

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Ein psychologischer Blick auf SeelsorgerInnen

Ein kritisch-konstruktiver Kommentar zur Seelsorgestudie
aus pastoralpsychologischer Perspektive

Ein psychologischer Blick auf SeelsorgerInnen

Ein kritisch-konstruktiver Kommentar zur Seelsorgestudie aus pastoralpsychologischer Perspektive

Abstract

Pastoralpsychologie versucht die Erkenntnisse der (angewandten) Psychologie aufzugreifen und mit ihnen in einen theologisch-kritischen Dialog zu kommen. Der Beitrag kommentiert die verwendeten Konzepte und Ergebnisse der Seelsorgestudie anhand ausgewählter Beispiele. Er will die unterschiedlichen Prämissen von Psychologie und Theologie bewusst machen, damit aus der Studie keine kurzschlüssigen Erkenntnisse gezogen werden, sondern Wert und Grenze derselben deutlicher hervortreten.

Pastoral psychology attempts to pick up the insights of (applied) psychology and wants to enter a critical and theological dialogue with them. The present paper comments on definite concepts and results of the study about pastoral care using selected examples. This article wants to raise awareness of the different premises of psychology and theology, so that the study does not cause a knee-jerk reaction but rather emphasizes the value and the limits of the survey.

Einleitende Bemerkungen und die pastoralpsychologische Perspektive

Das Personal stellt in der Kirche das „Hauptinstrument“ der Verkündigung dar. Es ist daher sehr begrüßenswert, wenn sich ein interdisziplinäres, hochkarätiges Team zusammenfindet und sich nach dem Befinden von SeelsorgerInnen erkundigt: „Wie geht es den Priestern, Diakonen und Laien in der Seelsorge?“¹ Zufriedenheit, Gesundheit, Engagement, Burnout, Beziehungsgestaltung und Spiritualität sollen erhoben werden. Die Behauptung, das eigene Personal stelle einen blinden Fleck in der Seelsorge dar,² mag zwar angesichts vorliegender Studien zu den pastoralen Berufsgruppen³ und der vielfältigen Angebote zur Fort- und Weiterbildung übertrieben erscheinen. Die Frage

¹ Christoph Jacobs – Arndt Büssing, Wie es Seelsorgerinnen und Seelsorgern heute geht. Das pastoralpsychologische Konzept der Seelsorgestudie, in: *Theologie und Glaube* 105 (2015) 3, 228–248, hier 228.

² Christoph Jacobs, Wie es Seelsorgern wirklich geht. Zum Zusammenhang von Persönlichkeit, Tätigkeit, Spiritualität und Gesundheit, in: *Herder Korrespondenz* 67 (2013) 10, 506–511, hier 506; ebenso Jacobs – Büssing, Seelsorgerinnen (s. Anm. 1) 229.

³ Vgl. Paul M. Zulehner, *Priester im Modernisierungsstress*. Forschungsbericht der Studie *Priester 2000*, Ostfildern 2001; Paul M. Zulehner – Elke Patzelt, *Samariter – Prophet – Levit. Diakone im deutschsprachigen Raum – eine empirische Studie*, Ostfildern 2003; Paul M. Zulehner – Katharina Renner, *Ortsuche. Umfrage unter Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten im deutschsprachigen Raum*, Ostfildern 2006.

nach dem Befinden – „Wie es den Seelsorgerinnen und Seelsorgern heute wirklich geht“⁴ – stellt aber jenseits eines pastoralen Effektivitätsdenkens nochmals eine Besonderheit dar. Die Autoren laden zum Dialog ein und fordern dazu auf, die Ergebnisse zu reflektieren. Dem komme ich mit dem folgenden Kommentar gerne nach.⁵

Worin besteht nun die pastoralpsychologische Perspektive? Psychologische Modelle wurden verwendet um die Gruppe der Seelsorgenden nach ihrer Zufriedenheit, Gesundheit und ihrem Engagement zu befragen. Dass die untersuchte Gruppe nicht die Gruppe der SpitzensportlerInnen, Beamten oder ArbeiterInnen ist, sondern in unserem Fall die der SeelsorgerInnen, macht die Studie noch nicht zu einer pastoralpsychologischen. Bewährte Modelle der Arbeits- und Organisationspsychologie für die pastoralen MitarbeiterInnen anzuwenden, ergibt auf jeden Fall Sinn, aber ist für sich genommen noch keine Pastoralpsychologie, sondern angewandte Psychologie im kirchlichen Feld. Am stärksten könnte man zunächst das Einbeziehen der Spiritualität als Steuerungsgröße und die Messung ihrer Effekte als spezifisch pastoralpsychologisch werten.

Auch wenn „der Geltungsbereich pastoralpsychologischer Handlungs- und/oder Reflexionsbemühungen“⁶ nicht eindeutig geklärt ist, so sind diese jedenfalls mehr als eine instrumentelle Anwendung von Psychologie im kirchlich-pastoralen Feld. Pastoralpsychologie bemüht sich um den Dialog zwischen Psychologie und Theologie auf unterschiedlichen Konzeptebenen und versucht eine gegenseitige Instrumentalisierung der Disziplinen (etwa als Hilfswissenschaft) zu überwinden. Sie sucht das Gespräch auf Augenhöhe. Für das Verhältnis von Psychologie und Theologie gilt weder ängstliche Distanzierung noch vorschnelles Verschränken oder gar Verschmelzen. Heribert Wahl bringt das dialogische Zueinander auf den Punkt: „Indem *ein* Pol verabsolutiert wird, bleiben beide Extreme dem Subjekt-Objekt-Schema verhaftet. Statt dessen wäre – auf allen Lebens- und Theorie-Ebenen – die kognitiv-emotionale *Verbindung*, der Kon-Takt und die gegenseitige Verwiesenheit der Dialogpartner zu verwirklichen, *indem* die Unterschiede wahrgenommen und wechselseitig anerkannt werden.“⁷ In diesem Sinne versteht sich der folgende Kommentar aus pastoralpsychologischer Sicht als kritisch-konstruktiv und wertschätzend.

⁴ Jacobs, *Persönlichkeit* (s. Anm. 2).

⁵ Allein die Bezeichnung Seelsorgestudie scheint irreführend. Seelsorge umfasst wesentlich mehr als die Befindlichkeit des hauptamtlichen Personals. Um keine falschen Erwartungen zu wecken, sollte man vielleicht besser von einer SeelsorgerInnen-Studie sprechen.

⁶ Andreas Wittrahm, *Seelsorge, Pastoralpsychologie und Postmoderne. Eine pastoralpsychologische Grundlegung lebensfördernder Begegnungen angesichts radikaler postmoderner Pluralität*, Stuttgart 2001, 117.

⁷ Heribert Wahl, *Pastoralpsychologie – Teilgebiet und Grunddimension Praktischer Theologie*, in: Isidor Baumgartner (Hg.), *Handbuch der Pastoralpsychologie*, Regensburg 1990, 41–61, hier 56f. (Hervorhebung: im Original)

Um die Studie als eine pastoralpsychologische bewerten zu können, müssen im genannten Sinn nicht nur die Ergebnisse, sondern bereits die verwendeten psychologischen Ansätze (und deren Prämissen) einer theologischen Lesart unterzogen werden. Psychologische Prämissen, Wege (Methoden) und Ergebnisse treten in einen Dialog mit theologischen Prämissen, Wegen und Ergebnissen.⁸ Ich möchte dies exemplarisch an ausgewählten Themen darstellen und gehe in einem Dreischritt vor: Zuerst werden die verwendeten psychologischen Modelle skizziert (1.) und in einen Dialog mit (praktisch-)theologischen Prämissen bzw. Rahmen gebracht (2.). Schließlich werden einige Einzelergebnisse kritisch diskutiert (3.).

1. Das pastoralpsychologische Konzept

Das pastoralpsychologische Konzept braucht – weil an anderer Stelle ausführlich dargestellt – nicht nochmals referiert zu werden.⁹ Ich kann mich auf eine zusammenfassende Skizze beschränken und greife v.a. jene Aspekte heraus, auf die ich mich im Weiteren beziehe.

Der Umfang der Studie beeindruckt – v.a. empirisch arbeitende ForscherInnen können das nachempfinden. Die Befragung von 8.600 Personen (davon fast die Hälfte Priester) stellt eine ungeheure wissenschaftliche Leistung dar, die auch in psychologischen Fachkreisen Beachtung findet. Dies nötigt Respekt ab. Fünf Professoren aus verschiedenen Fächern sorgen dafür, dass die Studie interdisziplinär erstellt wurde und auf einer breiten wissenschaftlichen Basis steht.

Theoretische Konzepte bilden die Grundlage für Hypothesen und damit für die Fragecluster der empirischen Untersuchung. Sie geben den Rahmen, den Fragehorizont vor, innerhalb dessen Antworten gegeben und Erkenntnisse gewonnen werden können. Die reflektierte und bewusste Auswahl der theoretischen Konzepte ist also ein entscheidendes Moment für eine solche Studie, denn es gilt: Differenziertheit und Grenzen des theoretischen Modells sind Differenziertheit oder Grenze der Aussagekraft der Ergebnisse.

Die Autoren der Studie versuchen die komplexe Situation pastoraler MitarbeiterInnen möglichst umfangreich zu erfassen, indem sie drei Hauptdimensionen, nämlich jeweils die Merkmale der Persönlichkeit, des Tätigkeitsfeldes und der Spiritualität miteinander verknüpfen. Sie versuchen außerdem, den in der Pastoralpsychologie bisher do-

⁸ Dem Autor dieser Zeilen liegen als Referenzliteratur die auf der Homepage veröffentlichten Beiträge (<http://seelsorgestudie.com/publikationen>) für eine Auseinandersetzung vor. Der Autor hatte weder Gelegenheit, an einer der Präsentationen der Studie teilzunehmen, noch war es möglich, den Fragebogen zur Ansicht zu bekommen. Für ein pastoralpsychologisches Urteil wäre die Einsicht in die Operationalisierung der Theorien aufschlussreich gewesen. Der Autor dürfte sich aber damit in guter Gesellschaft mit der Mehrzahl der LeserInnen befinden.

⁹ Vgl. Jacobs – Büssing, Seelsorgerinnen (s. Anm. 1).

minierenden persönlichkeitsbezogenen und damit verengten Blick zu überwinden, indem sie ihn auf das Arbeitsumfeld der SeelsorgerInnen erweitern. Die Feldtheorie Kurt Lewins sowie die Arbeits- und Organisationspsychologie stehen dafür Pate. Über diese psychologischen Modelle hinaus wird *Spiritualität* als weitere Steuerungsgröße aufgenommen. Die Autoren wollen erfassen, welche Auswirkungen diese unabhängigen Größen (Steuergrößen) auf alltagsrelevante Parameter wie Gesundheit, Zufriedenheit und Engagement (abhängige Effektgrößen) aufweisen.

Die Erstellung des Fragebogens fußt auf folgenden Modellen der Gesundheitspsychologie, Arbeits- und Organisationspsychologie.¹⁰

Das *Anforderungs-Ressourcenmodell*, das davon ausgeht, dass ein Mensch eine gesunde Lebensentwicklung durchläuft, wenn seine Ressourcen auf Dauer größer sind als die Anforderungen.

Das *Modell der Passung zwischen Person und Umwelt*, das davon ausgeht, dass die Qualität der Seelsorge sowie die Zufriedenheit und Gesundheit der Person hoch sind, wenn die Person mit ihren Einstellungen, Werten und Stärken und die Anforderungen einer Organisation und deren Lebensraum zueinander passen.

Das *Modell der Gratifikation* besagt, dass eine Person eine gesunde Lebensentwicklung nimmt, wenn das Verhältnis von Anstrengung und Einsatz auf der einen und (materielle bzw. immaterielle) Anerkennung auf der anderen Seite auf Dauer positiv ist.

Schließlich wird in einem *vierten Modell* „*Spiritualität* als Wirkfaktor gelingender Lebensentwicklung“¹¹ angenommen, die v.a. für die SeelsorgerInnen als hochreligiöse Menschen eine Ressource darstellen soll.

Die Autoren der Studie haben auf aktuelle und häufig verwendete Theorien und Modelle der (angewandten) Psychologie zurückgegriffen. Die auch in anderen gesellschaftlichen Subsystemen bewährten psychologischen Konzepte werden auf sinnvolle Weise miteinander verknüpft. So werden Grenzen des einen Konzepts durch ein anderes ausgeglichen bzw. ergänzt, um dem komplexen Phänomen Mensch einigermaßen gerecht zu werden. Die Studie erfüllt die wissenschaftlichen Anforderungen einer heutzutage durchgeführten psychologischen Untersuchung und kann sich auch in einschlägigen Fachzeitschriften der Diskussion aussetzen.

Zu den bewährten und anerkannten Konzepten zählt beispielsweise die Salutogenese, die mit dem Zentralbegriff der Kohärenz arbeitet. Dieser meint das Gefühl, die eigene Lebenswelt verstehen und gestalten zu können sowie darin Sinn zu erkennen.¹² Obwohl das Modell in verschiedenen, leicht veränderten Varianten rezipiert wird, ist der salutogenetische Ansatz als solcher unbestritten. Problematisiert werden allenfalls die Messbarkeit (Operationalisierung) von subjektiven Empfindungen und die Überprüf-

¹⁰ Vgl. zu den Modellen: Jacobs – Büssing, Seelsorgerinnen (s. Anm. 1) 236–247.

¹¹ Vgl. Jacobs – Büssing, Seelsorgerinnen (s. Anm. 1) 244. (Hervorhebung J.P.)

¹² Aaron Antonovsky, Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit, Tübingen 1997.

barkeit der Konstrukte, die im Gewand unterschiedlicher Begrifflichkeit bei ähnlicher Semantik auftauchen. Als dezidiert neu sehen die Autoren gerade die Verwendung des gesundheitspsychologischen Ansatzes¹³ kombiniert mit „der Dimension der Spiritualität als wesentlicher Steuergröße“¹⁴. V.a. Letzteres dürfte – bezogen auf die Arbeitswelt – zutreffen.

2. Psychologische Modelle im theologischen Horizont: Kritisch-theologische Anfragen

Wenn nun die verwendeten Modelle in exemplarischer Weise in den theologischen, v. a. den ekklesiologischen Horizont gestellt werden, so darf dies nicht als Kritik an den psychologischen Modellen als solchen gesehen werden – der Theologe darf sich nicht als der bessere Psychologe aufspielen. Das wäre eine fachliche Grenzüberschreitung und unangebracht. Die Brauchbarkeit der Modelle ist vielfach erwiesen. Aufgabe der Theologie ist es aber, die Ansätze kritisch auf ihre Kompatibilität mit theologischen Prämissen hin zu untersuchen und auf die Grenzen der Modelle, die zu einer verkürzten Lesart der Ergebnisse führen könnten, hinzuweisen. Das soll nicht die Ergebnisse der Studie schmälern, sondern zielt auf eine weiterführende theologische Reflexion derselben ab.

2.1. Die Passung von Person und Umwelt/Organisation

Wie erwähnt, geht das Modell „Passung von Person und Umwelt“ davon aus, dass eine konstruktive Entwicklung entsteht, wenn die Passung optimal ist, und es als belastend erlebt wird, wenn die beiden Beziehungsgrößen Person (Fähigkeiten und Bedürfnisse) und Umwelt (Anforderungen und Ressourcen der Arbeitsgestaltung) schwer vereinbar sind. Zunächst: Obwohl das Modell den Begriff *Umwelt* verwendet, geht es in der Studie nur um einen Teil derselben, nämlich um die *Organisation* im Kontext Arbeit. Im Hintergrund haben wir es mit einem Modell der Organisationspsychologie zu tun.

Es ist in jeder Hinsicht wünschenswert, wenn sich ein Arbeitgeber um Zufriedenheit und Gesundheit seines Personals sorgt. Und es ist ebenso begrüßenswert, um Begabungen und Eignung der MitarbeiterInnen zu wissen, damit sie – zur Zufriedenheit ihrer selbst und der davon betroffenen Menschen (Kundinnen und Kunden) – ihren Talente und Interessen gemäß eingesetzt werden können. Viele (profane) Unternehmen haben die Wichtigkeit gesundheitsfördernder Angebote für ihre Angestellten

¹³ Christoph Jacobs – Klaus Baumann – Arndt Büssing – Wolfgang Weig – Eckhard Frick, Überraschend zufrieden bei knappen Ressourcen – und die Kraft der Spiritualität, in: Herder Korrespondenz 69 (2015) 6, 294–298, hier 294.

¹⁴ Jacobs, Persönlichkeit (s. Anm. 2) 510.

erkannt – von der ernährungsbewussten Mensa bis zum bewegungsfördernden Fitnessraum. Sie tun dies nicht zuletzt im eigenen Interesse, weil solche Angebote die Motivation für die Arbeit fördern. Unternehmen wollen letztlich MitarbeiterInnen, die sich ganz in ihren Dienst stellen und ohne große Komplikationen nach ihren Vorgaben arbeiten. Gilt das auch für die Kirche? In jedem Fall muss diese Passung genauer betrachtet werden.

Werfen wir einen Blick auf die reale Situation der Kirche. Die optimale Passung zwischen Begabung bzw. fachlicher Kompetenz und Organisation scheint in der Kirche nicht das erste und dringlichste Kriterium zu sein. Zwar sieht die Kirche in den geschenkten Charismen auch eine Gabe zur Auferbauung der Gemeinschaft, aber diese werden nicht zum ersten Gestaltungs- und Strukturprinzip der „kirchlichen Verfassung“. So qualifiziert zuerst die Priesterweihe für bestimmte kirchliche Schlüsselpositionen und Ämter und nicht fachliche oder soziale Kompetenz – wobei diese freilich erwünscht ist und gefördert wird. Für die Hälfte des Volkes Gottes aber, die Gruppe der Frauen, stellt sich aufgrund ihres Geschlechts die Frage nach einer sinnvollen Passung für entscheidende Kirchenämter gar nicht, weil sie davon ausgeschlossen sind. Es wird in der Studie nicht ersichtlich, wie diese Unstimmigkeiten in der Passung erhoben oder überhaupt thematisiert wurden. Darüber hinaus gibt es Situationen, in denen zwar eine personale, fachliche Passung vorliegen würde, aber die private Lebensform eine Anstellung verhindert. Passende Talente helfen auch dort nicht, wo verschiedene Loyalitätsvorstellung zwischen Person und kirchlicher Einrichtung vorliegen. Die funktionale Passung im Sinne des verwendeten psychologischen Modells ist in der Kirche also nur ein untergeordnetes, relatives Kriterium und nicht das erste.

Neben diesen für die Kirche speziellen Vorgaben gibt es noch andere Dynamiken, die zwar für alle Organisationen gelten, aber bei der selbstverständlichen Verwendung des organisationspsychologischen Modells in einer Studie über SeelsorgerInnen nicht unerwähnt bleiben sollen. Damit sind jene Dynamiken einer pragmatischen Passung gemeint, die nicht unbedingt wünschenswert sind. Denn das Kriterium der Passung enthält immer auch die Dimension der *Anpassung* an die vorherrschende Organisationskultur, was in der Folge zu einer Milieuverengung und einem Verlust an Diversität führt. Milieus verfestigen sich durch einseitige Auslese. Menschen anderer Milieus fühlen sich nicht angesprochen. Kreative Innovationskraft geht dadurch verloren, Erneuerungsimpulse werden erschwert. Der Organisationspsychologe und Theologe Karl Berkel hat darauf hingewiesen, dass auch in der Kirche verschiedene Persönlichkeitsprofile wünschenswert sind, wobei dies ein unterschiedliches Eingliederungsverhalten nach sich zieht. „Von Bewerber A ist zu erwarten, daß er konventionell denkt, pragmatisch handelt und loyal zur Kirche steht, Bewerber B dagegen wird dazu neigen, spontan zu handeln und sich auf seinen Einfallsreichtum zu verlassen, was ihn mit

der Institution Kirche in Konflikt bringen kann.“¹⁵ Sperrige Passungen haben aber immer wieder – sei es in Gesellschaft, Politik, Wirtschaft oder Kunst – Menschen dazu inspiriert, in kreativer Weise wichtige Veränderungen für die Organisation und deren Umwelt voranzutreiben. Dazu gehören auch kraftvolle Reformer und unbequeme Heilige, die eine Not sehend und einem Ruf folgend – oft auch gegen Vorbehalte der Amtskirche – Neues hervorgebracht haben.

Kirchenrechtliche Vorgaben und Fragen der privaten Lebensführung werden somit zu übergeordneten Kriterien der Passung. Ohne an dieser Stelle inhaltlich im Einzelnen darauf einzugehen, zeigt sich darin das theologische Selbstverständnis von Kirche. Sie versteht sich zuerst als Sakrament (vgl. LG 1). Die Passungs- und Effektivitätslogik (profaner) Unternehmen unterscheidet sich davon fundamental. Die Kirche setzt letztlich nicht auf ein Optimum funktionaler Passung zwischen Person und Organisation, ihre Aufgabe endet nicht an der Grenze der Organisation, in gewissem Sinne beginnt sie erst dort. Für die Kirche ist wesentlich, dass sie über sich hinausweist: einmal auf Gott, von dem das Heil kommt (vertikal), und einmal auf das Reich Gottes (horizontal), in dem Gott jenseits der Grenzen der Kirche wirkt. In der Studie liegen somit zwei verschiedene Logiken unreflektiert nebeneinander. Die Logik der Ekklesiologie erklärt auch, weshalb Priester sich in den Rollen der Verkündigung und in der Leitung der Eucharistiefeier am stärksten erleben.¹⁶

Das Modell der Passung mit der Organisation entspricht einem binnenkirchlichen, aber nicht theologischen Horizont. Die Gefahr des Institutionalismus liegt damit nahe. Es besteht in der Versuchung, das Wohl der Mitglieder und den Zweck des Bestehens der Institution mit dem eigenen Bestehen zu verwechseln. Das „ist sozialpsychologisch zwar einigermaßen verständlich, spirituell für die Kirche aber ein Verhängnis. Der Institutionalismus [...] nimmt die Institution für ihren Zweck und das Funktionieren der Kirche schon für die Präsenz des Evangeliums.“¹⁷ Wird der Zustand der Kirche zur Hauptsorge, besteht die Gefahr, dass sie sich an die Stelle des Evangeliums setzt.

Man würde der Intention der Autoren nicht gerecht, würde man diese Sichtweise unterstellen. Dennoch muss auf diese Gefahr hingewiesen werden. Papst Franziskus hat in vielen Bildern davor gewarnt, sich selbstverliebt um die eigene Kirche zu kümmern und jene Ausrichtung zu verlassen, „wo der hauptsächliche Nutznießer nicht das Volk Gottes ist, sondern eher die Kirche als Organisation“ (EG 95). Dagegen hilft, die Kirche auf die Armen und auf Christus hin auszurichten (vgl. EG 97).

¹⁵ Karl Berkel, Eignungsdiagnostik, in: Hermann Stenger (Hg.), Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung – Beratung – Begleitung, Freiburg 1988, 177f.

¹⁶ Vgl. die Beiträge der Priester in: Johannes Panhofer – Matthias Scharer – Roman Siebenrock (Hg.), Erlöstes Leiten. Eine kommunikativ-theologische Intervention, Ostfildern ²2008.

¹⁷ Rainer Bucher, Die pastorale Konstitution der Kirche. Was soll Kirche eigentlich?, in: Rainer Bucher (Hg.), Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche, Würzburg 2004, 30–44, hier 31.

Eine Kirche im Horizont des Reiches Gottes relativiert die Frage nach der richtigen Passung zwischen Individuum und Organisation und setzt das prophetische Potenzial frei. Eine größtmögliche Passung mit der Kirche kann aus theologischen Gründen nicht das letzte Ziel sein. Die Kirche hat zwar einen zentralen Stellenwert im Heilsplan Gottes, trägt aber „in ihren Sakramenten und Einrichtungen, die noch zu dieser Weltzeit gehören, die Gestalt dieser Welt, die vergeht“ (LG 48). Daher kann es – so Ratzinger – „theologisch legitim eine Totalidentifikation mit dem jeweiligen empirischen Zustand der Kirche nicht geben“¹⁸. Mit anderen Worten: Um ihres Auftrags willen muss die Kirche die Differenz zum verheißenen Reich Gottes offen halten. Nur dadurch kann sie ihrer prophetischen Sendung treu bleiben. Das kann für den Einzelnen freilich spannungsreiche Kämpfe mit sich bringen, ein „Sich-zerreißen-Lassen zwischen dem Auftrag und dem Ort seiner Erfüllung um des Auftrags willen. Wer dazu nicht bereit ist, wer die Unversehrtheit des Ich der Ausrichtung des Auftrags am Ort, dem er zugehört, vorzieht, beweist, dass er zu guter Letzt doch sein Ich wichtiger nimmt als den Auftrag [...]“¹⁹.

Papst Franziskus gibt selbst ein wunderbares Beispiel dafür ab, dass diese Spannung aber auch mit Freude gelebt werden kann. Obwohl an seiner Loyalität der Kirche gegenüber nicht zu zweifeln ist, scheint seine Passung mit der real existierenden Kirche in manchen Bereichen schwach und daher kreativ produktiv. Passung und Loyalität beziehen sich theologisch gesprochen also letztlich auf den Sendungsauftrag der Kirche und nicht auf die Organisation als empirische Einrichtung.

2.2. Gratifikation

Das Modell der Gratifikation besagt, dass eine Person eine gesunde Lebensentwicklung nimmt, wenn das Verhältnis von Anstrengung und Einsatz zum einen und Anerkennung zum anderen auf Dauer positiv ist. Aus der veröffentlichten Studie geht nicht deutlich hervor, auf welches Umfeld sich die Gratifikation bezieht, von wem SeelsorgerInnen ihre Anerkennung beziehen (sollen). Zumeist ist von der Kirche als Arbeitgeberin und deren bedeutsamen, symbolischen Repräsentanten die Rede.²⁰

Auch bei diesem Modell stellen sich für die Kirche entscheidende Fragen: Was bedeutet es, wenn Anerkennung nur von der kirchlichen Obrigkeit erwartet wird? Wie bedeutsam ist die (auch außerkirchliche) Anerkennung durch Resonanz auf das eigene seelsorgliche, vielleicht prophetische Wirken? Was bewirken mangelnde Anerkennungserfahrungen außerhalb der Kirchenmauern? Wie wirkt der gesellschaftliche Gegenwind, die Erfahrung von Gleichgültigkeit und Misstrauen?

¹⁸ Joseph Ratzinger, Identifikation mit Kirche, in: Joseph Ratzinger – Karl Lehmann, *Mit der Kirche leben*. Freiburg 1977, 11–40, hier 26.

¹⁹ Joseph Ratzinger, Bemerkungen zur Frage der Charismen in der Kirche, in: Günther Bornkamm – Karl Rahner (Hg.), *Die Zeit Jesu*. Festschrift für Heinrich Schlier, Freiburg 1970, 257–272, hier 270f.

²⁰ Jacobs – Büssing, *Seelsorgerinnen* (s. Anm. 1) 242f.

Wenn die Studie den Anspruch erhebt, die heutige Umwelt der SeelsorgerInnen einzubeziehen und in ihrer Wechselwirkung zu berücksichtigen, dann darf auch die Frage der Gratifikation nicht nur binnenkirchlich gestellt werden. „Vor allem die Disziplinen der Gesundheitspsychologie und der Arbeits- und Organisationspsychologie postulieren, dass soziale, kulturelle und ökonomische Determinanten maßgeblichen Einfluss auf die Persönlichkeit, ihr Alltagshandeln und vor allem auf das Befinden von Personen ausüben.“²¹ Ich sehe nicht, wo die Studie diese säkularisierte Umwelt einbezieht und ihre Wirkung auf die SeelsorgerInnen thematisiert. Es ist aber davon auszugehen, dass SeelsorgerInnen heute in zunehmendem Maße schmerzlich erfahren, dass Menschen der kirchlichen Botschaft mit Unverständnis und Desinteresse gegenüberstehen. Der gesellschaftliche Bedeutungsverlust färbt auch auf kirchliche Kernschichten ab: „Viele Priester erleben und artikulieren ein massives ‚Unterstützungsdefizit‘ als Priester in ihrer zölibatären Lebensform. Selbst von engagierten Katholiken wird ihre Lebensform nicht mehr verstanden oder gar in Frage gestellt.“²² Monopolverlust in religiös spirituellen Angelegenheiten, Freiheit in Glaubensdingen und Lebensführung sowie Pluralität der Alltagswelten „sind die irritierend neue Geschäftsgrundlage aller Pastoral“²³. Solche Fragen bedrängen die SeelsorgerInnen heute und bestimmen die Gratifikationsbalance. Papst Paul VI. hat die Fragen zur Ent- und Inkulturation des Evangeliums als die bedrängendste Herausforderung für die Kirche heute benannt: „Der Bruch zwischen Evangelium und Kultur ist ohne Zweifel das Drama unserer Zeitepoche“ (Evangelii Nuntiandi, 20). Diese epochale Veränderung der Verkündigungssituation, in der Pastoral ganz anders funktioniert, wird in der Studie wenig reflektiert.

2.3 Identität

An dieser Stelle sei ein kurzer Ausflug zum Thema Identität erlaubt, da sich darin aus meiner Sicht verschiedenste Themen der Studie verdichten. Der Sozialpsychologe Heiner Keupp definiert Identität als einen subjektiven „Konstruktionsprozess, in dem eine Passung von innerer und äußerer Welt gesucht wird“²⁴. Diese Passungsarbeit fällt „in ‚heißen Perioden‘ der Geschichte für die Subjekte dramatischer [aus] als in ‚kühlen Perioden‘“²⁵. Während die Moderne noch eine relative gesellschaftliche Kontinuität als Umfeld für die subjektive Identitätsarbeit angenommen hat, ist diese in der Post-

²¹ Jacobs – Büssing, Seelsorgerinnen (s. Anm. 1) 233.

²² Jacobs, Persönlichkeit (s. Anm. 2) 507. Es geht hier nicht um die Gruppe der SeelsorgerInnen insgesamt, sondern v.a. um die Priester.

²³ Michael Schüssler, Stellschraube Personal? Beobachtungen zur Seelsorgestudie, in: Herder Korrespondenz 70 (2016) 5, 34–38, hier 34

²⁴ Heiner Keupp, Identitätskonstruktionen in der spätmodernen Gesellschaft. Riskante Chancen bei prekären Ressourcen, in: ZPS 7 (2008) 291–308, hier 291.

²⁵ Keupp, Identitätskonstruktionen (s. Anm. 24) 293.

moderne infrage gestellt. Heute neigen ForscherInnen zur Auffassung, „dass jede gesicherte oder essentialistische Konzeption der Identität [...] der Vergangenheit angehört“²⁶. Bilder von Einheit, Kontinuität, Kohärenz werden durch Begriffe wie Kontingenz, Diskontinuität, Fragmentierung, Bruch abgelöst.²⁷ Für heranwachsende Menschen sind deshalb Bastelexistenzen oder Patchworkidentitäten keine Schreckgespenster, sondern Normalität.

Wie Jacobs/Büssing richtig einfordern, soll eine pastoralpsychologische Auseinandersetzung „mit den Auswirkungen des gesellschaftlichen Wandlungsprozesses auf die Pastoral und ihre Organisation“²⁸ stattfinden. An welcher Stelle die Studienanordnung in ihrem Horizont über die Organisation Kirche hinausgeht und die veränderten gesellschaftlichen Verhältnisse der Postmoderne erreicht, bleibt unklar. Mit (Rollen-) Bildern aus einer Gesellschaft von gestern wird man aber für das Morgen nicht gerüstet sein.

Was tun Theologie und Kirche um die Seelsorgenden angesichts der vielfältigen Infragestellungen der Postmoderne aktiv zu unterstützen? Mit Blick auf die Zunft der PastoralpsychologInnen muss selbstkritisch festgestellt werden, dass in den letzten zwei Jahrzehnten wenig Theoriebildung auf diesem Gebiet stattgefunden hat. Zwar wurden empirisch-psychologische Studien für Kirche und Religion rezipiert, es wurden aber, von wenigen Ausnahmen abgesehen,²⁹ kaum neue pastoralpsychologische Identitätskonzepte entwickelt, die den postmodernen Kontext mitreflektieren. Stattdessen dominieren weiterhin Ansätze mit dem Paradigma der Selbstverwirklichung der 1970er-Jahre. Das neue Paradigma der Selbstinszenierung der Postmoderne – mit all ihren medialen Kommunikationsformen – ist noch kaum in die theoretische Bearbeitung vorgedrungen. Identität muss heute stärker in ihrem patchworkartigen und situationsbedingten Kontext und der ästhetischen Anforderung gedacht werden. Andreas Wittrahm beklagt daher zu Recht „die Vernachlässigung des (postmodernen) Zeitkontextes“ bei der aktuellen, pastoralpsychologischen Theoriebildung. Denn die je neu zu vollziehende Identitätsarbeit findet freilich nicht mehr binnenkirchlich geschützt, sondern in ihrer lebensweltlichen Verknüpfung statt und führt zu einer „multikulturellen Identität“ im weiten Sinn des Wortes. Ein traditioneller Identitätsbegriff führt dagegen zu unzulässigen Verkürzungen sowohl im Blick auf Seelsorgende als auch im Blick auf die Seelsorge insgesamt.

Wer Kirche heute als eine konstante und homogene Größe darstellt, verfällt einer Illusion. Es gibt nicht nur eine Vielfalt kirchlicher Einrichtungen und pastoralen Felder, die wenig Verbindung miteinander haben und nach verschiedenen Logiken funktionieren: Fronleichnamsprozession und Drogenberatung, Bibelrunde und Kirchensteueramt,

²⁶ Hall Stuart, *Rassismus und kulturelle Identität*, Hamburg 1994, 181.

²⁷ Vgl. Keupp, *Identitätskonstruktionen* (s. Anm. 24) 294f.

²⁸ Jacobs – Büssing, *Seelsorgerinnen* (s. Anm. 1) 229.

²⁹ Z. B. Wittrahm, *Pastoralpsychologie* (s. Anm. 6).

Telefonseelsorge und Straßenexerzitien. Spannungsreiche Ungleichzeitigkeit prägt die Kirchenentwicklung, eine legitime Pluralität an Kirchenbildern gehört zum katholischen Selbstverständnis, Pluralitätstoleranz und Ambivalenzkompetenz sind unverzichtbar.³⁰

Kirche kann sich nicht als sicherer Hafen inmitten gesellschaftlicher Umbrüche anbieten. Das würde auf Kosten einer brüchigen und verstümmelten Identität ihrer Mitglieder gehen. Damit würde Kirche zum einen als idealisierte und zugleich illusionäre Geborgenheits- oder Versicherungsanstalt auftreten – was theologisch abzulehnen ist –, zum anderen würde sie die Identitätsarbeit in verhängnisvoller Weise auf eine institutionelle Anpassungsleistung verkürzen. Sie würde sich als eine schützende Anstalt anbieten, die den erforderlichen Reifungsprozessen in einer pluriformen Gesellschaft entfliehen möchte. Auch wenn Regressionsbedürfnisse verständlich sind – gerade in Zeiten der Überforderung –, muss die Kirche in selbstreflektierender Weise darauf achten, dass sie durch Heimats- oder Geborgenheitsversprechen nicht unreife Personen anzieht. Hier lässt sich unschwer eine Verbindung zu den Ergebnissen des Bindungsverhaltens erkennen (s.u.). Es ist damit zu rechnen, dass bei manchen Mitgliedern eine (latente) Versorgungserwartung an die Kirche vorliegt: Die „Mutter Kirche“ solle ihre „Kinder“ materiell und emotional versorgen. Pastoralpsychologie kann sich für SeelsorgerInnen klärend, stärkend, aber auch herausfordernd einbringen.

Jeder Seelsorger und jede Seelsorgerin ist heute zu einer ungeheuren Rollen- und Identitätsleistung herausgefordert – inmitten einer pluralen Kirche und als Teil einer widersprüchlichen Gesellschaft. Das Ziel dieser Identitätsleistung besteht nicht – wie früher – in einer überfordernden Synchronisierungsleistung.³¹ Anpassung ist aus diesen Gründen weder wünschenswert noch ist sie subjektiv psychologisch zu leisten. Nicht Anpassung ist das Ziel, sondern die Fähigkeit, unlösbare Widersprüche aushalten zu können, und „die Kapazität, verschiedene Denkstile, Überzeugungen, Lebensformen nebeneinander gelten lassen zu können“³². Diese Fähigkeit „bildet die Grundlage für *Pluralitätstoleranz* im interpersonellen Bereich sowie für den Umgang mit widersprüchlichen Ansprüchen an die eigene Person. Sie reduziert das individuelle Bedrohungspotenzial des raschen und divergierenden Wandels. Die Förderung dieser Kompetenz wird zur zentralen *individuell-psychologischen* Antwort angesichts der Herausforderungen durch die Postmoderne.“³³

³⁰ Vgl. Johannes Panhofer, Kreativer Umgang mit Ambivalenzen. Sich Ambivalenzen aussetzen – Stimmiges Leben finden – Befreiende Vergebung erlangen, in: Maria Juen – Gunter Prüller-Jagenteufel – Johanna Rahner – Zekirija Sejdini (Hg.), *Anders gemeinsam – gemeinsam anders?* In *Ambivalenzen lebendig kommunizieren*, Ostfildern 2015, 133–150.

³¹ Vgl. Wittrahm, *Pastoralpsychologie* (s. Anm. 6) 281.

³² Wittrahm, *Pastoralpsychologie* (s. Anm. 6) 281.

³³ Wittrahm, *Pastoralpsychologie* (s. Anm. 6) 281. (Hervorhebung: im Original)

3. Einzelergebnisse

Für Menschen, die in regem Kontakt mit dem kirchlichen Personal stehen, sind die meisten Ergebnisse nicht wirklich überraschend. Vielleicht liegt der Wert der Studie aber darin, dass oft Gehörtes durch den empirischen Befund an Aufmerksamkeit gewinnt, ernsthafter diskutiert wird und tatsächlich Konsequenzen gezogen werden.

In jedem Fall sprechen aber die erhaltenen Einzeldaten nicht aus sich selbst, sondern bedürfen einer praktisch-theologischen Deutung. Ein schönes Beispiel dafür, wie entscheidend die Interpretation der Daten ist (der Begriff Ergebnisse ist deshalb schon irreführend, da er die Deutung schon inkludiert), bietet der Leiter der Studie, Eckhard Frick, selbst. Auf die Frage, was es bedeutet, dass 54% der Priester nur einmal oder noch seltener im Jahr zur Beichte gehen, PastoralassistentInnen zu 91%, antwortet Frick, dass man dies auch als Neuorientierung sehen könne. „Der persönliche Weg wird stärker gewichtet als die Verpflichtung zu einer regelmäßigen Beichte. Man könnte dann von einer Vertiefung des Bußsakramentes sprechen.“³⁴ Das ist eine unerwartete, aber interessante Deutung, die vermutlich nicht alle LeserInnen teilen werden. Aus den vielen Einzelergebnissen der Studie greife ich die Folgenden beispielhaft heraus.

3.1. Belastungskompetenz oder „mehr Pfarren – kein Problem“?

Aus den Daten lesen die Autoren der Studie heraus, dass nicht die Anzahl der zu leitenden Pfarrgemeinden ausschlaggebend für das psychische Wohlbefinden des leitenden Priesters ist, sondern sein Umgang mit der Belastung. Darf man daraus den Schluss ziehen, die Anzahl der Pfarreien sei nicht relevant? Praktisch-theologisch muss dies sowohl aus der Sicht des Priesters als auch aus der Sicht der betroffenen Gemeinden reflektiert werden.

Es scheint undenkbar, dass ein für mehrere Pfarreien zuständiger Pfarrer jene Aufgaben erfüllen kann, die der „Pfarrer-Kanon“ im c. 529 CIC/1983 für ihn vorsieht. Das erfüllen zu wollen, würde für ihn – zeitlich und menschlich – eine totale Überforderung bedeuten. Wie sind die Daten zu deuten? Offensichtlich besitzen Priester in leitenden Rollen tatsächlich ein besseres Zeitmanagement, bessere Selbstorganisation und Regenerationsfähigkeit und nehmen in ihrer Funktion stärker eine Managerrolle ein. Diese Interpretation kann durch einen zweiten Wert gestützt werden: Anders als leitende Priester erleben Vikare/Kooperatoren die Seelsorge in mehreren Gemeinden als belastend. Das ist eigentlich nur so zu erklären, dass leitende Priester mehr verwaltende und leitend-repräsentative Aufgaben übernehmen, dafür aber weniger Belastung durch direkte Begegnungen mit den Menschen erleben bzw. sich stärker abgren-

³⁴ Eckhard Frick im Interview „Spiritualität als Motivator“, in: <http://bit.ly/2ufidjX> (Letzter Zugriff: 25.2.2017)

zen können. Der leitend-repräsentierende Priester bekommt gleichzeitig mehr Aufmerksamkeit als seine Vikare.

Aber auch Priester mit vielen sozialen Kontakten können sich emotional einsam fühlen, wenn aus Kontakten nicht immer wieder tiefere persönliche Begegnungen werden. Weitere Pfarreien bringen vermutlich numerisch mehr Kontakte, aber wohl nicht mehr emotionales Eingebundensein. Es liegt in der Logik einer größeren Anzahl an Pfarrgemeinden, dass dies die Frage des Priesters verstärkt: Wo ist meine Heimat?³⁵

Eine Studie, die Seelsorge ins Zentrum stellt, darf nicht nur das leitende Personal, sondern muss auch die betroffenen Gläubigen in den Blick nehmen. Was geht verloren, wenn Priester immer mehr als Blaulichtpfarrer und Sakramentenmanager erlebt werden? Man muss nicht an überkommenen Kirchenbildern festhalten, aber in Veränderungsprozessen sollte der größere Teil der Betroffenen mitgedacht werden.

3.2. Bindungstyp und Glaube bzw. Kirchlichkeit

Die innere und äußere Situation der Priester sind schon oft diskutiert worden (mehr Gemeinschafts- und Teamfähigkeit, Freiwilligkeit für das Zölibat, persönliche Psychohygiene etc.). Interessant ist „die weltweit umfangreichste Studie“³⁶ speziell in Bezug auf den Zusammenhang von Bindungserleben und der psychosomatischen Belastung von katholischen Priestern und anderen Seelsorgenden. Dabei wird zwischen sicherer, unsicher-distanzierter, unsicher-verstrickter und desorganisierter Bindungsrepräsentanz unterschieden. Metaanalysen einschlägiger psychologischer Studien zeigen, dass Störungsbilder wie Angststörungen, Depressionen, Persönlichkeitsstörungen oder Suchterkrankungen eindeutig mit unsicherer Bindungsrepräsentanz einhergehen. Unsichere oder pathologische Eltern-Kind-Bindungen erhöhen das Krankheitsrisiko, während umgekehrt eine sichere Eltern-Kind-Bindung protektiv gegen körperliche und psychische Erkrankungen für das weitere Leben wirkt.

Die Ergebnisse geben zu denken: SeelsorgerInnen, und unter ihnen besonders die Priester, weisen wenig sicheres Bindungsverhalten auf. Neben den eigenen Resilienz-faktoren ist die Frage bedenkenswert, welche Funktion religiöse Lebensbezüge für Menschen mit unsicheren Beziehungsverhalten haben. Betrachtet man die Gottesbeziehung – wie es die Attachment-to-go-Theorie tut – mit bindungspsychologischen Augen, so erhält die persönliche Gottesbeziehung den Status einer Bindungsrepräsentanz zugesprochen. Diese kann nun grundsätzlich unter zwei Perspektiven gesehen werden: zum einen in ihrer *kompensatorischen* Funktion, in dem dysfunktionale Bindungserfahrungen ausgeglichen werden, zum anderen in ihrer *korrespondierenden*

³⁵ Vgl. Herbert Traxl, Dem Evangelium (Dein) Gesicht geben, in: Panhofer u.a. (Hg.), Leiten (s. Anm. 16) 55–60.

³⁶ Jakob Johann Müller u.a., Bindung und psychosomatische Gesundheit bei katholischen Seelsorgenden, in: Z Psychosom Med Psychother 61 (2015) 370–383, hier 370.

Funktion, indem eigene funktionale und dysfunktionale Bindungserfahrungen dem eigenen religiösen Erleben und spirituellen Bildern entsprechen.

Die Autoren heben hervor, dass das Studienergebnis mit dem erhöhten Anteil an unsicheren Beziehungsmustern in beide Richtungen plausibel interpretiert werden kann: „Einerseits ist denkbar, dass die religiöse Berufs- und Lebensweise vor dem Hintergrund spezifischer Bindungserfahrungen besonders attraktiv ist. Ähnlich wie die Single-Lebensweise im Allgemeinen kann die zölibatäre Lebensweise Menschen mit unsicher-distanzierten Bindungen die Möglichkeit zu einer vergleichsweise autonomen Gestaltung des Berufsumfeldes, Vermeidung erotischer Intimität oder ähnlichem bieten. Dies würde bedeuten, dass sich die jeweilige Bindungsrepräsentanz bereits in der Berufswahl widerspiegelt. Andererseits weisen die biographischen Interviews in dieser Studie darauf hin, dass die katholische Kirche, vor allem im ländlichen Raum und in Gestalt des *Heimatpfarrers*, ein gewisses Maß an Stabilität und Kontinuität ermöglichte, wenn die familiären Beziehungen von einer besonderen Instabilität gekennzeichnet waren, also kompensatorisch wirken und damit nicht nur Bindungsunsicherheit widerspiegeln, sondern Bindungssicherheit stiften.“³⁷

Dieses Ergebnis scheint mir insofern interessant, als dass die Konsequenzen für die Verkündigung noch zu wenig bedacht sind – und zwar sowohl im Hinblick auf Chancen aber auch bezüglich der damit verbundenen Gefährdungen in der Seelsorge. Wertvoll ist dieses gedankliche Ausleuchten deshalb, weil es nicht nur zu einem besseren Verständnis verschiedener kirchenpolitischer Einstellungen beiträgt, sondern weil die Legitimität und heilende Kraft – aber eben auch deren verhärtende, pathologische Funktion – von Religiosität und Spiritualität besser erkannt werden kann. Die oft beschworene Ambivalenz von Religiosität könnte durch ein genaueres Erforschen der Wechselwirkung und der Reflexion über die Folgen für die Verkündigung um einen wertvollen Impuls bereichert werden.

Priester zeigen offenbar ein überdurchschnittlich unsicheres Bindungsverhalten und haben ein erhöhtes Sicherheitsbedürfnis. Dies ist allerdings auch schon für die Gläubigen insgesamt diagnostiziert worden.³⁸ Damit schließt dieses Thema an die Ausführungen zur Identität und zum Passungsverhalten an. Eine kompensatorische Funktion wird *dann* nicht zum schädlichen Bumerang, wenn Priester ihren Wunsch nach Zugehörigkeit und Sicherheit bewusst reflektieren und nicht unbewusst über die „Pfarrfamilie“ stillen. Dies würde emotionale Abhängigkeitsverhältnisse reproduzieren, in der

³⁷ Müller u. a., Bindung (s. Anm. 36) 381. (Hervorhebung: im Original)

³⁸ Paul M. Zulehner – Hermann Denz, Vom Untertan zum Freiheitskünstler. Eine Kulturdiagnose anhand der Untersuchungen „Religion im Leben der Österreicher 1970 bis 1990“ – „Europäische Wertestudie – Österreichteil 1990“, Wien 1991, 193. Kirchlich-religiöse Menschen weisen eine signifikant positive Korrelation zum Wunsch nach Beheimatung und gleichzeitig eine negative Korrelation zwischen Religion und Individualismus auf. Christlich-kirchliche Menschen sind also eher Sicherheits- als Freiheitstypen. Die Menschen erwarten von der Kirche Lebenshalt und nicht Herausforderung.

das freie Geben und Nehmen der Beziehungen leidet. Problematisch wird es, wenn dieses psychisch motivierte Pastoralmodell Pfarrfamilie dazu führt, dass andere Sozialformen der Verkündigung (in Form von Projekten, Events und Netzwerkbildung) verloren gehen, weil subjektiv damit kein Beheimatungswunsch gestillt wird. Die Gefahr ist deswegen gegeben, weil Wunibald Müller in der Gruppe der Seelsorgenden „eine höhere Zahl psychisch besonders vulnerabler Menschen“³⁹ wahrnimmt. Wenn daraus ein erhöhtes Sicherheitsbedürfnis erwächst, ist zu fragen, was das für eine Kirche bedeutet, die genötigt ist, sich zu wandeln.

3.3. Spirituelle Krisen

Bei 46% der Priester trat geistliche Trockenheit gelegentlich auf, bei 12% oft oder regelmäßig, bei 5% eine explizite Gottferne.

Dieses bedeutsame Thema ist aus zwei Gründen schwer zu deuten. Zum einen wird man schwerlich in Erfahrung bringen können, was jemand unter den in den Frageclustern verwendeten Begriffen versteht. Es wäre nötig, zu wissen, was genau unter Trockenheit zu verstehen ist: eine Sinn- und Glaubenskrise, depressive Gedanken angesichts der Erfolglosigkeit seelsorglicher Bemühungen? Dazu wären qualitative Interviews nötig. Zum anderen muss auch die spirituell-theologische Deutung mit Vorsicht vorgenommen werden.

Beispielsweise: Ist Trockenheit in jedem Fall negativ zu werten und daher zu bedauern oder kann man es als Chance sehen? Zunächst wird man feststellen müssen, dass Priester auch das erleben, wovon viele Menschen – latent oder bewusst – betroffen sind: mangelnde Transzendenzerfahrung und Infragestellung von Sinn. Das darf eingestanden werden mit aller Sprachlosigkeit und Verunsicherung. Das könnte für Priester eine Solidaritätserfahrung anderer Art sein. Sie könnten jenseits ihrer Rolle, die professionelles Glauben-Können nahelegt, Menschen besser verstehen und dadurch ihre seelsorgliche Aufgabe in sehr menschlicher Weise erfüllen.

Aus der Sicht der spirituellen Tradition der Kirche können geistliche Trockenheit oder Zeiten der Krise auch als notwendige Phasen auf dem Weg des Glaubens gesehen werden. Keine/r wünscht sich Krisen, sondern weicht ihnen aus, wenn es irgendwie geht. Dennoch kann gerade eine Krise eine Zeit der Gnade sein, in der Gott am Werk ist. Max Frisch drückt es etwas profaner aus: „Krise ist ein produktiver Zustand. Man muss ihm nur den Beigeschmack der Katastrophe nehmen.“⁴⁰ Können wir also auch in der Trockenheit Sinn finden?

Anselm Grün nimmt eine solche Umdeutung vor: Eine Krise „schüttelt die Elemente des menschlichen Lebens durcheinander, um sie zu scheiden und neu zu ordnen. Vom

³⁹ Zit. bei Klaus Baumann, Erste Reaktionen auf die deutsche Seelsorgestudie 2012–2014, in: Stimmen der Zeit (2016) 12, 836–839, hier 838.

⁴⁰ <http://www.worte-projekt.de/frisch.html> (Letzter Zugriff 1.7. 2017)

Glauben her gesehen ist in dieser Krise Gott am Werk. Er bringt Bewegung in das menschliche Herz, um es für sich aufzubrechen und es von allen Selbsttäuschungen zu befreien.“⁴¹

Paulus weist uns darauf hin, dass Gottes Kraft in der Schwachheit wirksam wird. Eine Verheißung, der wir nicht immer trauen. Wie sich das redliche Bemühen um Professionalität in der Seelsorge und die Verheißung des gnädigen Wirkens Gottes zusammen denken lassen, gehört zu den bleiben Herausforderungen von uns als SeelsorgerInnen. Die Heilige Schrift berichtet immer wieder von der Erwählung der Kleinen und scheint ein Korrektiv für eine überbordende Aktivitäts- und Professionalisierungshaltung zu sein. Hier sei das Beispiel eines Pastors angeführt: „Als ich in der Ausbildung zum Pfarrer war, glaubte man in kirchlichen Führungsgremien an die Kraft unternehmerischer Tugenden: Robustheit, Belastbarkeit und Durchsetzungsvermögen waren entscheidende Auswahlkriterien.“ In der Bibel bezeugen die Schwachen Gottes Kraft „und trottelige Jünger, chronisch kranke Apostel oder stotternde Nomaden“⁴² müssen sich ihrer Mängel nicht schämen.

Geistliche Trockenheit und menschliche Unvollkommenheit sind keine zu vermeidenden Schwächen im Glauben. Bei Martin Luther – hier stellvertretend für viele andere genannt – mündet der Kampf in eine tiefe Ruhe: „Und Gott [...] sprach: Du bist doch nicht krank, denn der Ringkampf mit der Finsternis ist menschlich. Das hatte ihm kein spiritueller Meister sagen können – und vielleicht auch nicht wollen.“⁴³

Daraus darf man erneut die ewig brisante Frage aufwerfen, was eine gesunde bzw. reife Spiritualität ausmacht und worin sich christliche Religiosität nochmals von anderen Formen unterscheidet. Es ist bekannt, dass Spiritualität sowie Religiosität hochambivalente Phänomene sind. Die Qualifizierung von SeelsorgerInnen als hochreligiöse Menschen mag stimmen, aber ein Niveauunterschied (niedrig – mittel – hoch) ist noch keine Qualitätsbeschreibung. Um es an einem extremen Beispiel zu veranschaulichen – die LeserInnen mögen verzeihen: Auch Fundamentalisten, ideologisch oder sektiererisch Glaubende gehören zu hochreligiösen Menschen. Die inhaltliche Bestimmung – und nicht nur die Funktionen⁴⁴ – einer gesunden Spiritualität wäre also eine lohnende Reflexion im Anschluss an die Studie: Worin besteht eine heilsame, kritisch-liebende Spiritualität, die auch eine unbeschwert-kreative Eigenständigkeit – ebenso gegenüber der „Mutter Kirche“ – nährt?

Der Blick auf das hauptamtliche Personal in der Seelsorge ist nicht nur legitim, sondern auch für die Gestaltung der Rollen, Arbeitsstrukturen und die Seelsorge selbst aufschlussreich. Ich habe versucht deutlich zu machen, dass die Daten aber einer vertieften spirituell-theologischen und mehrperspektivischen Interpretation bedürfen,

⁴¹ Anselm Grün, *Lebensmitte als geistliche Aufgabe*, Münsterschwarzach ¹⁸2011, 9–10.

⁴² Georg Magirus, *Luthers Liebe*, in: *Publik Forum* (2011) 20, 60–63, hier 62.

⁴³ Magirus, *Liebe* (s. Anm. 41) 61.

⁴⁴ Zusammengefasst in: Jacobs – Büssing, *Seelsorgerinnen* (s. Anm. 1) 246.

damit nicht kurzschlussartige Fehldeutungen für Seelsorgende selbst und die Gestaltung der Seelsorge vorgenommen werden. Mit anderen Worten: Es sollen nicht nur die Einzelergebnisse beachtet, sondern v.a. die psychologischen und theologischen Prämissen auf einer Metaebene diskutiert werden. Inhaltlich scheint mir die auch von den Autoren geforderte Stärkung der (Rollen-)Identität des Personals wichtig. Der Sinn von Kirche weist über sie selbst hinaus. Dem folgend, kann die Identität nicht durch eine bessere Passung mit der Organisation Kirche hergestellt werden, sondern wird sich in der Begegnung mit der Welt verwirklichen, bewähren und finden.

MMag. Dr. Johannes Panhofer
Institut für Praktische Theologie
Karl-Rahner-Platz 1
A-6020 Innsbruck
+43 (0)512/507 86 54
johannes.panhofer(at)uibk.ac(dot)at
<https://www.uibk.ac.at/praktheol/mitarbeiter/panhofer/>