lehrenden und Studierenden umstritten, so nimmt diese Komplexität noch zu, weil sich dieser Diskurs zudem einem Wechselspiel mit den im Feld vorherrschenden Theorien und ihren gesellschaftlichen Kontexten ausgesetzt sieht. Die Frage, was Seelsorge eigentlich ist, beschäftigt auch Studierende, Sozialarbeiter:innen, Diakon:innen und Pfarrer:innen. „Seelsorgende müssen ja manchmal auch kurz und bündig sagen können, was sie unter Seelsorge verstehen“ (Morgenthaler 2017: 25). Theorien existieren erstens eben nicht nur als „beobachtungsleitende[] Annahmen“ (Kalthoff 2019: 12), sie werden zweitens – wie im vorliegenden Fall – auch aus empirischen Daten herauspräpariert und existieren drittens *im Feld* der Seelsorge als freilich ganz anders prägnante Theorien der Seelorer:innen. Das, was Seelsorge (praktisch) ist, lässt sich deshalb nicht am wissenschaftlichen Reißbrett entwerfen. Vielmehr steht gerade die Erarbeitung empirisch gegründeter Theorien, wie sie hier angestrebt werden, in einem vielfältigen Bedingungsverhältnis zu bestehenden Seelsorgetheorien einerseits und „Theorien [sc. der Seelsorger:innen] als beobachtbare soziale Phänomene“ (Kalthoff 2019: 13) andererseits. Im Falle professioneller Seelsorger:innen gilt dies in gesteigertem Maße, weil diese sich im Studium und/oder in der Weiterbildung Seelsorgetheorien angeeignet haben und also ihre Praxis mit diesem Theoriebesteck deuten.

Deshalb ist es zu begrüßen, im Rahmen der Seelsorgevisitation der EKM (Evangelische Kirche in Mitteldeutschland) Seelsorger:innen mit ihrem Seelsorgeverständnis zu Wort kommen zu lassen. Mein Beitrag ist ein Versuch, die vorliegenden Interviews mit Seelsorgeexpert:innen daraufhin zu interpretieren, welches Seelsorgeverständnis darin (implizit oder explizit) arti-

kuliert wird. Ziel ist mithin, die von Seelsorger:innen sprachlich figurierten Theorien empirisch zu rekonstruieren (vgl. 2). Von dieser Rekonstruktion ausgehend werde ich entfalten, welche gemeinsame Grammatik darin zum Ausdruck kommt und welche Konsequenzen dies für eine empirisch gegründete Seelsorgetheorie hat bzw. genauerhin für deren Verständnis ihres Gegenstandes (vgl. 3). Was also denken Pastor:innen resp. Seelsorger:innen über das, was sie da tun?

1.2 METHODISCH-METHODOLOGISCHE VORBEMERKUNGEN

Diese Ergebnisse stützen sich auf die von der EKM im Rahmen der Seelsorgevisitation erhobenen Interviews und der quantitativen Befragung. Meine Rekonstruktion konzentriert sich primär auf die qualitativen Interviews. Die Ergebnisse der quantitativen Befragung wurden nicht eigens systematisch ausgewertet, sondern immer dort ergänzend herangezogen, wo es die qualitative Rekonstruktion entscheidend befruchtet, unterstützt oder irritiert. Methodisch-methodologisch sehe ich mich in Forschungshaltung und -vorgehen grundlegend der Grounded Theory Methodology (GTM) verpflichtet (vgl. einführend Corbin/Strauss 2015). Da es sich beim vorliegenden Datenkorpus spezifisch um Interviews handelt, wurde das Methodeninstrumentarium ergänzt durch den Beitrag von Jan Kruse zum Qualitativen Interview, insbesondere auch die Metaphernanalyse (vgl. Kruse 2015: bes. 361-573).

Die mir vorgelegten Interviews wurden bereits vorsortiert und in ein bestehendes Kategoriensystem integriert. Mit dieser Herangehensweise des Studiendesigns gehen einige Vorentscheidungen einher, die hier um der wissenschaftlichen Redlichkeit willen markiert seien. 1. Weil sich die Interpretation auf die vorselektierten Interview*ausschnitte* stützt, kann die kommunikative Dynamik kaum berücksichtigt werden (z.B. auch die Fragen der Interviewer:innen). 2. Die vorab vorgenommenen Kategorisierung bedeutet, dass weniger offensichtliche Passagen möglicherweise ausgeklammert wurden. Diese Einschränkungen mindern aber mitnichten die vielen interessanten Einzelbeobachtungen, die am Datenmaterial gemacht werden konnten. Diese wiederum stimulieren und sensibilisieren wissenschaftliche Seelsorgetheorien und ihre Lehrer:innen für die im Feld praktisch vertretenen und teils widerständigen Theorien.

2 EMPIRISCHE KONTUREN DES SEELSORGEVERSTÄNDNISSES VON PROFESIONELLEN SEELSORGER:INNEN

2.1 INTUITION ALS SCHLÜSSELBEGRIFF DES THEORIE-PRAXIS-VERHÄLTNISSES

Das Theorie-Praxis-Verhältnis steht nicht nur am Ursprung Praktischer Theologie seit ihrer Begründung durch Schleiermacher (Schleiermacher 1850). Es schreibt sich konstitutiv als Spannungsfeld in den Pastor:innenberuf ein, weil mit der Professionalisierung der Ausbildung das Verhältnis des theoretisch Erlernten (und vermeintlich praxisfernen) zur beruflichen Praxis (und vermeintlich theoriefernen) infragesteht. Konkret auf unsere Fragestellung hin formu-

liert: Welche Funktion hat die Seelsorgetheorie für die individuelle seelsorgliche Begegnung? Schleiermacher hat hier bekanntlich die wichtige Grundunterscheidung zwischen der mechanisch-rechnerischen Anwendung von Gesetzen und der Anverwandlung von künstlerischen Techniken eingeführt (Schleiermacher 1850: 25–38). Gleichzeitig wurde dadurch die Diastase und damit die Problemstellung auf Dauer gestellt (vgl. Lienhard 2012: 22–26), sodass in Richtung der Seelsorgelehre immer wieder der Vorwurf formuliert wurde, sie ermangle der Praxisrelevanz. Umgekehrt wurde von Seiten der Ausbilder:innen unterstellt, Praktiker:innen ermangelten der Professionalität, wenn sie sich nicht auf Gesprächsmethoden und ihre Hintergrundtheorien bezögen.¹

Diese konstitutiv-unhintergehbare Grundspannung von Seelsorgetheorie und Seelsorgepraxis wird in den Interviews von einigen Seelsorgeexpert:innen nun interessanterweise in Rekurs auf ihre *Intuition* bearbeitet. Die Intuition oder das Handeln „aus dem Bauch heraus“ (5G-L, Absatz 66) wird der mechanischen Anwendung von Theorien und Methoden gegenübergestellt.

„Also, da muss ich sagen, ähm, komme ich jetzt nicht mit einem fertigen Theoriekonzept hin. Ich habe zwar genügend mit allen möglichen Seelsorgekonzepten beschäftigt und Varianten erlebt. Aber das ist eigentlich so mehr Intuition, vielleicht eher so eine geistliche Seelsorgekomponente.“ (7G-L, Absatz 43)

Die Gegenüberstellung von „fertigem Theoriekonzept“ und intuitiver Praxis ist in zweierlei Hinsichten interessant. Zum einen macht der befragte Seelsorger in seiner Praxis die Erfahrung, dass kein linearer Weg von erlernten Seelsorgekonzepten zur Anwendung in der Praxis führt. Am Ende ist es nicht die Anwendung eines Konzepts, sondern die Intuition, von der er sich leiten lässt. Zum anderen – und auch das ist charakteristisch für ähnliche Aussagen anderer Seelsorger:innen – wird die Intuition nicht gegen die Theorien gewendet, als seien diese nutzlos. Vielmehr wird die Beschäftigung mit den „Seelsorgekonzepten“ gerade herausgestrichen. In einem anderen Ausschnitt ist dies noch deutlicher:

„Ich habe viel im Studium zur Seelsorge gemacht, ähm ja, und dann nochmal ein bisschen wieder andocken. Also es kommt viel aus dem Bauch heraus, viel Wissen, was sozusagen tief gespeichert ist.“ (5G-L, Absatz 66)

Zwar wird an die Seelsorgetheorie nur lose wieder ‚angedockt‘. Doch das Wissen ist nicht nutzlos. Es ist vielmehr „tief gespeichert“, wenn „aus dem Bauch heraus“ Seelsorge betrieben wird. Man kann in diesen Fällen vorsichtig von einer „professionellen Intuition“ sprechen (vgl. Peng-Keller 2022); einer Intuition, die nicht irrationaler „Intuitionismus“ (Waldenfels 2015: 39) ist, sondern die sich gegen eine „totale Rationalisierung sträubt“ (Waldenfels 2015: 35). Seelsorgesituationen zeichnen sich durch einen Überschuss aus, es besteht in ihnen unmittelbarer Handlungszwang (Zeitdruck), sodass ein Vorgehen situativ entworfen werden muss.

¹ Vgl. exemplarisch mit Blick auf die Alltagsseelsorge Klessmann (2022: 56). Man wird dann auch die Seelsorgebewegung als Seelsorgeausbildungsbewegung so deuten können, dass sie sich an dieser Diastase abgearbeitet und eine neue Lösung gesucht hat.

Dies geschieht im Vorgriff, ja im Ordnen des Überkomplexen, ohne alle Eventualitäten berechnet zu haben oder dies überhaupt berechnen zu können. Mit dem Phänomenologen Waldenfels könnte man sagen, dass in der Seelsorge pathische und rationale Aspekte der Erfahrung in einer spezifischen Konstellation ineinandergreifen. Seelsorge geht nicht im rational-kalkulierten Durchrechnen auf, jede Gesprächspraktik ständig gesprächsmethodisch und -theoretisch aus Regeln zu deduzieren. Vielmehr drängt sich als pathisches Moment in bestimmten Situationen ein bestimmtes Handeln auf, das (idealerweise) durch anverwandelte Theorie implizit geleitet ist.

Indessen treten in der Bedeutung der Theorie für die Ausbildung einer Intuition auch Unterschiede zutage. Während die oben zitierten Beispiele den Rückschluss zulassen, dass die theoretische Auseinandersetzung eine (wenngleich auch unspezifische) Funktion für die Seelsorgepraxis haben, werden in mehreren anderen Aussagen auch kritische bis indifferente Positionierungen gegenüber der Theorie sichtbar:

„Sie haben nicht gefragt nach irgendwelchen Büchern, das hat mich sehr gefreut, da hätte ich Ihnen auch Nichts antworten können. Nach welcher Schule ich gehe und so. Aber das habe ich ja zwischendurch schon gesagt, dass das mehr Intuition ist als jetzt Gelerntes, Angewandtes/also bewusst Angewandtes ist. Mehr so aufgeschnappt und umgesetzt.“ (15G-L, Absatz 114)

Die Seelsorge-„Bücher“ werden implizit als irrelevant für die Seelsorgepraxis bezeichnet. Diese haben im Grunde auf die Seelsorgepraxis keinen Einfluss, weil die Seelsorgerin diesen auch gar nicht folge. Seelsorgepraxis basiert hier nicht einmal auf „Gelerntem“ oder „bewusst Angewandtem“, sondern lediglich auf ‚Aufgeschnapptem‘. Ob hier noch von einer professionellen, durch Theorie vermittelten und durch Theoriereflexion begleiteten Intuition zu sprechen ist, ist (mehr als) fraglich. Mit dem Konzept der Intuition wird die Theorie-Praxis-Spannung folglich in unterschiedlicher Weise bearbeitet. Nicht alle Seelsorger:innen erachten die erlernte Theorie in gleichem Maße als bleibend konstruktiv und bedeutsam für ihre durch Intuition geleitetes poimenisches Handeln.

Dass das Gespür für das richtige Wort oder die richtige seelsorgliche Strategie eine entscheidende Bedeutung für die Seelsorge hat, hat der Praktische Theologe Simon Peng-Keller zurecht bemerkt und auf eine diesbezügliche Leerstelle in der Seelsorgetheorie aufmerksam gemacht (vgl. Peng-Keller 2022: 43). Denn auch

„Seelsorgende lassen sich in ihrem Handeln leiten von implizitem Wissen, akkumulierten Erfahrungen, ihrem Fingerspitzen- und Bauchgefühl ebenso wie von spontanen und unbewusst ablaufenden kreativen Suchprozessen.“ (Peng-Keller 2022: 48)

Aus dem empirischen Befund resultiert eine doppelte Konsequenz – in Richtung der Ausbilder:innen und Lehrenden auf der einen und in Richtung der Praktiker:innen der Seelsorge auf der anderen Seite. In der Ausbildung ist die theoretische Reflexion über die poimenische Bedeutung der Intuition fest zu verankern. Wie schon Schleiermacher bemerkte und wie Waldenfels unlängst vertiefte, ist beim künstlerischen Handeln – wie auch Seelsorge eine Kunst ist – das Gespür für die Qualität einer Situation und für eine korrespondierende seelsorgliche

Response entscheidend. Die Seelsorgeausbildung schult diese Intuition und reflektiert die Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit (!), sie kann diese aber nicht allein herstellen, sondern nur erste Schritte lenken. Das hat für Seelsorgepraktiker:innen auf der anderen Seite die Konsequenz, dass die Ausformung der Intuition durch lebenslange Lern- und Reflexionsprozesse begleitet werden muss. Die konkreten Strategien hierfür liegen auf der Hand: die fortlaufende Weiterbildung und Lektüre von Seelsorgetheorien sowie die (supervisorische) Selbstreflexion eigener Praxis. Gelingt beides, wird Intuition als Teil professionellen seelsorglichen Handelns theoretisch verankert und praktisch ausgebildet. Schließlich ist pneumatologisch seelsorgetheoretisch weiterzudenken. Wenn der oben zitierte Seelsorger die Intuition theologisch als „eine geistliche Seelsorgekomponente“ (7G-L, Absatz 42-43) bezeichnet, und also „bitte[t], dass Gottes Geist präsent ist und [...] Worte gibt oder Empfinden für den Menschen gibt“ (a.a.O.), dann gilt es zu präzisieren, in welchem Verhältnis das Wirken des Geistes zur intuitionsgeleiteten Geistesgegenwart der Seelsorger:innen steht. Analog zum Intuitionismus darf auch das Geistwirken nicht zur rhetorischen Figur werden, durch die mangelnde Kenntnis seelsorglicher Theorien und Methoden gerechtfertigt werden.²

Dass gerade Gemeindeseelsorger:innen ihre seelsorgliche Praxis als intuitionsgeleitet beschreiben, wirft Fragen auf, ob in der speziellen Seelsorge analoge Deutungsmuster existieren. Da dies dort nicht nachweisbar war, können nur Hypothesen aufgestellt werden. Möglicherweise ist Intuition dort selbstverständlich, möglicherweise hat das Konzept der Intuition für Spezialseelsorger:innen einen negativen Beiklang, weil es dem methodisch versierten und theoriegeleiteten Handeln entgegensteht. Letzteres deutet sich in den Daten an, wenn manche Gemeindeseelsorger:innen das intuitive Vorgehen nicht ausgebildeter Ehrenamtlicher loben. So plausibel diese Gegenüberstellung von professionell vs. laienhaft-intuitiv erscheinen mag, sind auch Seelsorger:innen in der speziellen Seelsorge auf ihre Intuition angewiesen (so auch Peng-Keller 2022). Deshalb gilt auch für diese Felder, dass die Intuition in ihrer Funktion und ihren Grenzen zu bedenken ist, um nicht ins andere Extrem zu kippen und die Bedeutung der Intuition zu unterschätzen.

2.2 ZUM DIALEKTISCHEN SPIEL DER ENT- UND BEGRENZUNG VON SEELSORGE

An den groben Unterschieden zwischen Gemeindeseelsorge und spezieller Seelsorge deutet sich bereits an, was auch für das Verständnis der eigenen Tätigkeit bzw. des eigenen Tätigkeitsfeldes gilt. Was Seelsorge ist, lässt sich nicht allgemein und feldunabhängig bestimmen. Vielmehr muss es – so hat W. Drechsel zurecht bemerkt – zunächst als Frage phänomen-

² Auch diese Aufgabe hat schon Schleiermacher der Praktischen Theologie aufgegeben: „Man sieht also wie das Anerkennen der Wirksamkeit des göttlichen Geistes in allem was sich auf die Kirche bezieht mit der Kunst gar nicht streitet, denn den Impuls zu einem richtigen Handeln und die ursprüngliche Bestimmung können wir nur vom göttlichen Geist erwarten; das äußere Hervortreten aber wird um so vollkommener sein als es menschlich ist und den Regeln der menschlichen Kunst gemäß. Dem göttlichen Geist gehört also der Impuls [...], der Technik gehört die Ausführung an, die in jedem Moment in dem Dienst jenes Impulses und jener inneren Bestimmtheit ist.“ (Schleiermacher 1850: 31).

bezogen formuliert werden: „Was ist Seelsorge hier – in diesem spezifischen Feld?“ (Drechsel 2017: 103). Das gilt eben nicht nur für die wissenschaftlichen Seelsorgetheorien, sondern, wie eingangs bemerkt wurde, auch für die beobachtbaren Eigentheorien von Seelsorger:innen. Dieser Zusammenhang wird im weiteren Verlauf zu berücksichtigen sein, ohne dass er ausführlich analysiert werden kann. Indes seien hier einige Belege für diesen Zusammenhang zusammengetragen. Ein erstes Indiz ist der quantitativen Befragung zu entnehmen. Eindrücklich ist, dass für 84,3% aller Gemeindeseelsorger:innen die Kasualbegleitung eine Form der Seelsorge ist. Demgegenüber kreuzten dies nur 43,8 % und also nur rund die Hälfte aller Spezialseelsorger:innen. Ein ähnlicher, wenngleich schwächerer Kontrast lässt sich für die alltagsseelsorglichen Begegnungen feststellen, wie bei Gelegenheitsgesprächen am Gartenzaun (70,2% gegenüber 46,9%) oder Geburtstagsbesuchen (63,1% vs. 15,6%). Unter Gemeindeseelsorger:innen haben sich mithin andere Theorien davon, was Seelsorge ist, etabliert – nicht zuletzt wohl unter dem eingangs beschriebenen Einfluss von Seelsorgetheorien (wie Hauschildts Alltagsseelsorge). Dieser Befund erhärtet sich, blickt man in die qualitativen Interviews. Exemplarisch spielt das Motiv des „Aushaltens“ nur in der Spezialseelsorge eine dominante Rolle (vgl. 14S-N, Absatz 16; 19S-N, Absatz 56; 22S-T, Absatz 35). Dass Spezialseelsorger:innen sich z.B. häufiger mit terminalen Krankheiten konfrontiert sehen, hat Konsequenzen für das, was sie mit Seelsorge assoziieren. Und schließlich wird Seelsorge als Qualifikation bzw. Querschnittsdimension typischerweise auf die eigenen Felder angewandt. Für Lehrer:innen wird das Unterrichtsgespräch zur Seelsorge, während Gemeindeseelsorger:innen gar ihr gesamtes Gemeindepastor:innen-Dasein als Seelsorge deuten können (vgl. ausführlicher 2.2.1). Ob sich hinter und unter dieser Varianz eine gemeinsame Grammatik verbirgt, wie Drechsel sie normativ als Haltung einer „Absichtslosigkeit und Zweckfreiheit“ setzt, wird in Anschluss an die anschließenden Rekonstruktionsversuche zu klären sein (Drechsel 2017: 124). Zuvor werde ich im Folgenden einer verschiedenen interessanten Spannungsachsen nachgehen, die sich in den Interviews zeigte. Diese Spannungen, Seelsorge einerseits permanent (bis zur Unkenntlichkeit) zu entgrenzen und andererseits wieder zu begrenzen bzw. abzugrenzen, spiegelt die Grundproblematik wider, dass Seelsorge sich einer exakten Definition immer wieder entzieht.

2.2.1 „ES SCHWINGT ÜBERALL MIT“ – ZUR DIMENSIONAL-FORMALEN ENTGRENZUNG

In der alten Unterscheidung zwischen *cura animarum generalis* und *specialis* ist ein Nebeneinander zweier Betrachtungsweisen von Seelsorge aufgehoben, die sich in einer freilich charakteristischen Form auch in der Eigentheorie der befragten Seelsorger:innen wiederfindet. Seelsorge wird auf der einen Seite zur Dimension alles kirchlichen bzw. pastoralen Handelns. Damit findet eine weitgehende Entgrenzung von Seelsorge statt, die sich von einer engen Sicht auf Seelsorge als Gespräch unter vier Augen löst (a). Auf der anderen Seite wird unter Seelsorge klassisch die meist gesprächsförmige Zuwendung zum Einzelnen verstanden. Doch kommt es auch hier zunächst zu einer Entgrenzungsbewegung, sofern die Gespräche nicht auf eine bestimmte Form festgelegt sind (b). In Gegenbewegung zu dieser Tendenz be-

mühen sich die Seelsorger:innen allerdings auch zu einer *Begrenzung*. „Echte Seelsorge“ (1G-L, Absatz 30) wird von unechter Seelsorge unterschieden und um Verwechslungsgefahr zu vermeiden, bestehen bei aller Offenheit plötzlich klare Kanten gegen Psychotherapie oder Beratung (c). Auch hier konzentriert sich die Theoriebildung auf die Gemeindeseelsorge, weil sich nur hier eine entsprechende Materialbasis bot Muster zu rekonstruieren.

a Dimensionale Entgrenzung

Dass von Entgrenzung die Rede ist, hat seinen Anhalt zunächst darin, dass sich Seelsorger:innen in ihrer Suchbewegung nach ihrem Verständnis von Seelsorge eines zu engen Verständnisses erwehren „Also in dem, was ich tue, und wie ich es tue, ähm, sehe ich kein einzelnes Kompartiment: Das ist Seelsorge.“ (10G-L, Absatz 26) Vielmehr weiten sie Seelsorge auf alles aus: „In allen Bereichen meiner Arbeit findet Seelsorge statt.“ (21G-L, Absatz 21) Seelsorge soll gerade nicht auf eine bestimmte Praktik hin festgelegt werden. Seelsorge ist vielmehr ein Querschnittsdimension (vgl. zum Dimensionsbegriff Ziemer 2004: 1111).³ Die Weitung dessen, was Seelsorge ist, formulieren die Seelsorger:innen auf zwei unterschiedliche Weisen. *Zum einen* wird ein Handlungsfeld, eine Rolle oder ein Abstraktum im Stile „XY ist Seelsorge“ als Seelsorge qualifiziert. Diese unterschiedlichen Gegenstandsbezüge können nicht alle aufgezählt werden. Es reicht jedoch von Rollenbeschreibungen („Arbeit als Gemeindepastorin ist für mich Seelsorge“, 11G-L, Absatz 25) über ekklesiologische Zuschreibungen („Kirche ist für mich Seelsorge“, 11G-L, Absatz 112) bis hin zur Ausweitung auf alle soziale Interaktion („alles, was irgendwie mit Menschen zu tun hat“ ist Seelsorge, 21G-L, Absatz 27) oder konkreten Tätigkeitsfeldern (meist „Gottesdienst ist Seelsorge“, 3G-S, Absatz 48). Seelsorge ist folglich für evangelische Seelsorger:innen nicht bloß mit einem Vier-Augen-Gespräch verbunden. Seelsorge ereignet sich in, mit und unter vielfältigen Praktiken. Seelsorge ist, wie manche Interviewten in einer zweiten charakteristischen Ausdrucksweise formulieren, ein „Aspekt“ ihres pastoralen Handelns:

„Es gibt da die Überlegung, dass Seelsorge/Das kein Bereich des Dienstes ähm da rausgenommen ist, aus dem seelsorgerlichen Aspekt. Ähm. Also sei es der Gottesdienst, sei es Besuche, seien es Gremienarbeit, Gruppenarbeit. Ähm, oder die Begegnung ähm beim [Name eines Geschäfts], ähm wenn man da ein Gespräch mit den Leuten einfach mal so kommt. Ähm ja und das ist auch so die Erfahrung. Also die ähm, es schwingt überall mit.“ (24G-L, Absatz 24)

Der befragte Seelsorger bezieht sich auf eine bestehende „Überlegung“ und also vermutlich eine erlernte Seelsorgetheorie, wonach sich *alle* „Bereich[e] des Dienstes“ einen „seelsorglichen Aspekt“ haben. Mit dieser Deutung seiner pastoralen Praxis steht er nicht allein. Vielmehr greifen auch andere auf diese Ausdrucksform des „Aspekts“ zurück und verbinden diesen sogar in ähnlicher Weise mit der Metapher der Schwingung (20G-S, Absatz 27; 24G-L, Absatz 30). Seelsorge ist dann nicht nur ein Gespräch als Teilelement der Begegnung im

³ Vgl. zum Dimensionsbegriff Ziemer (2004: 1111).

Sonntagsgottesdienst oder im Rahmen der Verwaltung. Aspekt scheint hier – ganz im Sinne Wittgensteins – ein „Sehen als ...“ (Wittgenstein 1971: 313). Der Dienst als Ganzer wird zwar als Gegenstand objektiv nicht verändert, aber indem der Dienst als Seelsorge wahrgenommen wird, leuchtet ein neuer Aspekt auf (vgl. Wittgenstein 1971: 309), der die Wahrnehmung und Deutung dieses Gegenstandes grundlegend transformiert.⁴ Das Erleben von Gottesdienst, Verwaltung, Jugendarbeit etc. ist in dieser Perspektive ein anderes für die Seelsorgenden. Es ist danach alles mit der Schwingung eines seelsorglichen Aspekts verbunden. Wer dies nicht wahrnimmt, dem müsste man vermutlich „Aspektblindheit“ attestieren, die – man lese dies bitte *ohne* moralischen Beiklang einmal im Kontext der Metapher des Mit-Schwingens eines seelsorglichen Aspektes – „*verwandt*“ ist „mit dem Mangel des ‚musikalischen Gehörs‘“ (Wittgenstein 1971: 342). Offenkundig verschiebt diese Aspektwahrnehmung die Betrachtung des Gegenstandes und begründet bei den Pastor:innen einen Sinn für die Wahrnehmung einer seelsorglichen Grunddimension alles pastoralen Handelns.

Die kurzschlussartige Frage, ob dies nun stimmt oder nicht, führt m.E. gar nicht weiter, sollte zumindest nicht unmittelbar gestellt werden. Soziologisch und seelsorgetheoretisch ist dagegen von Interesse, was diese Wahrnehmungseinstellung leistet bzw. welche Funktion es hat, den ganzen Dienst als Seelsorge zu bezeichnen (XY ist Seelsorge). Die Interviewer:innen geben auf diese Fragen selbst leider keine Antwort. Allerdings ist es plausibel, dass dies eine Aufwertung vieler Arbeitsbereiche bedeutet, wenn selbst unliebsame Verwaltungsaufgaben oder alltägliche Begegnungen mit Menschen seelsorglich grundiert oder mit Seelsorgebegegnungen gekoppelt sind. Ein Unterrichtsgespräch ist eben nicht nur Bildung, Verwaltung ist nicht nur Organisation, ein Gespräch an der Supermarktkasse nicht nur Small-Talk, sondern alles hat seelsorgliche Qualität.

b Formale Entgrenzung

Diese Dynamik der Entgrenzung von Seelsorge gilt im Kleineren auch für die Gesprächsform von Seelsorge. Manifest wird dies daran, dass die interviewten Seelsorgenden sehr bemüht darum sind, Seelsorge weder mit einem bestimmten Gesprächssetting, einer bestimmte Gesprächspraxis oder einem bestimmten herausgehobenen Seelsorgefeld zu identifizieren. Demgegenüber wird mit Begriffen operiert, die ein möglichst offenes und weites Verständnis erlauben. Charakteristisch hier in der Nomenklatur Begriffe wie „Begegnung“ (25S-T, Absatz 23), „Gespräch“, „Zeit miteinander zu verbringen“ (7G-L, Absatz 37), „Etwas miteinander zu teilen“ (28S-G, Absatz 117) oder „Leben mit den Menschen“ (11G-L, Absatz 25). Diese deutungsoffenen Bezeichnungen erlauben den Seelsorger:innen möglichst viele Phänomene ihres Dienstes unter Seelsorge zu rubrizieren. Darunter zählen auch jene Antworten der

⁴ Deshalb kann Wittgenstein in paradoxaler Form sagen: „Der Ausdruck des Aspektwechsels ist der Ausdruck einer *neuen* Wahrnehmung, zugleich mit dem Ausdruck der unveränderten Wahrnehmung“ (Wittgenstein 1971: 312).

Befragten, in denen sie Diakonie und Seelsorge zusammenbinden, um einen Dual von Wort und Tat zu unterlaufen (insbesondere in der Arbeit mit Geflüchteten).

Wie im Blick auf die aspekthaft-dimensionale Entgrenzung liegt der Sinn dieser Beschreibungen darin, ein zu uniformes Verständnis ihrer Seelsorge zu unterlaufen. Seelsorge soll nicht mit einer kontraktbasierten und terminierten Beratungssitzung im Gemeindebüro identifiziert werden. Vielmehr ereignet sich Seelsorge als Sorge um die Seele der Menschen in einer nur durch ganz weite Bezeichnungen begreifbarer Art und Weise.

c Doppelte Abgrenzungsbemühungen

Die beschriebene Entgrenzung wird allerdings wieder subtil unterlaufen und durch andere enge Verständnisse von Seelsorge kontrastiert. Darin offenbart sich bei manchen Interviewten eine verdeckte Norm der idealen und echten Seelsorge, die den seelsorglichen Aspekt alles pastoralen Handelns und die formale Weite wieder relativiert. Eine interviewte Seelsorgerin formuliert pointiert: „Ähm, der tatsächliche Stellenwert, ähm, also es kommt viel zu wenig Seelsorge wirklich vor. Also echte Seelsorge.“ (1G-L, Absatz 30) Viel zu viel gehe es dann doch „bloß [um] irgendetwas Alltägliches“ (3G-S, Absatz 36). Diese alltäglichen Begegnungen seien zwar „Kontaktflächen für die Seelsorge“ – so ein Befragter im Bereich der freien Antworten der quantitativen Befragung –, doch zur eigentlichen Seelsorge komm es bei „Festen“ oder im „Supermarkt“ eben nicht. Oder: Sie sind nur dann Seelsorge, wenn man es „nicht ganz theologisch hoch häng[t]“ (11S-K, Absatz 26). Während für manche Befragten ein großer Gewinn darin liegt, den seelsorglichen Aspekt in nahezu allen Bereichen und Gesprächsformen zu identifizieren, spricht aus den Antworten anderer eher die Enttäuschung, dass – gemessen an der Norm – kaum „echte“ Seelsorge vorkomme (vgl. dazu kritisch im Blick auf die Wirkung therapeutischer Seelsorge Drechsel 2016: bes. 41-50). Diese Relativierung der Aufweitung auf alle Bereiche spiegelt auch die quantitative Befragung, wenn den Aussagen „Im Grunde ist jedes Gespräch, das ich als Pfarrer*in führe, Seelsorge“ und „Seelsorge ist ein Gespräch unter Glaubensgeschwistern“ nur rund jede:r zehnte der befragten Seelsorger:innen zustimmt.

Neben diesem ersten Begrenzungsversuch, das Eigentliche der Seelsorge zurückzugewinnen, besteht ein zweiter darin, Verwechslungen mit anderen (psychotherapeutischen) Beratungsformaten zu vermeiden. In Seelsorgeinteraktionen soll so auf der einen Seite vermieden werden, dass Missverständnisse über Rolle und Fähigkeiten der Seelsorger:innen entstehen. Sie seien eben keine Therapeut:innen oder Psycholog:innen:

„Abgrenzung in Richtung Therapie ist natürlich auch immer wichtig, weil so von der Eitelkeit ich natürlich auch gerne Psychotherapeut wäre, es aber nicht bin.“ (20G-S, Absatz 61)

Und gerade im interprofessionellen Handeln ist es für die Seelsorger:innen wichtig, die unterschiedlichen Arbeitsweisen bzw. Rollen zu definieren. „Der Schulsozialarbeiter, der ist so der ähm wahrscheinlich so der Ersthelfer. Und ich gehe so auf die Langstrecke.“ (4S-S, Absatz 185)

Obwohl das Seelsorgeverständnis weit aufgebohrt wird, wird gerade dort, wo Verwechslungsgefahr besteht, Klarheit gesucht.

Blickt man auf diese einander entgegenstehenden Be- und Entgrenzungsbemühungen zurück, ist zu konstatieren, dass sich ein einseitiges Verständnis von Seelsorge als *cura animarum specialis* nicht bestätigen lässt. Wenn Jürgen Ziemer in seinem Seelsorgelehrbuch in ökumenischer Abgrenzung zur römisch-katholischen Terminologie ganz selbstverständlich formuliert, „[e]vangelischerweise ist dabei immer die *cura animarum specialis* gemeint, also ein besonderer Sektor der Gemeindearbeit, konkret die persönliche Begegnung mit dem Einzelnen, in der Regel das seelsorgliche Gespräch“ (Ziemer 2015: 22), so lässt sich ein solch sektorales Verständnis insbesondere unter Gemeindegeseelsorger:innen gerade nicht bestätigen.⁵ Obgleich sich in den Begrenzungen des Seelsorgeverständnisses gezeigt hat, dass bestimmte Normativitäten (der Seelsorgebewegung?) tief in die DNA vieler Seelsorger:innen verankert ist, hat sich daneben ein weites, dimensionales Verständnis fest etabliert. Dies verleiht der pastoralen Tätigkeit im Ganzen einen anderen Sinn resp. einen anderen Aspekt.

2.2.2 „WIR SEHEN UNS UND NEHMEN UNS WAHR IN UNSERER SITUATION. UND DAS BRAUCHT IMMER ZEIT.“ – BEDEUTUNG DER (UN)BEGRENZTEN ZEIT

Ein zweites Spannungsfeld innerhalb dessen das Seelsorgeverständnis der Befragten Kontur gewinnt, spannt sich entlang der Achse der Zeit auf. Auch hier ist wiederum eine Dialektik beobachtbar zwischen der Seelsorgezeit und -unzeit. Zeit wird in der Spätmoderne auf spezifische Art erlebt. Wenn die Diagnose Hartmut Rosas stimmt, leben wir in einer Welt, in der eine dynamische Steigerungslogik auf Dauer gestellt ist (vgl. zuletzt ausführlicher Rosa 2016: 671–706). Das gilt in ökonomischer, sozialer und eben auch temporaler Hinsicht. Unsere Welt ist damit nicht einfach nur schnell im Sinne der Mobilität, Informationsübermittlung, Innovation oder des wirtschaftlichen Wachstums. Vielmehr wird sie permanent *schneller*. Dies resultiert in einer permanenten „*Mengensteigerung pro Zeiteinheit*“ (Rosa 2016: 673). Immer mehr muss in immer kürzerer Zeit möglich sein. Räume, in denen zweckfrei jemand Zeit hat, ohne auf Optimierung aus zu sein, stellt eine gegenkulturelle Besonderheit dar. Denn eine „hochdynamische, von notorischer Zeitknappheit geprägte Welt prädestiniert [...] zur dispositionalen Einnahme eines instrumentellen Weltverhältnisses und erschwert damit die Ausbildung von Resonanzbeziehungen“ (Rosa 2016: 693).

Dieser Kontrapunkt zu einer instrumentellen Relation gegenüber der Zeit und der Versuch einer Entschleunigung kommen in einer Reihe von Interviews zur Sprache. Seelsorge wird verstanden als Begegnungsflächen, wo Menschen sich Zeit nehmen, Freiräume schaffen. Kurz und knapp antwortet eine Gefängnisseelsorgerin: „mein Anspruch ist, dass ich Zeit habe.“

⁵ Das „immer“ ist vermutlich von Ziemer zu pointiert, angesichts der auch in der evangelischen Theologie stets präsenten Betrachtung der Seelsorge als Dimension – gerade im Blick auf den Gottesdienst. Vgl. dazu Krause (2023: 19, bes. Anm. 1). Vorsichtiger ist Ziemer entsprechend auch in seinem Artikel zur Begriffsgeschichte in der RGG (vgl. Ziemer 2004).

(27S-G, Absatz 14) Einfach Zeit zu haben, macht eine *differentia specifica* der Seelsorge aus – z.B. im Unterschied zur Psychotherapie:

„Es ist ja bei den bei den Psychologen viel auch von der Zeit her knapper bemessen. Und die müssen zum Schluss einen Bericht schreiben. Der geht dann auch an die Krankenkasse, und so weiter. Die müssen also gucken: Was kommt zum Schluss bei raus? Und das habe ich überhaupt nicht. Sondern der Mensch kann zu mir kommen, der kann erzählen, was ihm gerade wichtig ist, ich muss das nicht irgendwo hinlenken sondern wir können einfach beieinander sein.“ (13S-K, Absatz 26)

Dass gerade in der Seelsorge keine besondere Agenda, kein besonderes Gesprächszeug angestrebt wird („nicht irgendwo hinlenken“), sondern einfach Zeit ist, um „beieinander [zu] sein“, zeichnet Seelsorge für viele Interviewte aus. Wie Ingo Reuter schon vor gut 20 Jahren beobachtete, ist christliche Seelsorge im Verständnis der Seelsorgeexpert:innen eine „Subversion der ökonomischen Monade“. Hier gilt nicht der Grundsatz ‚Zeit ist Geld‘, sondern Seelsorge – und kirchliches Handeln überhaupt – widersetzt sich grundsätzlich dieser zeitökonomisierenden Letztsinnggebung“ (Reuter 2001: 284).

„Der dem Individuum eröffnete Zeitraum stellt einen Freiraum dar, der gegenüber den gesellschaftlichen Zeitnutzungsstrategien subversiv wirkt: die Ernsthaftigkeit des Mitmenschen und seines Anliegens wird anerkannt jenseits ihrer ökonomischen Erfolgsaussichten für den Seelsorger.“ (Reuter 2001: 285)

Dies schließt ein, dass die *Grenzen der Planbarkeit* beachtet und Raum für das Kontingente ist. Seelsorge drängt sich manchmal auf. Es besteht unter den Interviewten große Einigkeit darüber, dass bei solch dringlichen seelsorglichen Anliegen Zeiträume zur Verfügung stehen müssen:

„[...] meine Einstellung und meine Haltung dazu ist, wenn diese Situation entsteht, ich merke, ich/ das ist jetzt ein Seelsorgegespräch, da braucht mich jemand, ist ähm wenn ich jetzt nicht gerade in der nächsten Stunde eine Beerdigung halten muss, dann wird das/ist das zweitrangig. Also das hat dann wirklich Vorrang. Und ich sortiere dann natürlich nach ähm nach, nicht Priorität, sondern nach ähm Dringlichkeit.“ (5G-L, Absatz 95)

Der Seelsorge wird mithin ein hoher Stellenwert attestiert. Die meisten anderen Arbeitsaufgaben müssen aufgeschoben werden, wenn „diese Situation [sc. eines dringlichen seelsorglichen Anliegens] entsteht“. Die Entgrenzung nimmt eine doppelte Gestalt an. Zum einen muss für Seelsorge (möglichst) *immer* Zeit sein, wenn sie aus einer alltäglichen Begegnung heraus emergiert oder plötzlich ein Notfall geschieht. Zum anderen ist Seelsorge eine besondere und zweckfreie Zeit und damit eine Grenzüberschreitung einer primär an zweckrationalem Handeln orientierten Zuwendung. Zeit wird ohne Kalkül geschenkt.

Bei allem Idealismus kommen auch im Blick auf die Seelsorgezeit begrenzende Faktoren zur Sprache. Dem Grundsatz, immer Zeit zu haben bzw. Zeit haben zu wollen, läuft eine zweite Zeitwahrnehmung entgegen. Zeit ist eine begrenzte Ressource. Kirchentheoretisch betrachtet ist dem professionell-institutionellen Ideal der organisatorische Zwang zur Seite zu stellen.

Seelsorge konkurriert mit anderen pastoralen Arbeitsfeldern und es stellen sich Abwägungsfragen danach, was wie wichtig ist. Dies zeigen diese beiden Ausschnitte:

„Also ich versuche dem viel Raum zu geben. Das ist manchmal nicht so einfach, weil es nicht so richtig planbar ist und weil man natürlich nicht zu jeder Tageszeit zu den Menschen kommen kann. Und so sind dann oft die Vormittage zerstückelt.“ (15G-L, Absatz 22)

„Seelsorge kommt bei mir nach Gottesdienst. Gottesdienst ist, wenn man so will, davor. Das muss ich höher priorisieren. Also ich könnte jetzt nicht sagen, ich lasse jetzt die Gottesdienste ausfallen, weil jemand noch mit mir reden will. Aber ich würde eher nach dem Gottesdienst zur Seelsorge fahren als zu sagen: ‚Ich muss meinen Schreibtisch aufräumen.‘“ (28G-L, Absatz 50)

Die beiden interviewten Seelsorger:innen kommen in je unterschiedlicher Weise darauf zu sprechen, dass Seelsorgepraxis sich organisatorischen Zwängen ausgesetzt sieht. Zeiträume sind eben nicht einfach da, sie müssen geschaffen, ja sie müssen hergestellt werden. Praxistheoretisch formuliert: *Doing Pastoral Care* ist eben auch ein *Doing Time Organisation*. Teilweise müssen die zweckfreien Zeiträume selbst organisiert werden, indem bewusst andere Dinge zurückgestellt werden oder es müssen Felder aufgewertet werden (wie der Geburtstagsbesuch, der sehr ambivalent betrachtet wird), damit sich Seelsorger:innen dafür Zeit nehmen. Damit schreibt sich ein Kalkül in das eigentlich zweckfreie Handeln ein. Bei allem Idealismus muss also auch erlernt werden, wie im Berufsalltag Räume für Seelsorgezeiten eingeplant werden und wie mit kollidierenden Interessen umzugehen ist. Denn wie ein anderer Seelsorger bemerkt:

„Ich glaube, da ist nochmal ein Unterschied zwischen Theorie und Praxis. Also ähm ich stelle die Seelsorge eigentlich ganz hoch. Nicht eigentlich, sondern hoch. Ähm, im praktischen Alltag fallen zumindest die organisierten Seelsorgebegegnungen runter, glaube ich. Also das könnten wesentlich mehr sein. Ähm, also von daher der Stellenwert müsste viel viel, viel, viel höher sein. Und wir müssten dafür viel Zeit haben.“ (8G-S, Absatz 26)

Wird einfach darauf gewartet, dass sich diese Freiräume zur Seelsorge einstellen, dann kommt es zu keiner praktischen Realisierung des theoretischen Anspruchs. Obwohl der Anspruch an Seelsorgezeit „eigentlich ganz hoch“ ist (der folgende *Repair* „nicht eigentlich“ verstärkt nochmals die Diastase von Theorie und Praxis), „fallen zumindest die organisierten Seelsorgebegegnungen runter“. Es ist also in paradox anmutender Weise gerade ein Problem der Organisation, dass zeitliche Räume jenseits der Organisation entstehen. Sollen seelsorgliche Freiräume als Gegenbewegung zum vorherrschenden zeitökonomischen Paradigma entstehen, dann müssen Pastor:innen diese Zeitenräume schaffen. Das schließt auch ein, wie Reuter schon bemerkt, dass Seelsorger:innen „nicht als Repräsentant fragmentierter und ökonomisierter Zeit in Erscheinung treten, sondern gerade im Gegenteil die Freiheit von Zeit als Geschenk Gottes, das an andere weiterzuschenken ist, repräsentieren.“ (Reuter 2001: 287) Wie Pfarrer:innen über ihre Zeit sprechen, wird maßgeblich prägen, ob Menschen ihnen dies abnehmen. Pastoraltheologisch zu reflektieren, ist mithin auch das eigene öffentliche Reden über Zeit, Zeitdruck und die Kalküle. Im schlimmsten Fall droht ein performativer Selbst-

widerspruch zwischen dem Bekenntnis zum Zeit-haben(-Wollen) und der Kommunikation über das eigene (Keine-)Zeit-Haben.

2.2.3 PERSONALE ENT- UND BEGRENZUNGSBEWEGUNGEN

Seit Luther die berühmte Formel prägte, dass Seelsorge nicht nur eine Aufgabe der ordinierten Pfarrer und also am Ort der Beichte institutionalisiert ist, sondern auch *per mutuum colloquium et consolationem fratrum* geschieht (vgl. BSELK, Schmalkaldische Artikel, Teil III, Art. IV), ist Seelsorge evangelisch verstanden *sowohl* Aufgabe professionell ausgebildeter Amtsträger:innen *als auch* Aufgabe aller Christ:innen (vgl. Luther 1519, 716f). Dieser protestantische Grundsatz spiegelt sich darin, dass einige interviewte Seelsorger:innen einerseits das Priestertum aller Getauften herausstreichen und die Seelsorgepraxis aller Glaubenden betonen.

„Da geschieht ja auch Seelsorge untereinander, das ist ja nicht nur der Pfarrer. Wir haben hier nicht ein Seelsorgemonopol, sondern andere begegnen sich ja auch. Und ähm nur den Seelsorgebegriff weiter fassen, dann geschieht ja auch Seelsorge durch Teilhabe und Interesse aneinander.“ (7G-L, Absatz 55)

Zunächst verdeutlicht diese Aussage nochmals die Aufweitung dessen, was alles Seelsorge ist. Dies ist in dieser konkreten Aussage jedoch auch mit einer Aufweitung der seelsorgenden Akteur:innen verbunden. Immer wenn die Interviewten die Ebene der seelsorgenden Akteure erwähnen, dann in der Weise, dass sie *alle* Glaubenden einschließen. Dass dann – wie bereits erwähnt – so wenige in der quantitativen Befragung angegeben haben, das Gespräch unter Glaubensgeschwistern sei als Seelsorge zu begreifen, wird man nicht als Einwand sehen dürfen. Man wird dies wohl eher dahingehend deuten müssen, dass diese Aussage in der Pauschalität wenig Zustimmung findet, ohne zu wissen, welche Qualität das Gespräch hat.

Komplementär zur Öffnung der Perspektive für unterschiedliche Akteur:innen erzählen die Interviewten indes auch von der eigentümlichen Rolle, die sie als Pfarrer:innen in der Seelsorge einnehmen; komplementär deshalb, weil dies die Aufweitung der Perspektive nicht zurücknimmt, sondern eher die pastoraltheologische Besonderheit ihrer Rolle fokussiert. Darin kommen zwei Dinge zur Sprache. Erstens ist die Identität als Seelsorger:in genuiner Ausdruck des Dienstes eines:r Pfarrers:in. Das zeigt der nachfolgende Ausschnitt:

B: „Und das war sehr rührend. Auch für mich, weil ich gar nicht so viel gesagt habe. Also er hat sich sehr gefreut, dass ich da bin. Aber in dem Fall habe ich mich wirklich als Seelsorgerin auch gefühlt. Und als Pfarrerin. Da war ich als Person, als Amtsperson da. Und er hat mir nochmal sein Leben erzählt und Worte gesagt, die genau so klangen, wie//was der alte Simeon sagt/

I1: „Ja. Ja.“//

B: „Der dann sagt: ‚Ich kann jetzt in Frieden sterben.‘“ (7G-L, Absatz 55)

Wenn die Pfarrerin hier ihren Seelsorgebesuch schildert, wird deutlich, dass sie in dieser Begleitung nicht nur einfach eine gläubige Christin ist, die eine andere Person begleitet.

Vielmehr ereignet sich dort etwas, das sie mit ihrer Identität verknüpft. Sie war darin nicht nur Seelsorgerin, sondern eben seelsorgende *Pfarrerin*, seelsorgende *Amtsperson*. Wenn Pfarrer:innen unterwegs sind, sind sie das als „Geistliche“ (14G-L, Absatz 38), wie eine andere interviewte Person formuliert.

Zweitens wirkt sich diese spezifische Rollenkonfiguration nicht nur aufs Selbstverständnis aus. Als Pfarrer:in unterwegs zu sein *ermöglicht* erst bestimmte seelsorgliche Interaktionen:

„Dass wir dann/also dass wir quasi die wenigen Menschen sind, die außerhalb dieser ganzen persönlichen Befindlichkeiten der Familienstruktur und ‚Das war doch immer schon so dort im Ort und das waren doch immer die Nazis und immer die Kommunisten und immer...‘ Dass da einer ist, der sagt: ‚So, und jetzt gucken wir da mal im Namen Gottes anders drauf.‘ Finde ich total wichtig. Und da/wenn das so möglich bleibt, mache ich mir auch keine Sorgen.“ (11G-L, Absatz 108)

Das Seelsorgeverständnis der Pastor:innen zeichnet sich also durch das eingangs erwähnte Sowohl-als-auch aus. Seelsorge ist kein alleiniges Privileg von hauptamtlichen Ordinierten. Allerdings kommt ihnen qua ihres Amtes eine besondere Rolle im System Seelsorge zu, das seelsorgliche Räume und eine Qualität des Gesprächs eröffnet, die anderen Personen so nicht offen gestanden hätte.

3 SCHLUSS: EINE GEMEINSAME GRAMMATIK?!

Die Spannungsachsen zwischen einem dimensional weiten Verständnis von Seelsorge und einer entsprechenden Begrenzung auf die „echte“ Seelsorge, zwischen einer zeitlichen Ent- und Begrenzung sowie zwischen einer komplementären personalen Ent- und Begrenzung haben die Vielfalt dessen aufscheinen lassen, was unter Seelsorge verstanden wird. Kirche ist Seelsorge, aber manche Gespräche bahnen doch nur den Anfahrtsweg zur eigentlichen Seelsorge. Für Seelsorge muss immer Zeit sein, sie kann in nahezu jeder Situation geschehen und doch ist für Seelsorge eigentlich viel zu wenig Zeit (und der Bedarf ist möglicherweise gar nicht so hoch wie der Stellenwert). Für Seelsorge sind im Grunde alle zuständig und doch zeichnet sich pastorale Seelsorge durch Eigentümlichkeiten aus. Am Ende dieser empirischen Spurensuche nach dem Seelsorgeverständnis steht der Versuch, angesichts der Vielfalt an Aussagen und den rekonstruierten Spannungsfeldern übergreifende Aspekte einer seelsorglichen Grammatik aufzuzeigen. Dafür werden Einsichten – wie die Aussagen zur Zeitdimension – wieder aufgegriffen und im Horizont dieser Motive weitergeführt.

3.1 (ZURÜCK-)HALTUNG

In der Beschreibung dessen, was Seelsorge auszeichnet, kehrt ein Wort immer wieder: „Haltung“. Es ist auf Basis der Daten nicht erschließbar, ob dies durch den poimenischen Diskurs bedingt ist, in welchem die seelsorgliche Haltung als Integral entscheidende Bedeutung erlangt hat. (vgl. grundlegend Drechsel 2017: 121–124; Drechsel 2016: 134–136).

Obgleich diese Haltung inhaltlich teilweise unterschiedlich gefüllt wird, sind doch vier Motive auszumachen, die zur Beschreibung der Haltung herangezogen werden. *Erstens* muss sich Seelsorge nach Meinung der Interviewten an dem ausrichten, was das Gegenüber „braucht“:

„Und mein/ich sehe meine Aufgabe darin, zu erspüren (Räuspern), wie (..)/wie ich für diesen Menschen adäquat da sein kann, dass ich/dass er merkt, ich bin ihm eine Hilfe und nicht noch ein Gegenüber, was jetzt überhaupt nicht in die Situation passt. (..)“ (19S-N, Absatz 56)

Es besteht mithin eine Priorität, „zu erspüren“, welche Bedürfnisse „ein Gegenüber“ hat. Das verbietet, mit einer vorgefertigten Agenda ins Gespräch zu gehen, sondern sich von dem leiten zu lassen, was die Seelsorgesuchenden als Anliegen formulieren. Bedürfnisorientierung setzt zudem eine Wahrnehmungskompetenz voraus:

„Also ich glaube, das erste ist wirklich ähm/ist so ein unsichtbares Element. Dieses Erkennen, jetzt, jetzt bist du gefragt als Seelsorgerin. Dieses Anhalten und sich Bereithalten.“ (16G-L, Absatz 50)

Zweitens wird diese Wahrnehmung der Bedürfnisse bei vielen interviewten Seelsorger:innen mit dem Motiv des „Zuhörens“ verbunden, denn wer die Bedürfnisse erfahren möchte, muss entsprechende Entfaltungsräume eröffnen: „Also Seelsorge heißt für mich auch einfach Begegnung mit Menschen. Ihnen zuzuhören.“ (15G-L, Absatz 22) Dieses Zuhören verhindert dann, *drittens*, gleich mit einer Lösung eine Antwort auf alle Fragen anzubieten:

„Seelsorge ist auf jeden Fall ZUHÖRENDE Seelsorge; ist auf jeden Fall eine Seelsorge, die einem irgendwo Perspektiven eröffnet, ohne dass sie einem sagt: ‚Mach doch das‘ oder ‚Mach doch das.‘ Sondern die mit einem überlegt, wie könnte der Weg gehen. Ohne dass man dann darauf festgelegt wird oder verpflichtet wird: ‚Das musst du jetzt so und so machen.‘ Sondern eigentlich, die einem hilft, den eigenen Weg zu finden.“ (19G-L, Absatz 133)

Die Grundhaltung der Seelsorger:innen impliziert auch, dass eine Asymmetrie von Fragenden und Antwortenden, von Problembringer:innen und Lösungsgeber:innen unterbrochen wird. Die Haltung zeichnet, so formuliert eine interviewte Person fast schon sprachspielerisch, auch eine gewisse *Zurückhaltung* bzgl. religiöser Botschaften und Rituale aus:

„Das ist für mich eine geistliche, christliche HALTUNG. Ähm und ich ähm bin sehr *zurückhaltend*, ähm was sozusagen diese geistlichen Impulse oder das ähm sozusagen auch Rituale mit reinbringen.“ (5G-L, Absatz 48; Hervorhebung MB)

Viertens benötigt dies – wie oben schon rekonstruiert – nach Meinung der Seelsorgeexpert:innen zweckfreie *Zeiträume* (vgl. 2.2). Diese Motive können mit Drechsel gesprochen als Grundregeln einer geteilten Grammatik angesehen werden, an der Seelsorger:innen sich in ihrer Praxis orientieren. Dass 45,5% aller Befragten in der quantitativen Untersuchung angaben, „Seelsorge ist eine geistliche Grundhaltung“ untermauert diesen Befund noch. Gerade jüngere Seelsorger:innen scheinen durch den poimenischen Diskurs zum Thema Haltung möglicherweise geprägt, stimmen sie dieser Aussage sogar zu fast 55% zu (trotz des zugefügten Adjektivs „geistlich“, das die seelsorgliche Haltung pneumatologisch formatiert).

3.2 SEMANTIKEN DES GLAUBENS UND DES GEISTLICHEN

Man kann nicht behaupten, dass im vorab selektierten Datenkorpus die religiösen Semantiken besonders präsent seien. Von Religion ist nur im Zusammenhang des *terminus technicus* „Religionsunterricht“ die Rede. Rund 55% der Befragten stimmten indes der Aussage zu, dass Seelsorge „Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens ist“ (vgl. zu dieser Formulierung Klessmann 2022). Wenn der Transzendenzbezug in den Interviews ins Spiel der Deutung von Seelsorge kommt, dann in Gestalt zweier Wortfelder: als Adjektiv „geistlich“ sowie der christlichen Grundmetapher für die Gottesrelation: „Glaube“. Beide Worte werden v.a. in pastoral-theologischen Zusammenhängen aufgegriffen und bezeichnen in ähnlicher Weise den Glauben der Seelsorgenden, der dadurch im Seelsorgegeschehen präsent ist. Pastor:innen sind als „geistliche[] Mensch[en]“ (11G-L, Absatz 145) unterwegs oder sind diejenigen, die „diese Dimension [sc. des Glaubens auch mitbring[en]“ (27G-L, Absatz 116). Weil der Glaube beim Gegenüber nicht mehr selbstverständlich vorausgesetzt werden kann, kann er nur als Glaube der Seelsorgenden prädisponiert werden. In dieser Rolle möchten die Interviewten auf diesen vorausgesetzten Glauben ansprechbar sein. Es ist ihr „Anspruch“, dass sie – sollten sie nach dem „Glauben gefragt werde[n]“ – „[so] über den Glauben [...] erzählen, ähm, dass die Leute ihn verstehen.“ (27S-G, Absatz 14) Dies unterscheidet die Seelsorger:innen wiederum von Psycholog:innen (vgl. zur institutionentheoretischen Begründung Merle 2011: 275–276):

„Ähm und dass es wichtig ist, dass Eine da ist, die eben den Anderen mit im Blick hat. Und nicht irgendwelches eigenes Interesse oder das, was ich denke, was gut ist oder so ähm/die auch noch eine andere Dimension mit einschließt, also die des Glaubens, die immer unverfügbar ist und die gerade deswegen wichtig ist. Ich bin keine Psychologin. Werde ich auch nie sein. Die ist für andere Dinge da. Ähm aber die diese Dimension auch mitbringt, egal ob danach gefragt ist oder nicht.“ (27G-L, Absatz 116)

An diesem Ausschnitt sind nochmals pointiert Grundregeln der rekonstruierten Grammatik zusammengestellt. Die Perspektive des Glaubens ist gerade mit einer zweckrationalen, asymmetrischen Beziehungsgestaltung unvereinbar. Dies wird mit der Unverfügbarkeit des Glaubens verbunden. Damit sind Seelsorger:innen gerade keine Psychotherapeut:innen. Vielmehr bringen sie diese Dimension des Glaubens mit. Sie repräsentieren den Glauben und sind damit Projektionsfläche für Fragen, die den Glauben betreffen. Der „Horizont des Glaubens“ tritt mithin nicht als Glaube des Gegenübers und nur am Rande als Glaube der Gemeinde, sondern v.a. als Glaube der Hauptamtlichen in Erscheinung (vgl. zu dieser Dreiteilung Ziemer 2015: 176). Als solcher ist er zwar an die Person gebunden, durchdringen damit als unverfügbare „Dimension“ indes das Gespräch insgesamt.

3.3 GRAMMATIK ALS INTUITIV ANGEWANDTE SEELSORGEREGELN

Fragt man nach dem in den Interviews grundgelegten Seelsorgeverständnis, so ist diese skizzierte Grammatik mit ihren Grundregeln eine musterförmig sich abzeichnende Antwort der Interviewten. Zu dieser Grammatik gehören, wie die empirische Rekonstruktion zu konturiert

erlaubt hat, dass sich zweckfreie Zeiträume öffnen, in denen Bedürfnisse der Menschen Raum finden und in den Horizont der Verheißung gerückt werden. Dabei ist die Deckungsfläche mit den von Drechsel benannten Elemente auffällig (vgl. Drechsel 2017: 122–123). Diese Grammatik durchzieht für einige Seelsorger:innen ihr gesamtes (pastorales) Handeln. Es verleiht ihrem Dienst einen seelsorglichen Aspekt, rückt ihr Unterrichten, ihre Gottesdienste und all ihre Begegnungen in ein anderes Licht. Man könnte in Anlehnung an Wittgenstein sagen: „Sich eine seelsorgliche Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorzustellen“ (vgl. Wittgenstein 1971: §19). Die pastorale Lebensform als Ganze ist seelsorglich grundiert. Gleichzeitig wird diese Grammatik mit ihren Regeln gerade dort virulent, wo es zu den typischen (vermeintlich echten) Seelsorgesituationen kommt – den Kasualien, im Moment der Ohnmacht, in der Trauer und für manche im Alltag.

Blickt man von hier nochmals auf die Betonung der Intuition zurück, könnte es ein lohnendes seelsorgetheoretisches Unterfangen sein, auch die professionelle Intuition in diese christliche Seelsorgegrammatik einzuzeichnen. Denn das Befolgen einer Grammatik ist, so hat es Wittgenstein entfaltet, ist keine Tätigkeit, die sich permanent ihr regelhaftes Handeln vergegenständlicht (vgl. Wittgenstein 1971: §§197-202). Grammatikalisches Regelbefolgen ist vielmehr an eine habitualisierte (seelsorgliche) Lebensform gebunden. Ihre Regeln sind tief inkorporiert, eingeübt, verinnerlicht. Sie wird nicht nur theoretisch erlernt, sondern entspringt der Einübung in der „täglichen Praxis des [seelsorglichen, MB] Spielens“ (Wittgenstein 1971: §197). Damit soll keinem Intuitionismus das Wort geredet werden. Diese Grammatik ist immer wieder reflexiv zu betrachten, zu hinterfragen und anzupassen. Und doch sind der vollständigen Rationalisierung des eigenen Handelns in der seelsorglichen Situation Grenzen gesetzt. Die Seelsorgebildung an ihren unterschiedlichen Orten – der Universität, den Fachhochschulen, den Predigerseminaren und Weiterbildungsinstituten – spielt in der Formierung wie auch der Reflexion einer seelsorglichen Grammatik eine entscheidende Rolle. Ausgehend von der bestehenden Grammatik der Seelsorgepraktiker:innen wird deren Praxis weiter empirisch zu rekonstruieren, kritisch zu reflektieren und über Regelverschiebungen zu diskutieren sein.

LITERATURVERZEICHNIS

Bergunder 2011: Michael Bergunder, „Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft“, in: ZfR 19 (2011) 3–55

Corbin/Strauss 2015: Juliet M. Corbin / Anselm L. Strauss, Basics of Qualitative Research. Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory, Los Angeles ⁴2015

BSELK: Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition. Hrsg. von Irene Dingel im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland, Göttingen 2014

- Drechsel 2016: Wolfgang Drechsel, Gemeindeseelsorge, Leipzig ²2016
- Drechsel 2017: Wolfgang Drechsel, „Die Vielfalt der seelsorglichen Praxis als Grundlage der Frage nach der Seelsorge“, in: Sabine Kast-Streib / Wolfgang Drechsel (Hgg.), Seelsorgefelder. Annäherung an die Vielgestaltigkeit von Seelsorge, Leipzig 2017, 101–124
- Kalthoff 2019: Herbert Kalthoff, „Einleitung: Zur Dialektik von qualitativer Forschung und soziologischer Theoriebildung“, in: Herbert Kalthoff / Stefan Hirschauer / Gesa Lindemann (Hgg.), Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung, Frankfurt am Main ³2019, 8–32
- Klessmann 2022: Michael Klessmann, Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens. Ein Lehrbuch, Göttingen ⁶2022
- Krause 2023: Katharina Krause, „Gottesdienst als Seelsorge? Überlegungen zur poimenischen Diskussion gottesdienstlicher Praktiken in Einrichtungen des Pflege- und Gesundheitswesens“, in: Gerald Kretzschmar / Samuel Lacher (Hgg.), Gottesdienst als Ort der Seelsorge. Eine empirische Analyse von Familiengottesdiensten in der Kinderklinik, Stuttgart 2023, 19–44
- Kruse 2015: Jan Kruse, Qualitative Interviewforschung. Ein integrativer Ansatz, Weinheim/Basel ²2015
- Lienhard 2012: Fritz Lienhard, Grundlegung der Praktischen Theologie. Ursprung, Gegenstand und Methoden, Leipzig 2012
- Luther (1519): Martin Luther, Ein Sermon von dem Sakrament der Buße, in: WA 2, 711–723
- Merle 2011: Kristin Merle, Alltagsrelevanz. Zur Frage nach dem Sinn in der Seelsorge, Göttingen 2011
- Morgenthaler 2017: Christoph Morgenthaler, Seelsorge, Gütersloh ³2017
- Noth 2023: Isabelle Noth, „Was ist (christliche) Seelsorge?!“, in: WzM 75 (2023) 5–14
- Peng-Keller 2022: Simon Peng-Keller, „Professionelle Intuition und Inspiration in der spezialisierten Spiritual Care“, in: Hermeneutische Blätter 28 (2022) 43–50
- Reuter 2001: Ingo Reuter, „Seelsorge als eingeräumte Zeit“, in: PrTh 36 (2001) 279–288
- Rosa 2016: Hartmut Rosa, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016
- Schleiermacher 1850: Friedrich D. E. Schleiermacher, Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen hg. von Jacob Frerichs, Berlin 1850

Maximilian Bühler

Waldenfels 2015: Bernhard Waldenfels, Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung, Berlin 2015

Wittgenstein 1971: Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt am Main 1971

Ziemer 2004: Jürgen Ziemer, Art. Seelsorge. I. Zum Begriff, in: RGG⁴ (2004) Sp. 1110–1111

Ziemer 2015: Jürgen Ziemer, Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis, Göttingen ⁴2015