

# ZPTh

Zeitschrift  
für Pastoraltheologie

---

Suche nach Seelsorge

ISSN: 0555-9308

41. Jahrgang, 2021-2

## Inhalt

Editorial .....	3–6
<i>Reinhard Feiter</i>	
Seelsorge – eine überdeterminierte Praxis. Fünf Thesen .....	7–11
<i>August Laumer</i>	
Seelsorge als Beziehungstiftung Pastoralgeschichtliche Impulse für die Gegenwart.....	13–24
<i>Doris Nauer</i>	
Glaubwürdig seelsorglich handeln! Wie geht das? .....	25–39
<i>Traugott Roser</i>	
Präsenz als Währung der Seelsorge .....	41–54
<i>Katharina Karl</i>	
Der wunde Punkt Seelsorge angesichts von Vulnerabilität und Kontingenz .....	55–65
<i>Erhard Weiher</i>	
Auf der Spur der Spiritualität. Zur Frage nach dem „Wie“ der Seelsorge.....	67–80
<i>Maria Elisabeth Aigner</i>	
Seelsorge im Kaleidoskop der Pastoralpsychologie .....	81–92
<i>Stefan Gärtner</i>	
Rituale in der Seelsorge nach einem Trauma Eine Untersuchung von Fallgeschichten aus der Psychiatrie .....	93–105
<i>Ulrich Feeser-Lichterfeld/Katharina Brüseke/Matthias Hartl/Marion Riese</i>	
Mehr Seelsorge als gedacht Wahrnehmungen und Perspektiven seelsorglichen Engagements in Caring Communities .....	107–119
<i>Thomas Wild</i>	
Wie Multiperspektivität in der Seelsorge Vertrauen bilden kann Ein Gedankenspiel zu Ferdinand von Schirachs Theaterstück „GOTT“ .....	121–133

## Fremder Blick

*Lukas Radbruch*

Seelsorge – Der fremde Blick ..... 135–141

## Zur Debatte

*Antonia Lelle/Gunther Schendel*

Multiprofessionelle Teams in Territorialeseelsorge und Kirchengemeinde

Eine ökumenische Zusammenschau ..... 143–161

## Forum

*Philipp Müller*

Die *Regula pastoralis* Papst Gregors des Großen

Eine pastoraltheologische Relecture ..... 163–184

*Fabian Brand*

Das offene Ende der Apostelgeschichte

Impulse für eine Pastoral der (sozialen) Raumkonstruktion ..... 185–199

*Frank Weyen*

„Der Junge geht nicht mehr zur Schule ...“

Diakoniewissenschaft und Kirchentheorie vor dem Horizont

theologischer Kybernetik..... 201–214

*Martin Holzner/Elmar Honemann*

Pastoral in der Pandemie: eingeschränkte Sichtweisen

Diskussionsbeitrag zur Umfrage unter Pastoralreferent\*innen

der deutschen Bistümer ..... 215–238

*Stephan Winter/Arndt Büssing*

Gottesdienst im Pandemie-Modus

Zu Ergebnissen einer Umfrage in der Diözese Rottenburg-Stuttgart ..... 239–252

Liebe Leserinnen, liebe Leser,

als die Redaktion dieser Zeitschrift vor gut einem Jahr den thematischen Schwerpunkt des nun vorliegenden Heftes diskutierte, brauchte es erst eine „Suche nach Seelsorge“ – und zwar im Register der Zeitschrift für Pastoraltheologie (ZPTh) bzw. ihrer Vorgängerin, der Pastoraltheologischen Informationen (PThI). Dabei fiel auf, dass „Seelsorge“ in den beiden ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts erst zweimal prägend für ein Themenheft war: Die PThI-Ausgabe 2003-1 stand unter der Überschrift „Seelsorge der Zukunft“ und in ihrer Ausgabe 2017-1 stellte die ZPTh die sog. „Seelsorgestudie“ zur Debatte (in der es bekanntlich allerdings mehr um Seelsorger\*innen als um Seelsorge ging). Dieser Befund war aber nicht der einzige Grund, der uns als Redaktion bewog, Kolleg\*innen der evangelischen wie katholischen Praktischen Theologie einzuladen, ein „Update“ zu Theorie und Praxis von Seelsorge zu verfassen. Vielmehr schien es an der Zeit, nach vielen Diskussionen um das „Was“ der Seelsorge („Nur“ das seelsorgliche Gespräch oder vielmehr das ganze Spektrum christlich-kirchlichen Handelns?) und das „Wer“ von Seelsorge (beispielsweise zur Verhältnisbestimmung der Krankenhauseelsorger\*innen, Pfleger\*innen und Ärzt\*innen in ihrem jeweiligen Engagement in Spiritual Care) nun dezidiert nach dem seelsorglichen „Wie“ zu fragen: Wie muss Handeln aussehen, damit es seelsorglich wirken kann?

Mit der Fokussierung auf dieses „Wie“ von Seelsorge tritt das Interesse nach Stil- und Qualitätskriterien für Seelsorge und christlich-kirchliches, ja menschliches Handeln insgesamt in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, ohne dabei andere praktisch-theologische Fragestellungen rings um das komplexe Konstrukt „Seelsorge“ vernachlässigen oder gar verdrängen zu wollen. Weil es aber alles andere als selbstverständlich ist, dass das, was Seelsorger\*innen tun, auch (im Einzelfall oder grundsätzlich) als Seelsorge erlebt wird, und weil umgekehrt Handeln – Zuwendung, Unterstützung, Beistand etc. – als seelsorglich erlebt wird, obwohl es sich unabhängig vom organisierten und kirchlich verantworteten Seelsorgekontext ereignet, deshalb scheint uns die zweite Form einer „Suche nach Seelsorge“, nämlich nach Merkmalen „seelsorglicher Seelsorge“, an der Zeit.

Die Resonanz auf den *Call for papers*, ebenso wie die in diesem Heft versammelten Aufsätze zeigen, dass die angeregte Fokusverschiebung einige Kolleg\*innen durchaus dazu motivieren konnte, eine neue Seelsorgeperspektive zu formulieren. Im Gesamt aller Beiträge bildet sich ein wichtiger praktisch-theologischer Impuls ab, der das vielschichtige Ereignis „Seelsorge“ wieder bzw. neu in den Mittelpunkt rückt und die im Gang befindlichen Diskussionen um die Zukunft der Seelsorge um wichtige Qualitäts- und Stilaspekte bereichern kann. Dass diese Debatte längst nicht nur akademischer Natur ist, sondern auch zu kirchenpolitischen Normierungsversuchen führt, zeigen u. a. die für den Bereich der Krankenhauseelsorge sowie der Palliativversorgung unlängst seitens der EKD („Spiritual Care durch Seelsorge. Zum Beitrag der evangelischen Kirche im Gesundheitswesen“; November 2020) und der DBK („Bleibt hier und

wacht mit mir!‘ [Mt 26,38]. Palliative und seelsorgliche Begleitung von Sterbenden“, Februar 2021) vorgelegten Stellungnahmen; im Pressebericht des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Dr. Georg Bätzing, von der Herbst-Vollversammlung 2021, wird zudem die Verlautbarung „In der Seelsorge schlägt das Herz der Kirche“ angekündigt, in der „eine grundlegende Bestimmung von Seelsorge, die Haltung und Handeln in allen Feldern der Pastoral bestimmt“, erfolgen soll. Es bleibt zu hoffen, dass diese Justierungen eines komplexen und uneindeutigen Seelsorgegeschehens Qualitäts- und Stilfragen nicht übersieht – ansonsten steht zu befürchten, dass zukünftig nur noch erschreckend wenige Menschen Seelsorge und Seelsorger\*innen suchen (eine Meldung vom 6.10.2021 auf [katholisch.de](http://katholisch.de) spricht davon, dass sechs Prozent der Deutschen bei ernsthaften Problemen das Gespräch mit einem Pfarrer suchen würden).

Die **Grundlagenbeiträge** zum Thema „Suche nach Seelsorge“ lassen sich lose den Stichworten „Begriffe“, „Bereiche“ und „Beispiele“ zuordnen:

Die erste Gruppe und damit den Reigen aller Grundlagenbeiträge eröffnet *Reinhard Feiter* mit fünf Thesen zu Seelsorge, die er eine „überdeterminierte Praxis“ nennt. Damit weist er auf einen „Überfluss“ und „Überschuss“ an Möglichkeiten wie Ansprüchen hin, die Seelsorge tatsächlich Seelsorge sein bzw. als ebendiese sich ereignen lässt. An diesem prägnanten und durchaus provokanten Aufschlag schließt sich *August Laumer* an, wenn er den Begriff „Beziehung“ bzw. „Beziehungsstiftung“ zur Profilierung von Seelsorge herausstellt und dabei pastoralgeschichtlich (wie Feiter zuvor ebenfalls) an Johann Michael Sailer anknüpft, um von ihm eine Linie zu Karl Rahner und Hartmut Rosa zu ziehen. „Glaubwürdigkeit“ ist für *Doris Nauer* der an jede seelsorgliche Praxis unbedingt anzulegende Maßstab. Dabei habe Seelsorge gleichermaßen „traditionsverwurzelt“ wie auf „Höhe der Zeit“ zu agieren und sich dabei immer den diversen „leidverursachende[n] Unglaubwürdigkeitserfahrungen“ bewusst zu sein, die Menschen mit Seelsorge bzw. Seelsorger\*innen machen mussten (und oft auch heute machen müssen). Für *Traugott Roser* ist „Präsenz“, die allzu oft und allzu leicht marginalisierten Not- und Bedarfslagen Geltung und Anerkennung verschafft, die „Währung der Seelsorge“, da sie Gottes In-der-Welt-Sein zu symbolisieren und damit erfahrbar zu machen vermag. Und auch der Beitrag von *Katharina Karl* stellt einen Schlüsselbegriff ins Zentrum des Seelsorgediskurses: Verletzlichkeit. Diese ist für die Autorin ein notwendiges und unverzichtbares Moment von Seelsorge, will sie das mit ihr unselig verquickte Gewaltsame auflösen, das „doing loss“ im Umgang mit Verlusten unterstützen oder beispielsweise auf die Sorgen und Zukunftsängste von Menschen angesichts verletzter Schöpfung antworten.

An der Entwicklung eines Seelsorgeverständnisses, insbesondere von Krankenhausseelsorge, als Spiritual Care hat *Erhard Weiher* ohne Zweifel großen Anteil. Sein Beitrag leuchtet diesen „Bereich“ von Seelsorge intensiv aus und beschreibt das Eingehen auf das Existenzielle eines Menschen, das Sich-Begeben auf die Spur der Spiritualität von Patient\*innen und ihren Angehörigen und die Reflexion und Kommunikation der postmodernen Vielfalt von Spiritualitäten als Kernaufgaben von Seelsorge. Hieran schließen sich die Ausführungen von *Maria Elisabeth Aigner* an, die Seelsorge „im Kaleidoskop der Pastoralpsychologie“ verortet – und damit

explizit macht, was auch in vielen der anderen Beiträgen durchklingt, dass nämlich Qualität und Stil von seelsorglicher Praxis heute ohne die Leistungen dieser den Dialog zwischen Theologie und Psychologie in besonderer Weise pflegenden praktisch-theologischen Disziplin schier nicht vorstellbar wären.

Explorativ erschlossene „Beispiele“ für das „Wie“ seelsorglicher Praxis finden sich schließlich in den drei Aufsätzen, die den Teil der Grundlagenbeiträge abschließen und abrunden: Zum einen, wenn *Stefan Gärtner* zwei Case Studies aus niederländischen Psychiatrien präsentiert und dabei die wechselseitige Bereicherung von seelsorglichem Gespräch und Ritual erschließt. Zum anderen, wenn *Ulrich Feeser-Lichterfeld* gemeinsam mit dem Team seines Transferprojekts „Versorgungsbrücken statt Versorgungslücken – Potenziale und Limitierungen einer ambulante und stationäre Sektoren verbindenden Begleitung und Seelsorge“ das theoretische wie praktische Potenzial einer in „Caring Communities“ integrierten Seelsorge aufweist und dabei für die dort auch dies- und jenseits professioneller Seelsorge vorfindliche seelsorgliche Praxis sensibilisiert. Und ein ganz eigenes „Beispiel“, das helfen kann, der Frage nach dem „Wie“ von seelsorglicher Seelsorge nachzugehen, liefert *Thomas Wild*, wenn er das Theaterstück „GOTT“ von Ferdinand von Schirach zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen macht und von dort her wesentliche Stilelemente herleitet.

Einen „**fremden Blick**“ auf die Thematik dieser ZPTh-Ausgabe wagt *Lukas Radbruch*, der als Palliativmediziner seine Erfahrungen mit und sein Verständnis von Seelsorge und Seelsorgequalität aus ärztlicher Perspektive beschreibt und zugleich auf Herausforderungen im Regelungsbedarf aus ärztlicher Leitungsperspektive hinweist. Aus den Erfahrungen in einem interdisziplinären DFG-Forschungsprojekt zu Resilienz leitet Radbruch hermeneutische Kompetenz als Stilmerkmal theologischer Seelsorge ab.

In der Rubrik **Zur Debatte** diskutieren *Antonia Lelle* und *Gunther Schendel*, inwiefern sich Seelsorge multiprofessionell realisieren kann und im Interesse seelsorglicher Qualität auch multiprofessionell realisieren sollte – und dies nicht allein im Raum der Kategorial-, sondern auch der Territorial- und damit der Kirchengemeindeseelsorge.

Das **Forum** schließlich versammelt eingesandte Beiträge, die alle auf je eigene Weise den im Hauptteil eröffneten Seelsorge-Diskurs bereichern können:

*Philipp Müller* unterzieht die in der Praktischen Theologie häufig zitierte „Regula pastoralis“ von Papst Gregor des Großen einer gründlichen pastoraltheologischen Relecture und nimmt dabei Bezug auf aktuelle Konzepte wie die der „heilenden Seelsorge“, den in Geschichte wie Gegenwart drohenden bzw. festzustellenden Missbrauch von Macht sowie die Priorisierung der Wortverkündigung.

*Fabian Brand* nimmt das offene Ende der Apostelgeschichte zum Anlass, eine „Pastoral der (sozialen) Raumkonstruktion“ zu skizzieren, die helfen kann, „den eigenen Lebensraum in den Heilsraum des anbrechenden Gottesreiches [zu] konvertieren“.

Von *Frank Weyen* werden Überlegungen zur Verwandtschaft und Besonderheit von Diakoniwissenschaft und Kybernetik im Ganzen der Theologie sowie in Bezug auf andere Wissenschaften angestellt und in Bezug zu Kernaufgaben in Bildung und Pastoral gesetzt.

Die zwei das Heft abschließenden Beiträge thematisieren eigens, was alle – Autor\*innen, Leser\*innen und selbstverständlich auch die Redaktion – in den zurückliegenden bald zwei Jahren wesentlich beschäftigt hat: die Corona-Pandemie. *Martin Holzner* und *Elmar Honemann* stellen zentrale Ergebnisse einer Umfrage unter Pastoralreferent\*innen zu den Auswirkungen von „COVID-19“ auf die Pastoral insgesamt vor, *Stephan Winter* und *Arndt Büssing* fokussieren dabei – ebenfalls basierend auf Umfrageergebnisse – auf liturgische Praxis.

Ulrich Feeser-Lichterfeld

Katharina Karl

Judith Könemann

Traugott Roser

## Seelsorge – eine überdeterminierte Praxis Fünf Thesen

### Abstract

Die hier vorgelegten fünf Thesen verstehen Seelsorge als eine überdeterminierte Praxis. D. h., Seelsorge hat nicht nur eine Fülle von Subjekten und Gestalten und sie ist auch nicht nur Praxis einer Suche und Wahl von Menschen, sondern bezieht sich auch auf die nie hinreichend beschreibbare noch jemals manipulierbare Beziehung Gottes zum Menschen.

The five theses presented here understand pastoral care as an overdetermined practice, that is, not only does it have an abundance of subjects and forms, and not only does it represent how people search and choose; it is also concerned with the relationship of God to humankind, something that can be neither adequately described nor ever manipulated.

### 1. Die vielen Subjekte der Seelsorge

(1) Die Seelsorge ist in der Kirche zunächst je meine eigene Praxis, näherhin: Selbst-Sorge. – Seelsorge ist weiterhin Praxis aller Getauften, und zwar potenziell für ungezählt viele Menschen, je konkret aber für jene Anderen, die mir im eigenen Lebens- und Wirkungskreis begegnen. – Schließlich ist Seelsorge Praxis einer Gruppe, deren Mitglieder im kirchlichen Auftrag – aufgrund von Beauftragung oder Ordination – handeln und deshalb auch je für einen bestimmten Kreis von Personen beauftragt sind.<sup>1</sup>

(2) Seelsorge geschieht insofern nur dann im vollen und ganzen Sinne, wenn sie nicht ausschließlich professionell geschieht. Das impliziert zunächst einmal, dass auch diejenigen, die Seelsorge professionell betreiben, sie nie *nur* professionell ausüben.

(3) Sodann bedeutet es, dass diejenigen, die Seelsorge professionell betreiben – was selbstverständlich in den hochspezialisierten und professionalisierten Kontexten, in denen beispielsweise eine Krankenhausseelsorge oder auch eine Seelsorge mit trauernden Menschen steht, unverzichtbar ist –, Seelsorge aber nur dann *professionell*

---

<sup>1</sup> Die These lehnt sich an den Seelsorgsbegriff Johann Michael Sailers (1751–1832) an. Vgl. Johann Michael Sailer, Vorlesungen aus der Pastoraltheologie, Bd. 1, 3., verb. Aufl., München 1812, 9: „Die Seelensorge ist aber *dreyfach*; denn das Wort, Seelensorge, bezeichnet 1) die *persönliche*, die *Selbst-Pflicht* eines jeden Menschen für seine Seele (für Religion, Tugend, Weisheit, Seligkeit) zu sorgen. ‚Jeder sey sein Selbst-Seelsorger!‘ Das Wort, Seelensorge, bezeichnet 2) die *gemeinsame*, die *Nächstenpflicht* eines jeden, für das unsterbliche Heil anderer zu sorgen. ‚Jeder sey des andern Seelsorger!‘ Das Wort, Seelensorge, bezeichnet 3) die *Amtspflicht* der *öffentlichen Personen*, die von der Kirche bevollmächtigt und angewiesen sind, für das unsterbliche Heil ihrer Mitmenschen in einem bestimmten Kreise zu sorgen. ‚Jeder Geistliche sey Seelensorger in seinem Kreise!‘“

betreiben, wenn ihre Sorge zugleich der *Entprofessionalisierung* der Seelsorge gilt und diese insofern immer mehr zu einer Selbst-Seelsorge und zu einer Nächsten-Sorge vieler wird.<sup>2</sup>

## 2. Die vielen Gestalten der Seelsorge

(1) Von der sogenannten ordentlichen Seelsorge in einer „bestimmten Gemeinschaft von Gläubigen“ (vgl. can. 515 § 1 CIC), sei diese nun territorial oder personal bestimmt, bis hin zur Notfallseelsorge oder von der Künstler:innen- bis zur Gefängnis-seelsorge: Seelsorge kennt eine kaum überschaubare und schwer systematisierbare Vielzahl von Orten und Zeiten, von Anlässen, Gelegenheiten und Gruppen, von Ansätzen und Medien.

(2) Während z. B. der schulische Religionsunterricht im 45- oder 90-Minuten-Takt oder die Gestalt des Sonntagsgottesdienstes – trotz all der Unterschiede, die eine sonntägliche Messfeier in einer Hochschulgemeinde oder einem Altenheim, in einer Pfarrei im Münsterland oder in Malawi aufweist – eine gewisse Kontur besitzen, an der sie allgemein erkennbar sind, fehlt der Seelsorge eine solche „anschauliche Normalgestalt“ (Eberhard Hauschildt), zumal sich die Seelsorge – auch in der römisch-katholischen Kirche – schon seit langem von der Beichte entkoppelt hat.<sup>3</sup>

(3) Trotzdem ist das Phänomen der Seelsorge selbst „nur als bereits gedeutete, interpretierte Wirklichkeit da“<sup>4</sup>: Da ist *etwas*, und das wird *als* Seelsorge bezeichnet, sowohl von *Teilnehmenden* – besonders im Rückblick, und zwar teils zustimmend und anerkennend, teils enttäuscht und verärgert – als auch von *Beobachtenden* – zumal mit theoretischen oder kirchenleitenden Interessen.

(4) Zu beachten ist allerdings, dass Seelsorge kein geschützter Begriff ist und sich längst – insbesondere im Krankenhausbereich – eine transreligiöse bzw. eine „spätmoderne Seelsorge“ (Stefan Gärtner) herausgebildet hat (vgl. *geestelijke verzorging, spiritual care*).<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Diese These ist inspiriert vom Gedanken Dietrich Benners, dass bestimmte gesellschaftliche Bereiche, nämlich Politik, Erziehung und Bildung, die Herstellung ethischer Orientierung und eben auch die Religion verkümmern, wenn sie *ausschließlich* professionell wahrgenommen werden. Vgl. Dietrich Benner, *Allgemeine Pädagogik. Eine systematisch-problemgeschichtliche Einführung in die Grundstrukturen pädagogischen Denkens und Handelns*, Weinheim<sup>3</sup>1996, 42–44.

<sup>3</sup> Vgl. Eberhard Hauschildt, Art. Seelsorge. II. Praktisch-theologisch, in: TRE, Bd. 31 (2000) 31–54, hier 31.

<sup>4</sup> Ebd., 32.

<sup>5</sup> Vgl. Stefan Gärtner, *Das Eigene kennen und das Fremde verstehen. Die niederländische geestelijke verzorging als Avantgarde spätmoderner Seelsorge?*, in: *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 162 (2014) 3, 304–313.

### 3. Seelsorge als überdeterminierte Praxis

(1) Der Begriff der „Überdeterminierung“ stammt von Sigmund Freud und bedeutet bei ihm, dass ein und dasselbe Symptom, z. B. eine Phobie oder ein sich ständig einstellender Traum, auf verschiedene Ursachen verweisen kann.<sup>6</sup> Hier meint „Überdeterminierung“ einen Überfluss und Überschuss an bestimmenden Faktoren in der Seelsorge – und zwar nicht nur einen Überschuss an Möglichkeiten, sondern auch einen Überschuss an Ansprüchen, der ebenso *bloß subjektive* Bedürfnisse wie auch *allgemeine* Normen aufsprengt.<sup>7</sup>

(2) Als das Christentum den – ursprünglich philosophischer Praxis entstammenden – Begriff der „Seel[en]sorge“ (ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς– *cura animarum*) in seinen Sprachschatz aufnahm, und zwar im Konkurrenzkampf mit der hellenistischen Philosophie,<sup>8</sup> hat es teils auch seine Anthropologie an die Seelenvorstellung der griechischen Philosophie angepasst,<sup>9</sup> teils diese kritisch verändert.

(2) Wo Letzteres geschehen ist, entdeckt der Mensch, dass Seele nicht etwas ist, das er einfachhin *hat*. Die Seele, die er hat und zu besitzen meint, verliert er (vgl. Mk 8, 34–9,1). Denn wer sein Leben – seine ψυχῆ (Mk 8,35f.) – retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um Jesu und um seines Evangeliums willen verliert, wird es retten.<sup>10</sup> Die Rede von der Seele in „Seelsorge“ bedeutet, *dass* Gott die Berufung des Menschen zum Leben nicht zurücknimmt, *dass* seine Bereitschaft zu verzeihen außerordentlich ist und *dass* er auch in Zukunft noch retten wird, *ohne* dass ich sagen kann, wie dies geschieht. Derart ist Seele Chiffre dafür, selbst da – wo kein Haftpunkt meiner selbst und meines Lebens mehr übrig zu sein scheint, weil nichts den Verwüstungen des Todes entgeht – auf Gottes rettende Tat hoffen zu dürfen.

<sup>6</sup> Vgl. Jean Laplanche – Jean-Bertrand Pontalis, *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Frankfurt a.M. 1973, 544–546.

<sup>7</sup> Vgl. Bernhard Waldenfels, *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, 2., erw. Ausgabe, Frankfurt a. M. 2008, 160.

<sup>8</sup> Vgl. Gustave Bardy, *Menschen werden Christen. Das Drama der Bekehrung in den ersten Jahrhunderten*, hg. v. Josef Blank, Freiburg i. Br. 1988; Pierre Hadot, *Weg zur Weisheit – oder: Was lehrt uns die antike Philosophie?*, Berlin 1999, insbes. 273–289; Ders., *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*, Frankfurt a.M. 2002, 48–65. – Vgl. dazu auch die Kritik in: Wilhelm Schmid, *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Frankfurt a.M. 1998; Ders., *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Frankfurt a.M. 2000. – Zur Pastoralmacht bei Foucault vgl. Peter Zeillinger, *Das christliche Pastorat. Elemente einer Relecture der politischen Kultur des Abendlandes im Spätwerk Michel Foucaults*, in: *Geist und Leben. Zeitschrift für christliche Spiritualität*, 86 (2013), 351–379, hier 370–373; Michael Hoelzl, *Theorie vom guten Hirten. Eine kurze Geschichte pastoralen Herrschaftswissens*, Wien/Zürich 2017, 271–300.

<sup>9</sup> Vgl. z. B. das Theologoumenon von der Trennung von unsterblicher Seele und sterblichem Leib im Tod.

<sup>10</sup> Vgl. Ferdinand Ulrich, *Leben in der Einheit von Leben und Tod* (Schriften, Bd. II), Einsiedeln 1999, 130–136.

(3) Insofern bezieht sich Seelsorge auf die weder *je hinreichend beschreibbare* noch *jemals manipulierbare Beziehung Gottes zum Menschen*. Deshalb ist auch Seelsorge im Letzten weder methodisierbar noch juristisch zu fassen. Seelsorge *ereignet* sich – in einem durchaus starken Sinn von „ereignen“.<sup>11</sup>

#### 4. Seelsorge als Suche<sup>12</sup>

- (1) Seelsorge bezieht sich auf eine Suche von mir und von anderen Menschen.
- (2) Menschen suchen Seelsorge, weil diese *suchen* – und *suchen wollen*.
- (3) Insofern ist mit Seelsorge in dieser oder jener Weise auch verbunden, dass Menschen sich öffnen und anderen *ihre Offenheit* eröffnen.<sup>13</sup>
- (4) Seelsorge betrifft die *Sorge um diese Suche*. Nicht ein Schlusspunkt ist das Ziel, sondern der *Wendepunkt*, an dem sich neue Möglichkeiten der Wahrnehmung, Deutung und Gestaltung auftun.
- (5) Seelsorge als etwas, das Menschen um ihrer Suche willen suchen, ist von *Abwesenheiten* kontaminiert. Es ist das von mir oder anderen Gesuchte, das mich mit anderen Menschen oder sie mit mir in Beziehung bringt, *das uns verbindet, aber auch trennt*, also: auseinanderhält und auch wieder auseinander gehen lässt.<sup>14</sup>
- (6) Das Gesuchte als das, was in der Weise der Abwesenheit da ist, das sich entzieht, ist auch dasjenige, worin die einsame oder gemeinsame Suche *„auf dem Weg“ ausgeruht*.

#### 5. Seelsorge als Wahl

*„Seelsorge ereignet sich da, wo jemand sich jemanden zum\*zur Seelsorger\*in wählt. – Ist das zu schwach bestimmt? Nein, denn es hat eine große Voraussetzung: die Fähig-*

---

<sup>11</sup> Vgl. Andree Burke, Das Ereignis des Menschlichen. Menschenwürde und Seelsorge: Ein Pastoraltheologischer Entwurf, Stuttgart 2020; Ders., Wer weiß schon, wie ...? Pastoraltheologische Überlegungen zur (Un-)Abbildbarkeit des Menschlichen, in: ZPTh, 40 (2020) 2, 181–194.

<sup>12</sup> Vgl. Reinhard Feiter, Da mir eng war, hast du mir's weit gemacht, in: Pastoraltheologische Informationen 23 (2003) 1, 24f.

<sup>13</sup> 1 Sam 3,1–10 ist jene biblische Geschichte, die eindrücklich zeigt, wie die Hörbereitschaft anderer Menschen einer Unterscheidung bedarf. Indem ich – wie Eli – erfasse, dass die Antwort der anderen Menschen ‚im Letzten‘ nicht mir gilt, kann ich sogar Anteil daran gewinnen, dass ein anderer Mensch – wie Samuel – am Ende wirklich hört. Vgl. Christoph Theobald, Hören, wer ich sein kann. Einübungen, Ostfildern 2018, 25–34.

<sup>14</sup> Deshalb muss die je konkrete seelsorgliche Beziehung zeitlich begrenzt sein und zu einem Ende kommen. Vgl. den Diskurs um das Ende der Therapie in der Psychotherapie: Johanna Müller-Ebert, Trennungskompetenz – die Kunst, Psychotherapien zu beenden, Stuttgart 2001.

keit zur freiheitlichen Wahl und damit zur spirituellen Selbstbestimmung und Selbstsorge; und die fällt nicht vom Himmel, sondern wächst ihrerseits durch Weggefährt\*innen, die zur eigenen Freiheit befähigen und den Blick freigeben auf Christus.“<sup>15</sup>

Prof. Dr. Reinhard Feiter

Institut für Religionspädagogik und Pastoraltheologie

Robert-Koch-Str. 40

48149 Münster

reinhard.feiter(at)uni-muenster(dot)de

<https://www.uni-muenster.de/FB2/personen/IRpP/feiter.html> Website

---

<sup>15</sup> Mirjam Gödeke, Hirtenmacht und missbrauchssensible Seelsorge (unveröffentlichte Magisterarbeit, Münster 2020).



## Seelsorge als Beziehungstiftung Pastoralgeschichtliche Impulse für die Gegenwart

### Abstract

Seelsorge kann als „Beziehungsarbeit“ verstanden werden – als Bewusstmachung und Stiftung der Beziehung zu Gott, zum Mitmenschen, zu sich selbst. Dies wird schon bei Johann Michael Sailer (1751–1832) grundgelegt, wenn er Pastoral als Dienst der Kirche an der Einigung des Menschen mit Gott und der Menschen untereinander versteht. Auch die Impulse Karl Rahners (1904–1984) für eine mystagogische Seelsorge weisen in diese Richtung. Dass die Erschließung von Beziehung eine zentrale Erwartung an Religion und damit auch an die kirchliche Seelsorge darstellt, macht gegenwärtig die Resonanztheorie des Soziologen Hartmut Rosa deutlich.

Pastoral care can be understood as “relationship work” – the raising of awareness and the establishment of a connection with God, with our fellow human beings, and with ourselves. This already served as the basis for Johann Michael Sailer (1751–1832), who saw pastoral care as a service of the Church for the unification of the human being with God and of humans with one another. Karl Rahner's (1904–1984) impulses for mystagogical pastoral care also point in this direction. The resonance theory of the sociologist Hartmut Rosa currently makes it clear that the development of relationships is a central expectations towards religion and thus also towards pastoral care of the church.

Es ist nicht leicht anzugeben, was Seelsorge von anderen Formen mitmenschlicher Zuwendung unterscheidet.<sup>1</sup> Konrad Baumgartner etwa versteht in „einem weiten Sinne“ Seelsorge als „jeglichen spirituell ausgerichteten Dienst am Menschen, der [...] auf das ganzheitlich verstandene Wohl anderer Menschen und das Gelingen ihres Lebens ausgerichtet ist“<sup>2</sup>. Zu unterstreichen ist an dieser Definition die Zieldimension gelingenden Lebens – biblisch gesprochen: das „Leben in Fülle“ (Joh 10,10) – sowie die Ganzheitlichkeit von Seelsorge<sup>3</sup>, die, anders als der Begriff Seelsorge es vermuten lässt, neben spirituellen Bedürfnissen auch materielle und geistige Nöte von Menschen im Blick haben muss. Motivation und Inspiration gewinnt die christliche bzw. kirchliche Seelsorge gerade aus dem Lebensbeispiel Jesu Christi, aus seinen Taten und seiner Verkündigung. Seelsorge kann darum als christlich-kirchlicher Dienst am umfassend zu verstehenden Wohl und Heil des Menschen beschrieben werden.

---

<sup>1</sup> Vgl. etwa auch die Diskussionen um das Verhältnis von Spiritual Care und Seelsorge, z.B. Doris Nauer, *Spiritual Care statt Seelsorge?*, Stuttgart 2015.

<sup>2</sup> Konrad Baumgartner, Art. Seelsorge, in: Wilhelm Korff u.a. (Hg.), *Lexikon der Bioethik*, Bd. 3, Gütersloh 2000, 285–287, hier 285.

<sup>3</sup> Zur Problematik des Begriffs, aber auch zu seinen Chancen vgl. Doris Nauer, *Seelsorge. Sorge um die Seele*, Stuttgart 2007.

Personale Beziehungen haben dabei eine zentrale Bedeutung: die Beziehung zu sich selbst, zum Mitmenschen, zu Gott. Zentraler Inhalt der christlichen Frohbotschaft ist es, dass Gott das Heil des Menschen möchte – dass er ihn zu gelingenden Beziehungen führen will. Seelsorge könnte darum auch als „Beziehungsarbeit“<sup>4</sup>, als Stiftung und Bewusstwerdung von Beziehung bezeichnet werden. Dieser personale Ansatz soll im Folgenden anhand von Impulsen aus der Geschichte des Fachs Pastoraltheologie, ausgehend von Johann Michael Sailer, entfaltet und seine Bedeutung für die Gegenwart aufgezeigt werden.

## 1. Seelsorge im Dienst an der Beziehung zu Gott und den Menschen – Das Seelsorgeverständnis von Johann Michael Sailer (1751–1832)

Eine Sicht von Seelsorge als „Beziehungsarbeit“ liegt den frühen Konzeptionen der Pastoraltheologie nach deren Einrichtung als eigenständiger Universitätsdisziplin am Ende des 18. Jahrhunderts noch fern. Franz Stephan Rautenstrauch, dessen Studienplan am Wiener Hof Gefallen fand und im österreichischen Staat 1774 umgesetzt wurde,<sup>5</sup> entwarf gemäß dem aufklärerischen Nützlichkeitsdenken das neue Fach in pragmatischer Weise als Berufspflichtenlehre für den Priester bzw. Pfarrer.<sup>6</sup> Eine nähere theologische Grundlegung von Pastoraltheologie und damit auch eine Bestimmung von Seelsorge war bei ihm nicht vorgesehen. Die juristisch-amtliche Betrachtungsweise des priesterlichen Dienstes hatte auch Auswirkung auf das Verständnis

---

<sup>4</sup> Vgl. Veronika Prüller-Jagenteufel, Art. Beziehung/Bezogenheit, in: Maria Elisabeth Aigner – Anna Findl-Ludescher – Veronika Prüller-Jagenteufel, *Grundbegriffe der Pastoraltheologie*, München 2005, 32f., hier 32: „Seelsorge ist Beziehungsarbeit.“ Ferner: Michael Klessmann, *Seelsorge. Ein Lehrbuch*, Neukirchen-Vluyn 2008, 34–40. – Die Bedeutung von Beziehung im Bereich der Religionspädagogik wird in umfassender Weise, ausgehend von phänomenologischen, sozialwissenschaftlich-empirischen, pädagogischen und theologischen Erkenntnissen, dargelegt bei: Reinhold Boschki, „Beziehung“ als Leitbegriff der Religionspädagogik. *Grundlegung einer dialogisch-kreativen Religionsdidaktik*, Ostfildern 2003.

<sup>5</sup> Vgl. dazu Josef Müller, *Der pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in Franz Stephan Rautenstrauchs „Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen“* (Wiener Beiträge zur Theologie 24), Wien 1969; Ders., *Die Pastoraltheologie innerhalb des theologischen Gesamtkonzepts von Stephan Rautenstrauch (1774)*, in: Ferdinand Klostermann – Rolf Zerfaß, (Hg.), *Praktische Theologie heute*, München/Mainz 1974, 42–51.

<sup>6</sup> Vgl. Franz Stephan Rautenstrauch, *Tabellarischer Grundriß der in deutscher Sprache vorzutragenden Pastoraltheologie*, abgedruckt (mit Veränderungen) in: Anton Zottl – Werner Schneider (Hg.), *Wege der Pastoraltheologie. Texte einer Bewußtwerdung*, Bd. 1: 18. Jahrhundert. *Grundlegung und Entfaltung*, Eichstätt 1987, 27–34. – Rautenstrauch definiert Pastoraltheologie als „zusammenhängender Unterricht [...] von den Pflichten des Pastoralamtes und [...] dessen Erfüllung“. Die drei Hauptteile des Fachs sind nach ihm die „Unterweisungspflicht“, die „Verwaltungs- und Ausspendungspflicht“ und die „Erbauungspflicht“. Ebd., 27; Heinz Schuster, *Die Geschichte der Pastoraltheologie*, in: Franz Xaver Arnold u. a. (Hg.), *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, Bd. 1, Freiburg u. a. 1964, 40–92, hier 45.

von Seelsorge. Sie erscheint als eine vom Pfarrer bzw. seinem priesterlichen Helfer zu leistende Aufgabe – als eine Art Pflichtenkatalog. Ziel ist es dabei, der Kirche „gute Christen“, aber auch – gemäß dem aufklärerischen Josephinismus – „dem Staate gute Bürger und der menschlichen Gesellschaft wahre Menschenfreunde zu erziehen“.<sup>7</sup> Seelsorge wird hier funktional verzweckt zugunsten kirchlicher und staatlicher Interessen. Subjektorientierung und personales Beziehungsgeschehen kommen noch nicht in den Blick; im Gegenteil, sie wären wohl schwerlich mit der Konzeption von Pastoraltheologie bei Rautenstrauch und bei den ihm folgenden Aufklärungstheologen vereinbar.

Johann Michael Sailer wählt demgegenüber einen deutlich anderen Ansatz.<sup>8</sup> Seine dezidiert biblisch orientierte Pastoraltheologie<sup>9</sup> führt ihn im Grundsatz zu einer personal-subjektorientierten Seelsorgekonzeption.<sup>10</sup> In seiner Bestimmung des Faches geht er in fundamentaler Weise von der Existenz Gottes und von dessen Wesen aus: „Gott ist, und ist die ewige Liebe.“<sup>11</sup> In Kontrast zur ursprünglichen Einheit des Menschen mit Gott, wie sie die Bibel mit der Paradieserzählung schildert, steht jedoch die gegenwärtige Erfahrung der Entzweiung des Menschen von Gott und – als deren Folge – der Menschen untereinander. „Diese doppelte Entzweiung soll nicht ewig seyn. Einigung soll wieder werden, des Menschen mit Gott, des Menschen mit Menschen. Denn Gott ist die Liebe, und die Liebe kann nicht sterben, und die ewige Liebe will Einigung, und dieser ewige Wille kann nicht That-los bleiben.“<sup>12</sup> Darum sendet Gott seinen Heiligen Geist und seinen Sohn Jesus Christus, um diese Einigung wieder zu erreichen.

Das Streben nach dieser Einigung mit Gott und mit den anderen Menschen ist dabei als anthropologische Grundgegebenheit anzusehen; sie muss das „höchste Interesse der ganzen Menschheit, also auch Pflicht für jeden einzelnen Menschen, der den Sinn dieser Aufgabe fassen kann“, sein.<sup>13</sup> Die Gemeinschaft aber zur Überwindung dieser

---

<sup>7</sup> Rautenstrauch, *Tabellarischer Grundriß* (s. Anm. 6) 33.

<sup>8</sup> Vgl. dazu vor allem: Johann Michael Sailer, *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie*, 3 Bde., München 1788–1789; 2. Aufl. München 1793–1794; 3. verb. u. verm. Aufl. München 1812; 4. Aufl. München 1820–1821; 5. Aufl. Sulzbach 1835 (als Band 16 bis 18 der von Joseph Widmer herausgegebenen Gesamtausgabe der Werke Sailers).

<sup>9</sup> Sailer stellt in seinem Handbuch den praktisch-theologischen Handlungsfeldern eine eingehende Einführung in das „praktische Schriftforschen“ voran, also eine biblisch-spirituelle Ausbildung und Kompetenzaneignung der angehenden Priester. Ebd., 1. Aufl. (1788), Bd. 1 (dort noch als „erbauendes Schriftbetrachten“ bezeichnet); 3. Aufl. (1812), Bd. 1. Vgl. dazu Johann Hofmeier, *Das praktische Schriftstudium nach Johann Michael Sailer*, in: *Geist und Leben* 66 (1993) 10–24.

<sup>10</sup> Erst in der dritten Auflage (1812) seiner „Vorlesungen aus der Pastoraltheologie“ hat Sailer diesen Ansatz als „Idee einer Pastoraltheologie“ (so die Überschrift) thesenartig zusammengefasst und seinen weiteren Ausführungen pointiert vorangestellt (Bd. 1, 3–18). Doch auch in den beiden früheren Auflagen ist diese Konzeption Sailers erkennbar.

<sup>11</sup> Sailer, *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie*, Bd. 1 (3. Aufl.) (s. Anm. 8) 3.

<sup>12</sup> Ebd., 4.

<sup>13</sup> Ebd.

doppelten Entzweiung von Gott und unter den Menschen ist nach Sailer die Kirche. Sinn und Zielsetzung der Kirche ergeben sich demnach aus theologisch-anthropologischen Prämissen. Als biblischen Referenzpunkt für seinen Einigungsgedanken zieht Sailer hier das paulinische Bild vom Leib und seinen Gliedern heran.<sup>14</sup> Die Kirche führt somit weiter, was durch Christus und den Heiligen Geist begonnen und weiterhin gewirkt wird.<sup>15</sup>

Allerdings schränkt Sailer alsbald die zunächst recht weit gefassten Träger des genannten Einigungswerkes – so wie auch die aufklärerisch geprägten Theologen seiner Zeit – dann doch wieder auf die Pfarrer bzw. Priester als „Organe“ der Kirche ein.<sup>16</sup> Doch für ihn steht im Vordergrund, dass diese ihre Tätigkeit – das „Pastoralamt“, wie er es nennt – nicht lediglich als Pflichterfüllung begreifen, sondern vielmehr als Mitwirkung an einer höheren Aufgabe: „Wenn die Geistlichen des Tages das Pastoralamt zu diesem Lichte schauen könnten: so würden sie die Hoheit ihres Berufes fühlen, und als so viele Werkzeuge Christi, in seinem Geiste arbeiten lernen am Heile der Menschheit.“<sup>17</sup> Entsprechend ist dann nach Sailer auch die Pastoraltheologie zu konzipieren.

Christliche bzw. kirchliche Seelsorge, so können wir Sailers Konzeption zusammenfassen, ist darum Stiftung von Gemeinschaft mit Gott wie unter den Menschen. In ganz ähnlicher Weise hat dann rund 150 Jahre später das Zweite Vatikanische Konzil der Kirche den Dienst an der Beziehung zu Gott und an den Menschen ins Stammbuch geschrieben, wenn es in Artikel 1 der dogmatischen Konstitution über die Kirche „*Lumen gentium*“ heißt: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“ Gott und Mensch wie auch Menschen untereinander zusammenzuführen, das Verbindende aufzuzeigen und Beziehung zu ermöglichen und zu vertiefen – dafür muss Kirche (und ihre Seelsorge) stehen, und zwar, indem sie diese Gemeinschaft zeichenhaft repräsentiert wie auch instrumentell sich in deren Dienst stellt.

Sailers personaler Ansatz von Seelsorge als Einigungswerk ist allerdings zunächst weithin ein Solitär geblieben. Viele andere Pastoraltheologen folgten vielmehr weiterhin einer Konzeption des Fachs als Anweisungs- oder Anleitungsdisziplin für ange-

---

<sup>14</sup> Vgl. ebd., 5. – Damit wird auch deutlich, dass mit dieser „Einigung“ nicht etwa Uniformität gemeint ist, da das paulinische Bild trotz der Zugehörigkeit der Glieder zu dem einen Leib gerade deren Verschiedenheit betont und nicht auf eine Nivellierung dieser Unterschiedlichkeit abzielt.

<sup>15</sup> Vgl. ebd.

<sup>16</sup> Vgl. ebd., 6. – Ähnlich ist es beim Begriff Seelsorge: Sailer sieht sie zwar auch als „Selbstpflicht“ und als „Nächstenpflicht“ eines jeden Menschen an, beschränkt sich in seinem Handbuch jedoch dezidiert auf die „Amtspflicht der öffentlichen Personen“, die durch die Kirche mit Seelsorge beauftragt werden. Ebd., 9.

<sup>17</sup> Ebd., 8f.

hende Priester und verstehen Seelsorge lediglich als Pflicht des Klerus.<sup>18</sup> In dieser juristisch verengten Pastoraltheologie herrscht ein verdinglichtes Heilsverständnis vor; nicht um Gottesbegegnung geht es hier vorrangig, sondern um die Vermittlung abstrakter Heilsgüter, deren Ausspendung sowie Empfang eine moralische Pflicht darstellt.<sup>19</sup> Aber auch im ekklesiologischen Reformentwurf Anton Grafs von Praktischer Theologie als Selbsterbauung der Kirche in die Zukunft hinein<sup>20</sup> ist letztlich kein Raum für die Berücksichtigung der Beziehungsdimension von Seelsorge; denn der Einzelne wird in diesem ekklesiozentrischen Ansatz lediglich als Objekt des Kirchenaufbaus gesehen, nicht aber als Subjekt einer durch Seelsorge zu ermöglichenden Beziehung zu Gott und dem Mitmenschen. Zwar gab es in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Konzeptionen, die stärker die Seelsorge in den Mittelpunkt rückten;<sup>21</sup> doch wurden diese wiederum durch ekklesiologische Konzeptionen zurückgedrängt.<sup>22</sup>

Einen ekklesiologischen Ansatz legte schließlich auch Karl Rahner in dem von ihm wesentlich konzipierten und federführend herausgegebenen „Handbuch der Pasto-

---

<sup>18</sup> Vgl. etwa als Extrembeispiel: Michael Benger, *Pastoraltheologie*, 3 Bde., Regensburg 1861–1863; zu ihm und weiteren Fachvertretern dieser Zeit: Schuster, *Geschichte der Pastoraltheologie* (s. Anm. 6) 66–73.

<sup>19</sup> Vgl. Heribert Wahl, *LebensZeichen von Gott – für uns. Analysen und Impulse für eine zeitgemäße Sakramentenpastoral* (Kommunikative Theologie – interdisziplinär 9), Berlin 2008, 230–233.

<sup>20</sup> Anton Graf, *Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie*, Tübingen 1841. Vgl. dazu: Gerhard Schneider, *Auf dem Fundament von Dogma und Geschichte. Der pastoraltheologische Ansatz von Franz Xaver Arnold (1898–1969)*, Ostfildern 2009, 188–241 (Lit.); August Laumer, *Pastoraltheologie. Eine Einführung in ihre Grundlagen*, Regensburg 2015, 58–68.

<sup>21</sup> Vgl. Cornelius Krieg, *Wissenschaft der Seelenleitung. Eine Pastoraltheologie in vier Büchern*, Freiburg i. Br. 1904–1915 (nur drei Bände erschienen); Linus Bopp, *Zwischen Pastoraltheologie und Seelsorgewissenschaft. Eine Einführung in die pastoraltheologischen Grund-Sätze und die seelsorgewissenschaftlichen Grund-Fragen* (Neue Seelsorge. Pastoraltheologische Darlegungen 1), München 1937.

<sup>22</sup> Gegen eine pastoraltheologische Priorisierung der Individualseelsorge, wie sie Linus Bopp vertrat (s. Anm. 21), wendet sich dezidiert mit einer erneut ekklesiologischen Konzeption des Fachs: Constantin Noppel, *Aedificatio Corporis Christi. Aufriß der Pastoral*, Freiburg i. Br. 1937; <sup>2</sup>1949. Vgl. Laumer, *Pastoraltheologie* (s. Anm. 20) 78–85; Jörg Seip, *Der weiße Raum, Prolegomena einer ästhetischen Pastoraltheologie* (Praktische Theologie und Kultur 21), Freiburg i. Br. 2009, 134–140. – Einen ekklesiologischen Ansatz vertritt im Grunde auch Franz Xaver Arnold (1898–1969) mit seinem „Prinzip des Gott-Menschlichen“, das das pastorale Handeln der Kirche bestimmen müsse. Arnold betont zwar gegenüber der kirchlichen Heilsvermittlung, die sekundär sei, die Bedeutung des „Heilsprozesses“, also des subjektiven Heilsgeschehens zwischen Gott und dem Menschen; doch bleiben letztere Überlegungen noch weithin auf einer abstrakten Ebene. Die Perspektive von Beziehung oder Gemeinschaft mit Gott steht bei Arnold jedenfalls nicht im Vordergrund. Vgl. Schneider, *Fundament* (s. Anm. 20) (Lit.); Laumer, *Pastoraltheologie* (s. Anm. 20) 86–92.

raltheologie“<sup>23</sup> vor. Dennoch gingen gerade von diesem Theologen Impulse aus, die zu einem stärker personal-beziehungsorientierten Seelsorgeverständnis führten.

## 2. Praktisch-theologische Impulse Karl Rahners (1904–1984)

Karl Rahner versteht Pastoraltheologie, wie er in einem Entwurf für das „Handbuch der Pastoraltheologie“<sup>24</sup> und dann in einem darauf basierenden Aufsatz<sup>25</sup> festhält, als theologische Wissenschaft vom in der jeweiligen Gegenwartssituation notwendigen Selbstvollzug der Kirche.<sup>26</sup> Die ganze Aufgabe des Fachs könne, wie Rahner im Lexikonband des Werkes festhält, mit einer einfachen Frage umschrieben werden: „Was muß die Kirche heute tun?“<sup>27</sup> Die Kirche muss ihr Wesen in der jeweiligen Zeit verwirklichen; dies kann sie aber nur adäquat, wenn sie die je aktuelle Gegenwartssituation, die ihr von Gott her aufgegeben ist (das „Heute“), näher untersucht. Deshalb ist eine theologisch-soziologische Gegenwartsanalyse – als „Formalobjekt“ des Fachs – von unverzichtbarer Bedeutung für die Pastoraltheologie, um den kirchlichen Selbstvollzug – als Materialobjekt der Disziplin – beschreiben und daraus eine entsprechende Strategie des kirchlichen Handelns ableiten zu können. Diese kirchliche Gesamtplanung ist Rahner sehr wichtig; denn der Selbstvollzug der Kirche darf sich nicht nur mit „Seelsorgetaktik“, mit ausschnitthaften und recht partikulären pastoralen „Rezepten“ begnügen, sondern muss in sich kohärent und auf Dauer angelegt sowie auf umfassend erhobene Ziele ausgerichtet sein.

Der kirchliche Selbstvollzug ist dabei auf die Vermittlung des Heiles ausgerichtet: Es ist „alles Tun der Kirche auf das *Heil* der Menschen hingeordnet, also, wenn auch in verschiedenster Weise, Seel- und Heilssorge“.<sup>28</sup> Gegenüber dem Begriff Seelsorge indes meldet Rahner Vorbehalte an und meidet ihn darum auch weithin in seinen Beiträgen

<sup>23</sup> Franz Xaver Arnold – Karl Rahner u. a. (Hg.), Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart (nachfolgend: HPTH), 5 Bde., Freiburg u. a. 1964–1972, Bd. 1–3: 2. Aufl. 1970–1972.

<sup>24</sup> „Über Plan und Aufbau eines Handbuches der Pastoraltheologie“ (November 1960), in: Karl-Rahner-Archiv, München (KRA I F 291a). Teile davon (21–33) sind abgedruckt in: Karl Rahner, Sämtliche Werke, Bd. 19: Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie, Solothurn u. a. 1995, 30–34.

<sup>25</sup> Karl Rahner, Pastoraltheologie, in: Engelbert Neuhäusler – Maria Elisabeth Gössmann (Hg.), Was ist Theologie?, München 1966, 285–309; aufgenommen in: Rahner, Sämtliche Werke, Bd. 19 (s. Anm. 24) 3–29.

<sup>26</sup> Vgl. Rahner, Sämtliche Werke, Bd. 19 (s. Anm. 24) 21: „Die praktische Theologie als wissenschaftliche theologische Lehre über den je jetzt aufgegebenen Vollzug der Kirche“. – Vgl. zum Ganzen: August Laumer, Karl Rahner und die Praktische Theologie (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 79), Würzburg 2010.

<sup>27</sup> Karl Rahner, Art. Pastoraltheologie 1. Wissenschaftstheoretisch, in: HPTH 5 (1972), 393–395, hier 394; aufgenommen in: Ders., Sämtliche Werke, Bd. 19 (s. Anm. 24) 489–493, hier 490.

<sup>28</sup> Rahner, Über Plan und Aufbau (s. Anm. 24) 16. Hervorhebungen dort.

zur Grundlegung der Pastoraltheologie. Als Gründe führt der Theologe die terminologische Unschärfe des Begriffs Seelsorge an, die wieder zu der bis dahin üblichen Konzeption von Pastoraltheologie zurückführe, sodann das Problem einer Reduktion auf das individuelle Seelenheil und die damit verbundene Gefahr, dass dann wesentliche Bereiche der Praktischen Theologie unberücksichtigt blieben, etwa das Verhältnis der Kirche zur Gegenwartssituation und eine pastorale Strategieplanung der Kirche.<sup>29</sup>

In der kritischen Rezeption wurde Rahners Ansatz ein Ekklesiozentrismus vorgeworfen, ja eine „Selbstbespiegelung der Kirche“.<sup>30</sup> Allerdings übersieht diese Kritik, dass Rahner ja vom Selbstvollzug des *Wesens* der Kirche ausging und darin durchaus deren exzentrische Ausrichtung auf die Welt hin berücksichtigte.<sup>31</sup> Doch auch wenn dieser Vorwurf zurückzuweisen ist, so bleibt doch der Eindruck einer sublimeren Ekklesiozentrik; denn die Kirche erscheint hier als der zentrale Bezugspunkt der Pastoraltheologie. Wie sie ihr Wesen in der Gegenwart realisieren kann, ist alleiniger Gegenstand der Praktischen Theologie. Der einzelne Mensch aber wird ebenfalls nur unter dieser Prämisse gesehen – als (potenzielles) Mitglied der Kirche. Seine Beziehung zu Gott hingegen – das grundlegende Thema aller Theologie – wird hintangestellt zugunsten der kirchlichen Perspektive.

Dies ist umso überraschender, als in Rahners sonstigem Werk die Erfahrung Gottes zentrale Bedeutung einnimmt.<sup>32</sup> Wesentlich ist dabei das Verständnis von Offenbarung: Nach Rahner offenbart Gott nicht irgendetwas bzw. eine Reihe von Wahrheiten, sondern vielmehr sich selbst, wie Rahner gerade mit der Verwendung des Begriffs „Selbstmitteilung“ deutlich macht. Offenbarung „ist personale Selbstmitteilung Gottes, die persönliche Begegnung von Gott und Mensch“.<sup>33</sup> Damit korrespondiert die

---

<sup>29</sup> Vgl. Rahner, *Sämtliche Werke*, Bd. 19 (s. Anm. 24) 17.

<sup>30</sup> Günter Biemer – Pius Siller, *Grundfragen der Praktischen Theologie*, Mainz 1971, 135f. Zur weiteren Kritik an der ekklesiologischen Konzeption von Pastoraltheologie bei Rahner vgl. Laumer, *Karl Rahner und die Praktische Theologie* (s. Anm. 26) 392–412.

<sup>31</sup> Mit einer zusätzlich eingefügten Anmerkung in der zweiten Auflage des „Handbuchs der Pastoraltheologie“ versuchte Rahner diese Kritik zu entkräften: „Das Wort ‚Selbstvollzug‘ muß in seinem *formalen* Sinn gelesen werden. Es impliziert keine ‚Introvertiertheit‘ der Kirche, als ob ihr Tun sich letztlich auf sie selbst bezöge. Sie hat Gott anzubeten, dem Heil der Menschen zu dienen, für die Welt da zu sein. *Dieses* alles ist gerade ihr Selbstvollzug, genauso wie ein Mensch sich gerade dadurch selbst vollzieht, daß er durch Gott liebt und dadurch von sich wegkommt.“ Rahner, *Sämtliche Werke*, Bd. 19 (s. Anm. 24) 48. Hervorhebungen dort.

<sup>32</sup> Vgl. Herbert Vorgrimler, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Darmstadt 2004.

<sup>33</sup> Gisbert Greshake, *Erinnerung an Rahner. Erfahrungen und Erlebnisse eines jüngeren Zeitgenossen*, in: Karsten Kreuzer – Albert Raffelt (Hg.), *Anstöße der Theologie Karl Rahners für gegenwärtige Theologie und Kirche*, Freiburg i. Br. 2019, 63–86, hier 65. – Karl Rahner selbst schreibt 1984: „Die eigentliche und einzige Mitte des Christentums und seiner Botschaft ist darum für mich die wirkliche Selbstmitteilung Gottes in seiner eigensten Wirklichkeit und Herrlichkeit an die Kreatur, ist das Bekenntnis zu der unwahrscheinlichsten Wahrheit, daß Gott selbst mit seiner unendlichen Wirklichkeit und Herrlichkeit, Heiligkeit, Freiheit und Liebe wirklich ohne Abstrich bei uns selbst in der Kreatürlichkeit unserer Existenz ankommen kann und alles andere, was das Christentum

Überzeugung Rahners, dass der Mensch Gott in seinem Leben erfahren kann. Allerdings braucht es dazu eine Mystagogie, die dem Menschen diese Gotteserfahrungen aufschließt. Rahner erhob deshalb wiederholt die Forderung nach einer „neuen Mystagogie“<sup>34</sup>, und dieses Postulat kann wohl sogar als praktische Summe seiner theoretischen Überlegungen zur Erfahrbarkeit Gottes und seiner Gnade angesehen werden.<sup>35</sup> Im Blick auf die Pastoral mahnt er schließlich 1978: „Aber es bleibt dabei: der Mensch kann Gott selbst erfahren. Und eure Seelsorge müßte immer und bei jedem Schritt dieses Ziel unerbittlich vor Augen haben.“<sup>36</sup> Letztlich bleiben Rahners Ausführungen zu dieser „neuen Mystagogie“ jedoch fragmentarisch, wie er auch selbst eingesteht.<sup>37</sup> Doch seine Impulse wurden in der Praktischen Theologie seit den 1970er-Jahren vielfach aufgenommen und unter Bezugnahme auf weitere Grundprämissen seiner Theologie zu systematischen Konzeptionen von mystagogischer Seelsorge bzw. mystagogischem Lernen ausgebaut.<sup>38</sup> Insbesondere die Überzeugung Rahners, dass die „natura pura“ lediglich ein theoretisches Konstrukt darstellt und der Mensch vielmehr immer schon, von Anfang seines Seins an, „begnadet“, also auf Gott und seine Liebe hingebordnet („übernatürliches Existential“) und von ihr umgeben ist,<sup>39</sup> hat hier Bedeutung gewonnen. Dieses Wirken Gottes in der jeweiligen Lebensgeschichte zu erschließen,

---

anbietet oder von uns fordert, demgegenüber nur Vorläufigkeit oder sekundäre Konsequenz ist.“ Ders., Erfahrungen eines katholischen Theologen, in: Karl Lehmann (Hg.), Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen, Freiburg i.Br. 1984, 105–119, hier 110. Zitiert nach: Andreas R. Batlogg u.a. (Hg.), Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven, Mainz<sup>2</sup>2004, 301.

<sup>34</sup> Vgl. die Belegstellen bei: Laumer, Karl Rahner und die Praktische Theologie (s. Anm. 26) 432–444.

<sup>35</sup> Vgl. ebd., 434.

<sup>36</sup> Karl Rahner, Rede des Ignatius an einen Jesuiten von heute, in: Ders., Sämtliche Werke, Bd. 25: Erneuerung des Ordenslebens, Zeugnis für Kirche und Welt, Freiburg u.a. 2008, 299–329, hier 302. Die Rede ist zwar zunächst an die Ordensmitglieder gerichtet, die Forderung Rahners als stringente Folgerung aus der zentralen Bedeutung der Gotteserfahrung ist jedoch von grundlegender pastoraler Relevanz.

<sup>37</sup> Karl Rahner in einem Brief an Klaus P. Fischer am 1. September 1973, abgedruckt in: Klaus P. Fischer, Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Mit einem Brief von Karl Rahner, Freiburg u.a. 1974, 400–410, hier 407; aufgenommen in: Karl Rahner, Sämtliche Werke, Bd. 22: Dogmatik nach dem Konzil, Teilband 2: Theologische Anthropologie und Ekklesiologie, Freiburg u.a. 2008, 823–832, hier 830.

<sup>38</sup> Vgl. etwa Paul Michael Zulehner, „Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor ...“ Zur Theologie der Seelsorge heute, Düsseldorf 1984; Neuausgabe Ostfildern 2002; aufgenommen in: Karl Rahner, Sämtliche Werke, Bd. 28: Christentum in Gesellschaft. Schriften zur Pastoral, zur Jugend und zur christlichen Weltgestaltung, Freiburg u.a. 2010, 245–333; Stefan Knobloch – Herbert Haslinger (Hg.), Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral, Mainz 1991; Miriam Schambeck, Mystagogisches Lernen. Zu einer Perspektive religiöser Bildung (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 62), Würzburg 2006. – Einen Überblick über weitere Autoren und Literatur bietet: Doris Nauer, Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium (Praktische Theologie heute 55), 91–99; Laumer, Karl Rahner und die Praktische Theologie (s. Anm. 26) 445f.

<sup>39</sup> Vgl. Vorgrimler, Karl Rahner (s. Anm. 32) 176.

die Spuren Gottes im eigenen Leben zu entdecken, ist darum das zentrale Anliegen einer mystagogischen Pastoral bzw. einer mystagogischen Religionspädagogik.

Damit aber wird deutlich, dass auch hier die personale Beziehung des Menschen zu Gott im Vordergrund steht. Dabei wird die gnadenhafte Verbindung zu Gott bei Rahner als von Anfang an gegeben angenommen; doch kann diese aufseiten des Menschen nicht bewusst oder verdunkelt und verstellt sein. Darum gilt es, sie in der Pastoral und Katechese transparent zu machen, aufzuschließen und zu vertiefen. Seelsorge kann insofern auch hier als Beziehungsarbeit verstanden werden: als Erschließung und Bestärkung der immer schon vorhandenen Beziehung des Menschen zu Gott, aber auch der Beziehung zum Mitmenschen, in dessen Leben Gott ebenfalls wirkt und sich mitteilt und der darum entsprechende Würde besitzt.<sup>40</sup>

Rahners theologischer Ansatz der Erfahrbarkeit Gottes und seine Impulse zur Mystagogie haben pastoraltheologisch und katechetisch eine breite Rezeption gefunden. Die personale Konzeption seelsorgerlichen Handelns als Stiftung bzw. Erschließung von Beziehung bei ihm wie zuvor bei Sailer hat nun in der Gegenwart von unerwarteter Seite eine gewisse Bestätigung erfahren, nämlich durch die Sozialtheorie Hartmut Rosas.

### 3. Religion als Resonanzerfahrung – die Sozialtheorie Hartmut Rosas

Der an der Universität Jena lehrende Soziologe Hartmut Rosa hat in seinen Forschungen zunächst die Beschleunigungsprozesse in modernen Gesellschaften thematisiert<sup>41</sup> und darauf aufbauend eine Resonanztheorie entwickelt,<sup>42</sup> die er als Lösung für die durch die Eskalationsdynamiken der Moderne entstehenden Probleme ansieht. Nach Rosa ist „soziale Beschleunigung“ das zentrale Kennzeichen der Moderne bzw. der Modernisierung. Dies meint jedoch nicht nur eine zeitliche Beschleunigung, sondern auch ein sachliches Wachstum und sozialen Fortschritt („Innovationsverdichtung“) – einen nicht nur quantitativen, sondern auch qualitativen Zuwachs.<sup>43</sup> Wenngleich diese Entwicklung zunächst von Vorteil erscheint, so birgt sie doch auch erhebliche Probleme; denn diese stete Dynamisierung sei inzwischen ein „struktureller Zwang“ geworden: Nur mit weiterer Beschleunigung können moderne Gesellschaften sich selbst

---

<sup>40</sup> Auf die gesellschaftspolitische Dimension der Ansätze mystagogischer Pastoral weist darum hin: Nauer, Seelsorgekonzepte (s. Anm. 38) 95.

<sup>41</sup> Vgl. Hartmut Rosa, Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt am Main 2005.

<sup>42</sup> Vgl. Hartmut Rosa, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016. – Vgl. auch: Ders., Gelingendes Leben in der Beschleunigungsgesellschaft. Resonante Weltbeziehungen als Schlüssel zur Überwindung der Eskalationsdynamik der Moderne, in: Tobias Kläden – Michael Schüßler (Hg.), Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz (Quaestiones disputatae 286), Freiburg u. a. 2017, 18–51.

<sup>43</sup> Rosa, Gelingendes Leben (s. Anm. 42) 19f.

noch stabilisieren.<sup>44</sup> Die skizzierten Steigerungsprozesse ermöglichen zwar eine größere „Weltreichweite des Menschen“; doch diese hinzugewonnenen Möglichkeiten werden in der Moderne zugleich wieder auf paradoxe Weise beschnitten durch den schrankenlosen Druck zur Dynamisierung und Leistungssteigerung.<sup>45</sup> Der Beschleunigungszwang aber führt andererseits dazu, dass trotz der größeren Verfügbarkeit der Welt diese dann doch zugleich immer weniger erreichbar und zugänglich ist. Subjekt und Welt stehen sich „innerlich unverbunden“ gegenüber. Um dies zu beschreiben, greift Rosa auf den Begriff der „Entfremdung“ zurück und versteht ihn mit Rahel Jaeggi „als eine Beziehung der Beziehungslosigkeit“.<sup>46</sup> Im Hamsterrad der steten Steigerung und des immer größeren Weltzugriffs gelingt es dem Menschen immer weniger, eine Verbindung zur Welt aufzubauen. Sie verstummt und gibt ihm keine Antwort mehr, so Rosa.<sup>47</sup>

Eine Lösung für die durch die Beschleunigungsprozesse in der Moderne entstandenen Probleme sieht der Jenaer Soziologe nun nicht etwa in der Entschleunigung der Gesellschaft; vielmehr votiert er für Resonanz.<sup>48</sup> Für Rosa ist dies der Gegenbegriff zu Entfremdung – „das Andere der Entfremdung“; denn während Entfremdung ein beziehungsloses Nebeneinander von Subjekt und Welt beschreibt, meint Resonanz für ihn gerade Beziehung und Bedeutung.<sup>49</sup>

Resonanzerfahrungen beinhalten nach Rosa, dass „Subjekte von einem Anderen, das sie etwas angeht und gleichsam zu ihnen spricht, berührt (affiziert) [werden], während sie zugleich darauf (emotional und leiblich) antworten und sich dabei als selbst-wirksam erfahren“.<sup>50</sup> Rosa unterscheidet dabei drei verschiedene Dimensionen der Resonanzbeziehung oder auch „Resonanzachsen“, entlang derer sich Resonanzen im Wesentlichen einstellen können: so die „horizontale Dimension“, womit soziale Beziehungen zu anderen Menschen gemeint sind; ferner eine „diagonale“ Dimension – sie beschreibt die Beziehung „zur materiellen Dingwelt“; und schließlich die „vertikale“ Dimension, die die Beziehung zur Welt in ihrer Totalität, zum Dasein überhaupt und damit den Bereich umfasst, der „als über das Individuum hinausgehend erfahren wird“.<sup>51</sup> Mit Rosa ergeben sich damit folgende „Resonanzsphären“: „Kunst und Musik

---

<sup>44</sup> Ebd.

<sup>45</sup> Ebd., 28–31.

<sup>46</sup> Ebd., 38f.

<sup>47</sup> Vgl. Hartmut Rosa, Resonanz als Schlüsselbegriff der Sozialtheorie, in: Jean-Pierre Wils (Hg.), Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa, Baden-Baden 2019, 11–30, hier 13f.

<sup>48</sup> Vgl. Rosa, Resonanz (s. Anm. 42) 13. – „Wenn Beschleunigung das Problem ist, dann ist Resonanz vielleicht die Lösung.“ So der erste Satz in Rosas Resonanz-Buch. Ebd.

<sup>49</sup> Rosa, Gelingendes Leben (s. Anm. 42) 38.

<sup>50</sup> Ebd., 41.

<sup>51</sup> Rosa, Resonanz als Schlüsselbegriff (s. Anm. 47), 24f.

[...] Natur, Religion und Geschichte, sodann aber auch die Familie, die romantische Liebe und die Freundschaft, die Politik und die Arbeit.“<sup>52</sup>

Resonanz ist dabei mehr als bloße „Anerkennung“ des Anderen oder „Aneignung“; vielmehr hält Rosa den Begriff „Anverwandlung von Welt“ für geeignet, um zu beschreiben, was resonante Beziehungen kennzeichnet: ein wechselseitiges Berührtwerden und Bewegen, eine „anverwandeltnde Transformation“.<sup>53</sup> Resonanzerfahrungen sind dabei grundsätzlich unverfügbar; sie lassen sich nicht kontrollieren und vorausplanen, ebenso wenig speichern oder steigern.<sup>54</sup> Grundsätzliche Offenheit für die Welt und dafür, sich von ihr auch in irritierender Weise berühren zu lassen, ist nach Rosa notwendig, um Resonanzerfahrungen machen zu können; nur dann sei gelingendes Leben in der Moderne möglich.<sup>55</sup>

Ausdrücklich als eine mögliche Resonanzsphäre neben anderen im Sinne einer vertikalen Resonanzbeziehung wird von Rosa auch die Religion genannt. Ungeachtet der konkreten Gottesvorstellung gebe sie ein „Resonanzversprechen“, „welches da lautet: Da ist einer, der Dich hört, der Dich versteht, der Dir den Atem des Lebens eingehaucht und Dich bei Deinem Namen gerufen hat“<sup>56</sup>. Diese Ansprechbarkeit Gottes – bei aller bleibenden Unverfügbarkeit – ermöglicht „eine Beziehung des Hörens und Antwortens“; konkret wird sie verwirklicht in der Praxis des Gebets.<sup>57</sup> Theologie und Religion bieten darum für Rosa nicht nur ein breites Feld „für die weitere Ausbuchstabilisierung der Resonanztheorie“ und haben darum konzeptionelle Bedeutung für die Soziologie; die religiösen Traditionen bieten darüber hinaus „auch einen reichhaltigen Fundus an Narrationen, Praktiken und Ritualen [...], in denen vertikale Resonanzerfahrungen zum Ausdruck kommen bzw. gemacht werden können“.<sup>58</sup>

Hartmut Rosas Sozialtheorie hat einige Zustimmung gefunden, nicht zuletzt im Bereich der Theologie, aber auch so manche Kritik,<sup>59</sup> vor allem etwa angesichts einer

---

<sup>52</sup> Ebd., 25.

<sup>53</sup> Rosa, *Gelingendes Leben* (s. Anm. 42) 35–38; vgl. Ders., *Resonanz als Schlüsselbegriff* (s. Anm. 47) 17–19.

<sup>54</sup> Vgl. Rosa, *Resonanz als Schlüsselbegriff* (s. Anm. 47) 19f. – Die Theorie der Unverfügbarkeit von Resonanzen hat Rosa nochmals dargelegt und ausgebaut in: Ders., *Unverfügbarkeit*, Wien/Salzburg 2018.

<sup>55</sup> Vgl. Rosa, *Gelingendes Leben* (s. Anm. 42) 43f.

<sup>56</sup> Ebd., 47f.

<sup>57</sup> Ebd.

<sup>58</sup> Ebd., 50.

<sup>59</sup> Vgl. zur theologischen Diskussion und Rezeption von Rosas Sozialtheorie: Tobias Kläden – Michael Schüßler (Hg.), *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz* (*Quaestiones disputatae* 286), Freiburg u.a. 2017; Jean-Pierre Wils (Hg.), *Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*, Baden-Baden 2019; Themenheft „Resonanz. Theologische Blicke auf Hartmut Rosas Soziologie der Resonanz“, *Pastoraltheologie* 107 (2018) 9; August Laumer, *Beschleunigung und Resonanz. Pastoraltheologische Perspektiven zu Hartmut Rosas Sozialtheorie*, in: *Theologie und Glaube* 111 (2021) 1–15.

weitgehenden Ausblendung von Leiden und des Bösen, der Erfahrung der Widerständigkeit von Welt; Rosa vermag sie nur als negative Erfahrungen der Entfremdung von Welt zu deuten, denen er in seiner Theorie keine Bedeutsamkeit zuweist.<sup>60</sup> Aber auch bezüglich der Frage, was denn Resonanzen auslösen kann, fehlt bei ihm im Blick auf Ideologien eine ethische Metareflexion.<sup>61</sup>

Ungeachtet dieser und anderer Kritikpunkte<sup>62</sup> bleibt indes bemerkenswert, wie Rosa vonseiten der säkularen Soziologie nun der Religion in der modernen Gesellschaft eine bedeutende Funktion für ein gelingendes Leben zuschreibt: die Aufgabe einer Vermittlung von Beziehung zur Welt, das Berührtwerden vom Anderen. Gegenüber dem Vorwurf einer bloßen Funktionalisierung von Religion ist einzuwenden, dass Rosa ja gerade die Unverfügbarkeit der Resonanzenerfahrungen betont, aber ebenso, dass er Religion nicht als einzige „Resonanzsphäre“ im Sinne der vertikalen Resonanzdimension anführt, sondern auch Kunst und Musik oder die Natur. Glaube, Kirche und Spiritualität werden aber als mögliche Bereiche gesehen, mit denen Entfremdung im Sinne von Beziehungslosigkeit überwunden werden kann, der sich gerade der Mensch in der beschleunigten Moderne ausgeliefert sieht.

Eine pastoraltheologische Weiterführung der Thesen Rosas könnte dann dazu führen, Seelsorge als Vermittlung von Resonanzen zu konzipieren: als Einladung zur Begegnung mit dem Anderen, als Erschließung von Beziehung zur Welt, zum Mitmenschen, zu Gott selbst. Gerade Rosa aber belegt somit durch seine soziologische „Außenperspektive“, dass das Paradigma der personalen Beziehungsstiftung bzw. Beziehungsarbeit, das bereits bei Johann Michael Sailer als grundlegend für die Pastoral aufgezeigt worden ist und später in der Theologie Karl Rahners und seinen Impulsen für eine neue Mystagogie wiederkehrt, auch für eine heutige Konzeption von Seelsorge von Bedeutung sein muss.

Prof. Dr. August Laumer

Universität Augsburg, Professur für Pastoraltheologie

Universitätsstraße 10

86159 Augsburg

+49 (0) 821 598-5830

august.laumer(at)kthf.uni-augsburg(dot)de

<https://www.uni-augsburg.de/de/fakultaet/kthf/lehrstuhle-professuren/pastoraltheologie/>

<sup>60</sup> Vgl. Rainer Bucher, Was erlöst? Die Theologie angesichts soziologischer (Welt-)Frömmigkeit in spätkapitalistischen Zeiten, in: Kläden – Schüßler (Hg.), Zu schnell für Gott? (s. Anm. 59) 310–333.

<sup>61</sup> Vgl. ebd., 320f. Bucher bringt hier das Beispiel des Nationalsozialismus, der zweifelsohne ebenfalls Resonanzen bewirkt hat.

<sup>62</sup> Bucher etwa bezeichnet Rosas Sozialtheorie als „immanente Soteriologie“ bzw. „säkulare“ Soteriologie. Ebd., 311 und 313.

## Glaubwürdig seelsorglich handeln! Wie geht das?

### Abstract

Historische Hypothesen untergraben bis ins 21. Jahrhundert hinein die Glaubwürdigkeit christlicher Seelsorger\*innen. Verloren gegangene Glaubwürdigkeit kann zurückgewonnen werden, wenn Seelsorger\*innen über ein theoretisches Seelsorgeverständnis verfügen, das ihr alltägliches seelsorgliches Handeln sowohl für Christ\*innen als auch für Nicht-Christ\*innen (wieder) glaubwürdig macht.

Historical burdens have tended to undermine the credibility of Christian chaplains, even up to the present day. Lost credibility can be regained if chaplains embrace a pastoral care theory that leads (again) to a credible daily pastoral practice, namely, one conceived as credible by both Christians and non-Christians.

### Glaubwürdigkeit statt Unglaubwürdigkeit

Christliche Kirchen und ihre Seelsorger\*innen sind gerade auch in deutschsprachigen Ländern gegenwärtig mit einem gravierenden *Glaubwürdigkeitsverlust* konfrontiert. Ein komplexes Zusammenspiel historischer Hypothesen, die sich über Jahrhunderte in das kollektive Gedächtnis eingebrannt haben und/oder aktuelle persönliche Erfahrungen mit Kirche/Gemeinde/Kirchenpersonal führen inzwischen selbst bei vielen tiefgläubigen Christ\*innen zu Entfremdungsprozessen, die nicht selten in explizite Kirchenaustritte münden.<sup>1</sup> Um glaubwürdig seelsorglich handeln zu können, gilt es, Unglaubwürdiges zu minimieren. Deshalb sollen besonders leidverursachende Unglaubwürdigkeitserfahrungen, die noch nicht überall auf der Welt ausgerottet sind, komprimiert vorab in Erinnerung gerufen werden:

- *Körper- und Sexualitätsverachtung*: Die anthropologisch-dualistische Zerlegung des Menschen in ‚Körper und Seele‘, die sich dem Einfluss antiker griechischer und römischer Philosophen sowie deren Rezeption durch gebildete Kirchenväter verdankte,<sup>2</sup> bereitete den Nährboden für ein seelsorgliches Handeln, das sich aus der Sicht des Dogmatikers Franz Gruber in drastischen Worten folgendermaßen zusammenfassen lässt: „Die spätantike Mischung aus Platonismus und Gnosis tropft seither als leibfeindliche, sexualneurotische und frauenverachtende Essenz durch die Ge-

---

<sup>1</sup> Vgl. Ulrich Riegel, Warum habt ihr uns verlassen? Empirische Befunde zum Kirchenaustritt und mögliche pastorale Konsequenzen, in: *Lebendige Seelsorge* 69 (2018) 5, 306–312.

<sup>2</sup> Vgl. Wolfgang Beinert, Die Leib-Seele-Problematik in der Theologie, in: *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 673–687.

schichte des Christentums.“<sup>3</sup> Als Religionspädagoge gesteht Otto Betz daher im Jahr 2014 im katholischen Klerusblatt selbstkritisch ein: „Es gehört zu den schwierigsten Elementen unserer christlichen Mitgift, dass die Kirche über viele Jahrhunderte keine wirklich positive Einstellung zur menschlichen Sexualität gefunden hat (...) Es ist gar nicht absehbar, wieviel Unglück und Lebensverfehlung durch diese mangelnde positive Bejahung einer menschlichen Grundverfassung angerichtet wurde.“<sup>4</sup> Dass die Körper-Schuldgeschichte nicht auf die katholische Kirche beschränkt ist, lässt sich ebenso selbstkritisch bei der evangelischen Praktischen Theologin Isolde Karle nachlesen: „Die Kirche stand lange im Schatten einer leibfeindlichen Tradition, die eine Distanz zum Körper pflegte und die Freude am natürlichen Leben vernachlässigte (...) Das Christentum hatte und hat leibfeindliche Tendenzen.“<sup>5</sup> Papst Benedikt XVI. dagegen konnte sich 2005 nur zu einer Art halbherzigem Eingeständnis fokussiert auf die Vergangenheit durchringen, als er einräumte: „Heute wird dem Christentum der Vergangenheit vielfach Leibfeindlichkeit vorgeworfen, und Tendenzen in diese Richtung hat es auch immer gegeben.“<sup>6</sup>

- *Klerikalismus und Frauenausgrenzung*: Die schrittweise erfolgte Klerikalisierung von Seelsorge, die der katholische Priester Andreas Schmidt 2019 als „tiefsitzende Kirchenkrankheit“<sup>7</sup> brandmarkte, führte aufgrund des Ausschlusses von Frauen aus Kirchenämtern nicht nur dazu, dass über viele Jahrhunderte Frauen und Mädchen weibliche Seelsorgerinnen vorenthalten wurden, sondern auch zu dem, was Paul Zulehner als katholischer Priester und Pastoraltheologe schon vor 20 Jahren selbstkritisch offenlegte: „Die Priester werden somit zu den Mittlern zwischen Gott und den Menschen. Um sie kommt kein Kirchenchrist herum (...). Nicht zu übersehen ist schließlich, dass diese landläufige Grundkonzeption von Seelsorge für die Kleriker und das Kirchensystem enorm nützlich ist. Die Monopolisierung des Heils in den Händen des Klerus/der Kirche verschafft diesen eine ungeheure Position.“<sup>8</sup> Rainer Bucher, katholischer Pastoraltheologe, votierte daher 2019 für eine nachklerikale Kirche, die erst Raum für eine wirklich glaubwürdige Seelsorge eröffnet.<sup>9</sup> Immer mehr Frauen wagen es inzwischen, gegen die Schuldgeschichte des Klerikalismus

<sup>3</sup> Franz Gruber, Empathisches Menschsein, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 150 (2002) 381–392, 382.

<sup>4</sup> Otto Betz, Leiblichkeit, in: Klerusblatt 94 (2014) 12, 266–269, 268.

<sup>5</sup> Isolde Karle, Tiefe Adressierung. Körperlichkeit zwischen Verdrängung und Adressierung, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 58 (2014) 3, 179–189, 185 und 187.

<sup>6</sup> Papst Benedikt XVI., in: Deus Caritas Est. Enzyklika. 2005, Nr. 5.

<sup>7</sup> Vgl. Andreas Schmidt, Klerikalismus. Diagnose und Therapiemöglichkeiten für eine tief-sitzende Kirchenkrankheit, in: Münchner theologische Zeitschrift 17 (2019) 2, 145–157.

<sup>8</sup> Paul M. Zulehner, im Gespräch mit Karl Rahner, Denn Du kommst uns mit Deiner Gnade zuvor. Zur Theologie der Seelsorge heute. Ostfildern 2002, 38 und 48.

<sup>9</sup> Vgl. Rainer Bucher, Auf dem langen Weg in eine nachklerikale Kirche, in: Lebendige Seelsorge 70 (2019) 3, 194–197.

- v. a. in der katholischen Kirche aufzustehen und unter Berufung auf Jesus eine „geschlechtergerechte Kirche“<sup>10</sup> einzufordern.
- *Jenseitsvertröstung und Diakonievergessenheit*: Legt man in der Seel-Sorge ein dualistisch eingefärbtes Seelen-Verständnis zugrunde, liegt es nahe, Seelsorge als Sorge um die unsterbliche Seele zu begreifen, weshalb es sich weniger um das konkrete irdische Heil, als vielmehr um das jenseitige ewige Seelen-Heil der Menschen zu sorgen gilt.<sup>11</sup> Obgleich die Anziehungskraft urchristlicher Gemeinden nach biblischem Zeugnis gerade auch darin bestand, dass Menschen in Not sehr konkret geholfen wurde, verlor die diakonische Dimension von Seelsorge durch die Blickverschiebung vom Diesseits auf das Jenseits im Laufe der Christentumsgeschichte an Bedeutung. Aus sozialer Not und Armut zu befreien, den Kampf gegen unmenschliche Strukturen anzugehen, sich für Gleichheit, Gerechtigkeit und Solidarität aktiv einzusetzen, verlor an Dringlichkeit. Diesseitige Probleme und Nöte wurden sogar oftmals von Seelsorger\*innen bagatellisiert oder durch eine Vertröstung auf das Jenseits zementiert. Analog zur Körper-Schuldgeschichte lässt sich somit auch eine soziale Schuldgeschichte rekonstruieren. Anstatt notleidende Menschen dazu zu befähigen, ihr irdisches Los zu wenden, sind diese nicht selten dazu ermutigt worden, es widerstandslos hinzunehmen, wodurch Leiderfahrungen zusätzlich verstärkt wurden. Einzelne Menschen und ganze Menschengruppen fühlten und fühlen sich daher auch heute noch zu Recht von ihrer Kirche und deren Seelsorger\*innen im Stich gelassen.
  - *Aufopferungs- und Selbstausbeutungsmentalität*: Die aufgrund antiker philosophischer Einflüsse ursprünglich mit Seel-Sorge assoziierte Selbst-Sorge, die dem christlichen Seelsorgeverständnis zu Beginn durchaus inhärent war, verlor im Laufe der Zeit an Bedeutung.<sup>12</sup> Der wichtigste Grund hierfür könnte darin liegen, dass das jesuanische Postulat der unlösbaren Zusammengehörigkeit von Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe (Markus 12,29–31) zunehmend auf das Zweiergebot von Gottes- und Nächstenliebe reduziert worden ist, wie selbst heute noch in offiziellen Kirchendokumenten wie in der Enzyklika „Deus caritas est“<sup>13</sup> nachlesbar ist. Damit jedoch wurde und wird (un)gewollt Tür und Tor geöffnet für eine selbstschädigende Aufopferungsmentalität sowohl von Seelsorger\*innen als auch von allen, die sich bis heute in den Dienst und in die Nachfolge Jesu Christi gerade auch in Einrichtungen christlicher Trägerschaft wie Diakonie und Caritas stellen.

---

<sup>10</sup> Vgl. Andrea Qualbrink, Kairos für eine geschlechtergerechte Kirche, in: *Lebendige Seelsorge* 71 (2020) 3, 155–161; Julia-Maria Lauer, Maria 2.0 und der Aufstand der Frauen, in: *Herder-Korrespondenz* 73 (2019) 5, 11–12.

<sup>11</sup> Vgl. Wilhelm Zauner, Sorge um die Seele, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 135 (1987) 148–154, 150.

<sup>12</sup> Vgl. Thomas Bonhoeffer, Zur Entstehung des Begriffs Seelsorge, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 33 (1990), 7–21.

<sup>13</sup> Vgl. Papst Benedikt XVI., in: *Deus Caritas Est. Enzyklika*. 2005, Nr. 16/18.

- *Drohbotschaft statt Frohbotschaft*: Obgleich Seelsorger\*innen in der Nachfolge Jesu Christi schon immer dazu herausgefordert waren und sind, dessen Frohbotschaft in Wort und Tat zu verkünden, überwog, wie der katholische Pastoraltheologe Ottmar Fuchs seit vielen Jahren anmahnt, nicht selten der Hang zur gnadenlosen Drohbotschaft.<sup>14</sup> Das bewusste Schüren von Heilsverlusts-, Teufels-, Fegefeuer- und Höllenangst kennzeichnete daher über viele Jahrhunderte das, was die Mehrheit der christlichen Seelsorger auf dem Boden damaliger theologischer Axiome im Namen Gottes ihren Mitmenschen aufbürdeten. Eine Hypothek, die weltweit betrachtet in christlichen Kirchen und Gemeinschaften auch im 21. Jahrhundert noch immer nicht als restlos überwunden eingestuft werden kann.
- *Sünden- und Beichtfixierung*: In ihrer Analyse des Stellenwertes von Sünde und Schuld in christlichen Kirchen stellte die katholische Dogmatikerin Julia Knop 2015 im Blick auf ihre Kirche folgende These auf: „Die Kirche steht vor der Herausforderung mit der Schuld umzugehen, die sie sich durch eine solche Priorisierung und Verzerrung der Sündenthematik in Katechese und Pastoral selbst aufgeladen hat. Das ist tief in das Langzeitgedächtnis unserer Gesellschaft eingegangen. Kirche und Sündenpredigt: eine Schuldgeschichte: ein Hindernis freier, starker Menschen.“<sup>15</sup> Während Heribert Wahl als katholischer Pastoralpsychologe die jahrhundertelange Fixierung auf die Seelsorgestrategie der Beichtpraxis 2003 noch relativ vorsichtig als subtile Seelenlenkung auswies<sup>16</sup>, gab Norbert Mette als Praktischer Theologe und Katholik zwei Jahre später bereits unumwunden zu: „Sakramente sind eben auch als Instrumente zur Legitimation unterdrückerischer Machtausübung missbraucht worden. Noch heute kann man von älteren Menschen hören, wie sehr sie beispielsweise unter der ihnen auferlegten Beichtpraxis gelitten und es als Befreiung empfunden haben, sich ihr nicht mehr länger aussetzen zu müssen. Frauen, die sich immer an Männer wenden mussten, um Sakramente gespendet zu bekommen, haben nicht selten besonders darunter gelitten.“<sup>17</sup> Eine Hypothek, die nicht nur die katholische Kirche aufzuarbeiten hat, wie die evangelischen Theologinnen Ursula Riedel-Pfäfflin und Julia Strecker schon vor Jahren einräumten.<sup>18</sup>
- *Machtmissbrauch*: Als besonders unglaublich wird sowohl von heutigen Christ\*innen als auch von Nicht-Christ\*innen der Missbrauch von Macht eingestuft. Während kirchliche Finanzskandale und öffentliche Prunksucht oftmals noch (mit einem amüsierten Lächeln) toleriert werden, gilt dies in der Regel nicht (mehr) für

---

<sup>14</sup> Vgl. Ottmar Fuchs, *Das Jüngste Gericht*, Regensburg 2007, 58.

<sup>15</sup> Julia Knop, *Schuld und Vergebung*, in: Julia Enxing (Hg.), *Schuld*, Ostfildern 2015, 76–97, hier 76.

<sup>16</sup> Vgl. Heribert Wahl, „Wenn Seelen blühen ...“ *Seelsorge zwischen Psycho-Kitsch und ‚Seelenmaschine‘*, in: *Diakonia* 34 (2003), 241–246.

<sup>17</sup> Norbert Mette, *Sakramente – Instrumente der Unterdrückung und Symbole der Befreiung*, in: *Diakonia* 36 (2005), 316–321, hier 318.

<sup>18</sup> Vgl. Ursula Riedel-Pfäfflin – Julia Strecker, *Flügel trotz allem. Feministische Seelsorge und Beratung*. Gütersloh 1999, 35.

verbale, brachiale und sexuelle Übergriffligkeiten. Fakt ist, dass in der Christentumsgeschichte Seelsorger ihre Mitmenschen unter Bezugnahme auf die Hirten-Metapher oftmals verbal bevormundet und/oder besserwisserisch belehrt haben. Fakt ist, dass Seelsorger immer wieder auch vor brachialer Gewalt nicht zurückschrecken haben, wenn sie z. B. in fremden Ländern missionarisch zur Seelen-Rettung tätig waren oder Schutzbefohlene in christlichen Einrichtungen körperlich misshandelt haben. Fakt ist, dass Kinder/Jugendliche/Erwachsene sexuell von Seelsorgern und auch von Seelsorgerinnen missbraucht worden sind und der Missbrauch von Vorgesetzten trotz erdrückender Beweise oftmals nicht geahndet wurde und wird.<sup>19</sup>

- *Scheinheiligkeit*: Dass Seelsorger\*innen nicht immer selbst das (vor)leben, was sie predigen/erzählen/lehren, wurde schon immer als unglaubwürdig erlebt. Im 21. Jahrhundert jedoch wird die Diskrepanz zwischen Anforderungen, die an Gläubige gestellt werden, und davon eklatant abweichendem eigenen Handeln als besonders unglaubwürdig und „scheinheilig“ eingestuft. Seelsorger\*innen, die z. B. im katholischen Kontext öffentlich gegen Homosexualität wettern, selbst jedoch ihre homosexuelle Veranlagung mehr oder minder heimlich ausleben und über homosexuelle Netzwerke daraus sogar persönliche kirchenpolitische Vorteile ziehen, schaden der Glaubwürdigkeit christlicher Seelsorge.<sup>20</sup>

Ob christliche Kirchen und deren Seelsorger\*innen trotz aller Hypotheken Glaubwürdigkeit zurückgewinnen können, wird entscheidend davon abhängen, was sie heutigen Menschen unter dem Label Christliche Seelsorge tatsächlich anzubieten haben, wie Kardinal Karl Lehman bereits Anfang der 1990er-Jahre aus katholischer Perspektive auf den Punkt gebracht hat: „Seelsorge bleibt eine einzigartige, ja die erste und vornehmste Aufgabe der Kirche (...) Ihre Sendung steht und fällt mit diesem Auftrag.“<sup>21</sup> Eine Sichtweise, die auch von evangelischer Seite geteilt wird, wie das biographisch eingefärbte Zeugnis Jürgen Ziemers zeigt: „Die Kirche der Zukunft kann ich mir nur als eine Kirche der Seelsorge vorstellen. Seelsorge wird jedenfalls zu ihren Basisaufgaben gehören. An ihrer Erfüllung oder Nichterfüllung wird sich für mich, menschlich gesprochen, das Schicksal der Kirche entscheiden.“<sup>22</sup> Prägnant bringt daher Petra Bosse-Huber als evangelische Theologin auf den Punkt: „Nur durch die Qualität ihrer

---

<sup>19</sup> Vgl. Doris Reisinger, *Nur die Wahrheit rettet. Der Missbrauch in der katholischen Kirche und das System Ratzinger*, München 2021; Klaus Kießling, *Geistlicher und sexueller Machtmissbrauch in der Kirche*, Würzburg 2021.

<sup>20</sup> Vgl. Klaus Mertens, „Schwule Lobby“. Katholischer Klerus und Homosexualität, in: *Herder-Korrespondenz* 67 (2013) 8, 389–392.

<sup>21</sup> Karl Lehmann, *Seelsorge als Aufgabe der Kirche*, in: *Lebendige Seelsorge* 41 (1990) 48–53, hier 52.

<sup>22</sup> Jürgen Ziemer, Podiumsdiskussion: *Seelsorge – und ihre Bedeutung für die Zukunft*, in: Christoph Schneider-Harpprecht (Hg.), *Zukunftsperspektiven für Seelsorge und Beratung*, Neukirchen 2000, 127–133, hier 129.

Seelsorge kann die Kirche noch überzeugen.<sup>23</sup> Nur dann also, wenn Menschen Seelsorge für sich als glaubwürdiges Angebot erleben, werden sie entweder stolz und selbstbewusst ihr Christsein leben oder sich überhaupt erst auf das Wagnis des christlichen Glaubens einlassen, christliche Gemeinden/Seelsorgeräume als Lebens- und Aufatmungsräume für sich entdecken und sich als Teil einer – wenn auch oftmals menschlichem Versagen ausgesetzten – lokalen Kirchen- und weltweiten Christengemeinschaft begreifen.<sup>24</sup> Gelingt die Rückgewinnung von Glaubwürdigkeit nicht, dann werden christliche Kirchen immer mehr an öffentlicher Bedeutung verlieren und Menschen werden sich eine andere Form von ‚Seelsorge‘ suchen, die sie entweder bei anderen Religionsgemeinschaften und Pseudo-Kirchen wie Scientology oder bei Philosoph\*innen, Psycholog\*innen oder kirchenenttäuschten ‚frei flottierenden‘ Christ\*innen finden, die klassisch seelsorgliche Aufgaben wie z. B. Hochzeiten, Beerdigungen und Trauerbegleitung übernehmen.

Wann aber erweist sich christliche Seelsorge sowohl auf der Ebene der inhaltlichen Umschreibung als auch auf der Ebene der praktischen Umsetzung als wirklich glaubwürdig für heutige Menschen?

- Wenn Seelsorge radikal im *christlichen Traditionsfundament* verankert ist, d. h. wenn sie nicht willkürlich je nach Zeitgeist, externen Erwartungen oder persönlichen Vorlieben des\*der Seelsorger\*in definiert und praktiziert wird, sondern sich stringent aus dem zugrundeliegenden christlichen Gottes- und Menschenbild ableitet.
- Wenn Seelsorge *nicht zeit- und kontextunabhängig* konzipiert und praktiziert wird, sondern aktuelle Zeichen der Zeit, d. h. ökonomische, ökologische, strukturelle, gesellschafts- und sozialpolitische Rahmenbedingungen mit bedacht werden. Wenn also Menschen spüren, dass sie in ihren Freuden, Hoffnungen, Nöten, Ängsten und Problemen ernstgenommen werden, weil ihre Alltags-, Lebens- und Arbeitswirklichkeit nicht ausgeblendet wird.

Glaubwürdig wird Seelsorge daher immer dann, wenn sich Inhalte und Zielsetzungen von Seelsorge direkt aus dem christlichen Gottes- und Menschenbild ableiten und daraus konsequent Schlussfolgerungen für den Adressat\*innenkreis von Seelsorge, für anzustrebende intra- und interdisziplinärer Zusammenarbeit, für das vorausgesetzte seelsorgliche Kompetenz- und Rollenprofil, für die konkrete Methodenwahl und alltagspraktische Schwerpunktsetzungen gezogen werden. Interessanterweise zeichnet sich gegenwärtig in der wissenschaftlichen Seelsorgediskussion des deutschsprachi-

---

<sup>23</sup> Petra Bosse-Huber, Seelsorge – die ‚Muttersprache‘ der Kirche, in: Anja Kramer – Freimut Schirmacher (Hg.), Seelsorgliche Kirche im 21. Jahrhundert, Neukirchen 2005, 11–17, 17.

<sup>24</sup> Vgl. Konrad Baumgartner, Damit die Welt glaubt. Was Seelsorgerinnen und Seelsorger glaubwürdig macht, in: August Laumer – Peter Scheuchenpflug (Hg.), Glaube, der zum Leben hilft, Regensburg 2020, 250–254.

gen Raums unter Einbeziehung internationaler Forschungsergebnisse und Praxiserfahrungen eine erstaunliche Konvergenz zwischen katholischen und landeskirchlich-evangelischen Positionen ab.<sup>25</sup> Immer mehr Theolog\*innen plädieren dafür, sich wieder verstärkt auf die typisch christliche Sichtweise sowohl vom geheimnisvollen, nah-fernen, mächtig-ohnmächtigen höchst geheimnisvollen, multidimensional (trinitarisch) erfahrbaren *Gott*, als auch vom geheimnisvollen, ganzheitlichen (körperlich, psychisch, spirituell, sozial), mit einer unantastbaren Würde ausgestatteten, höchst ambivalenten (fast Gott gleich & Staub; sündig & erlöst) *Menschen* zu besinnen und dementsprechend Seelsorge als ein ebenso komplexes und *multidimensionales Geschehen* zu begreifen. Grabenkriege zwischen stärker biblisch, pastoralpsychologisch oder diakonisch ausgerichteten Konzeptvertreter\*innen und Ausbildungsinstituten sollten daher endgültig der Vergangenheit angehören, denn sie sind weder zeitgemäß noch vom christlichen Gottes- und Menschenbild her legitimierbar. Stark komprimiert lassen sich in Rückgriff auf zugrundeliegende theologische und anthropologische Axiome somit drei gleichwertige, einander ergänzende, alltagspraktisch aber ineinander übergehende Dimensionen glaubwürdiger Seelsorge herauskristallisieren:

1. Weil sich der geheimnisvolle allmächtige *Schöpfergott*, an den Christ\*innen aufgrund ihres jüdischen Erbes bis heute glauben, vor über 2000 Jahren Menschen unter Verzicht auf all seine Macht als Mit-Mensch ganz konkret erfahrbar gemacht hat; weil Christ\*innen weltweit zu Recht davon überzeugt sind, dass Gott sich konsequent hinter den vordergründig am Kreuz gescheiterten Menschen Jesus und seine Botschaft gestellt hat, weshalb er ihn von den Toten erweckte und Jesus deshalb tatsächlich der *Christus*, der erwartete Erlöser aller Menschen ist; und weil Gott auch heute noch als *Heiliger Geist* (die ruach) von allen Menschen aufgrund ihrer *Geist Dimension (spiritus)* mitten in ihrem Alltagsleben hautnah als Kraft- und Trostquelle erspürt werden kann, hat Seelsorge eine *spirituell-mystagogische Dimension*.
2. Weil *Körper* und *Psyche* gottgewollte, aber äußerst störanfällige Konstitutionsmerkmale des ganzheitlichen Menschen sind; weil Menschen sowohl in körperlichen als auch in psychischen Krisensituationen den liebevollen *Schöpfergott* schon immer als hilfreich erfahren haben; weil *Jesus* durch sein heilsames zwischenmenschliches Reden und Tun seine Mitmenschen hat spüren lassen, was es bedeutet, wenn Reich Gottes mitten im (kranken) Leben anbricht; und weil der *Heilige Geist* auch heute noch Heilsames gerade auch für leidende Menschen bewirken kann, hat Seelsorge eine *pastoralpsychologisch-heilsame Dimension*.
3. Weil Menschen *soziale Wesen* sind; weil der leidenschaftliche *Befreiergott*, den Jüd\*innen und Christ\*innen bis heute bezeugen, tatsächlich entweder selbst in die Geschichte eingegriffen hat, um Menschen aus sozialer Not und struktureller Un-

---

<sup>25</sup> Vgl. z. B. Michael Klessmann, Seelsorge. Ein Lehrbuch, Neukirchen <sup>2</sup>2010; Doris Nauer, Seelsorge. Sorge um die Seele, Stuttgart <sup>3</sup>2014.

terdrückung zu befreien, oder seine Propheten dazu beauftragt hat, dies ebenso leidenschaftlich in seinem Namen zu tun; weil *Jesus* sich gerade durch sein diakonisches Handeln und sein öffentliches Engagement für Kranke, Notleidende und Verstumme ausgezeichnet hat; und weil die systemkritische Kraft des *Heiligen Geistes* auch heute noch überall präsent ist, hat Seelsorge eine *diakonisch-prophetische Dimension*. Aus einer rein individuumszentrierten Seelsorge ‚mit‘ bzw. stellvertretend ‚für‘ einzelne Menschen oder Menschengruppen wird sie zu einer Seelsorge ‚an‘ Strukturen (Kirche, Gemeinde, Krankenhaus, Altenheim, Hospiz etc.) sowie am Ganzen (Gesellschaft), wodurch sie sich in den ordens-, kirchen-, gesellschafts-, sozial- und öffentlichkeitspolitischen Raum hinein erstreckt.

Eine derart komplexe Seelsorge darf sich nicht primär oder ausschließlich als Sorge um das jenseitige ewige Seelenheil (miss)verstehen! Glaubwürdige Seelsorge ist vielmehr *Sorge um den ganzen gottgewollten Menschen* in all seinen Möglichkeiten und Begrenzungen, in all seinen (un)veränderbaren strukturellen Lebens- und Arbeitskontexten. Glaubwürdige Seelsorge zielt darauf ab, einzelnen Menschen oder ganzen Menschengruppen trotz aller Nöte und Probleme bereits hier und jetzt auf Erden zumindest ein wenig mehr gottgewolltes *Leben in Fülle* (Joh 10,10) im Sinne spürbaren *Anbruchs von Reich Gottes* zu ermöglichen.<sup>26</sup>

### Spirituell-Mystagogische Seelsorge

In den 1990er-Jahren ist im deutschsprachigen Raum zunächst auf katholischer Seite ein Paradigmenwechsel im Verständnis von Seelsorge eingeleitet worden, der sich bereits im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils anbahnte, als Karl Rahner, ange-regt durch den jesuitischen Ordensgründer Ignatius von Loyola, den theologischen Ansatz der Mystagogie wiederentdeckte und darauf hinwies, dass dieser entscheidende Folgewirkungen für ein glaubwürdiges Seelsorgeverständnis mit sich bringt. Stringent durchdacht wurden diese jedoch erst Jahrzehnte später, als Stefan Knobloch und Herbert Haslinger diesbezügliche Grundlagenarbeit leisteten und die Wortschöpfung Mystagogische Seelsorge ins Spiel brachten. Obgleich das Wort Mystagogie suggerieren könnte, dass durch Seelsorge (konfessionell) auserwählte Menschen in ein schwer zu verstehendes Glaubens-(Geheim)Wissen eingeführt und in eine eingeschworene (elitäre) Gemeinschaft integriert werden sollen, ist damit etwas ganz anderes gemeint: Die spirituelle Begleitung eines jeden dafür offenen Menschen auf dem Weg seines geheimnisvollen Lebens, das aus christlicher Überzeugung zutiefst mit dem geheimnisvollen Gott zu tun hat. Das paradigmatisch Neue an diesem Verständnis ist, dass *Glaubenshilfe* nicht auf *Glaubenswissen*, *Glaubensbelehrung* oder

---

<sup>26</sup> Details und Literaturhinweise zum dargestellten komplexen Seelsorgeverständnis finden sich in: Nauer, Seelsorge (s. Anm. 25).

Glaubens*normierung* von Kirchenmitgliedern abzielt. Anvisiert ist vielmehr, dass Seelsorger\*innen nicht nur Kinder/Jugendliche oder Senioren, sondern gerade auch Menschen mittleren Alters in ihren spirituellen Bedürfnissen nicht allein lassen, sondern sich mit ihnen gemeinsam auf den Weg machen, um Spiel-, Frei- und Zwischenräume zu eröffnen, in denen Spuren Gottes mitten in der Alltags-, Lebens- und Arbeitswelt gesucht bzw. aufgedeckt werden können, sodass Christ\*innen (z. B. in Kirchengemeinden), aber auch Nicht-Christ\*innen (z. B. in Krankenhäusern, Psychiatrien, Altenheimen, Hospizen etc.) spüren, dass ein Andocken an den Heiligen Geist enorme Kräfte sowohl zum (Über)Leben als auch zum Sterben freisetzen kann. Seelsorger\*innen ermutigen Menschen deshalb dazu, ihre eigenen Erfahrungen der Gottesnähe, aber auch die der Gottesferne, ihre (kirchenkritischen) Fragen und Glaubenszweifel zuzulassen und bieten sich als dialogfähige Gesprächspartner\*innen auch für die Überwindung spiritueller Sprachlosigkeit an.

Strategien wie die bloße Weitergabe fest geschnürter dogmatischer Wahrheitpakete, das Erteilen biblischer Schnellratschläge, moralische Besserwisserie oder voyeuristische Sündenaufdeckung sind dabei ebenso obsolet wie der Versuch, die Notlage von Menschen für eine vereinsideologische Rekrutierung im Sinne von (Zwangs)Bekehrung oder Missionierung auszunutzen. Mystagogisch inspirierte Seelsorger\*innen wollen tatsächlich immer dann, wenn Menschen sich darauf einlassen, neugierig machen auf die christliche Sichtweise von Gott und Mensch. Wenn sie von Gott erzählen, dann allerdings nicht im Modus der Drohbotschaft, sondern im Modus der für den christlichen Glauben typischen Frohbotschaft, in der die bedingungslose Liebe Gottes zu allen Menschen im Zentrum steht. Deshalb stellen sie, wenn dies erwünscht ist, auch Erfahrungen längst verstorbener Menschen zur Verfügung, die in der Heiligen Schrift überliefert worden sind und trotz ihres oftmals auf den ersten Blick altmodisch erscheinenden Charakters bei genauerem Hinsehen bis heute nichts an Aktualität eingebüßt haben.

Glaubwürdige Seelsorger\*innen widerstehen zudem nicht nur der Versuchung, das Geheimnis Gott enträtseln zu wollen, sondern auch der Versuchung, Menschen oberflächlich auf ein Jenseits zu verträsten. Ihr Ziel besteht vielmehr darin, das Schweigen Gottes, die Nicht-Erfahrung der Gottesnähe oftmals ebenso sprachlos mit auszuhalten und trotz aller Hoffnungslosigkeit eine Perspektive der Hoffnung selbst über den Tod hinaus zu eröffnen. Sie unterstützen deshalb ihre Mitmenschen darin, sich dem gesellschaftlich vorherrschenden Zeitgeist, jung, schlank und gesund bleiben zu müssen, zu entziehen. Sie bestärken sie darin, ihre Unvollkommenheit, ihre Anfälligkeit für Krankheit und Behinderung, ihr Altwerden, ihre Endlichkeit und Sterblichkeit als zum Leben zugehörig zu akzeptieren, damit sie nicht krampfhaft an ihrem eigenen Leben und an dem ihrer Bezugspersonen festhalten, indem sie es mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln zu verlängern suchen, sondern es im Vertrauen auf ein qualitativ neuartiges Leben bei Gott zur rechten Zeit loslassen.

Wenn dabei auf den reichen Schatz der (alt)katholischen, evangelischen und orthodoxen Glaubenstradition zurückgegriffen wird, dann stellen Seelsorger\*innen z. B. religiöse Texte, Kirchenlieder, Symbole und Hilfsmittel wie Kerzen, Kreuz, Marienbild, Heiligenbilder oder Rosenkranz zur Verfügung. Symbole, die für viele Menschen inzwischen antiquiert und überholt erscheinen, für andere dagegen von großem Wert sind. Wenn dies erwünscht ist, bieten sie auch Segensrituale an, geben Raum zum Beichtgespräch oder zum Bibellesen, salben Kranke, beerdigen Verstorbene und laden zu gemeinsamen liturgischen Feiern unterschiedlichster Art ein. Letzteres nicht, damit z. B. Katholik\*innen ihre (Sonntags)Pflicht erfüllen, sondern damit ein Feier-Raum für die frohmachende heilsame Gottesnähe eröffnet wird.

Die spirituell-mystagogische Dimension verlangt Seelsorger\*innen ein komplexes Kompetenzprofil ab. Benötigt wird nicht nur *theologische Fachkompetenz*, sondern auch eine basale *interreligiöse Kompetenz*. Unabdingbar ist zudem eine durch lebenslange Übung entstehende *rituell-liturgische Kompetenz*, d. h. die Fähigkeit, sich dem Wagnis auszusetzen, Bewährtes zu bewahren und immer wieder Neues auszuprobieren. Obgleich, vielleicht auch weil immer weniger Menschen mit der Bibel vertraut sind, braucht es auch eine *bibelhermeneutische Kompetenz*, d. h. die Fähigkeit, Bibeltexte mit aktuellen Lebensgeschichten in Verbindung zu bringen und Menschen davon erzählen zu können. Vorausgesetzt ist zudem, dass Seelsorger\*innen nicht nur über eine eigene *spirituelle Kompetenz* verfügen, d. h. dass sie selbst im christlichen Glauben verankert sind und dies glaubhaft ausstrahlen, sondern auch über *mystagogische Kompetenz*, d. h. dass sie andere Menschen auf ihrem spirituellen Weg hilfreich begleiten können.

### Pastoralpsychologisch-heilsame Seelsorge

Obgleich in Nordamerika bereits in den 1930er-/1940er-Jahren ein Paradigmenwechsel im Verständnis von Seelsorge stattfand, erreichte dieser erst Ende der 60er-Jahre Europa, wobei die Niederlande eine Vorreiterrolle einnahm. Ausgehend von Seelsorgeerfahrungen in psychiatrischen Kliniken wurde dafür plädiert, eine radikale Wende hin zum Menschen in all seinen körperlichen und psychischen Problemlagen vorzunehmen. Sich für Menschen Zeit zu nehmen; wertschätzend für sie da zu sein; sie so zu nehmen, wie sie sind; eine Vertrauensbeziehung aufzubauen; in Krisensituationen dabei zu bleiben ohne etwas machen oder verändern zu können; sensibel in den Arm zu nehmen; empathisch zuzuhören; Lebensgeschichte erzählen zu lassen; humorvoll, kreativ, spielerisch und paradox intervenierend neue Sichtweisen einzuspielen; unaufdringlich (ethisch) zu beraten; eine eigene Position zu beziehen und dabei auch den Dissens nicht zu scheuen; Lebenskrisen ernstzunehmen und zu deren Bewältigung aktiv beizutragen – all das sollte nicht länger als bloße Vorfelddarbeit für Glaubenshilfe, sondern als vollwertige Seelsorge im Sinne gottgewollter *Beratungs-, Identitäts- und*

*Krisenhilfe* verstanden werden, selbst wenn dabei Gott, Glaube und Kirche überhaupt nicht thematisiert werden.

Für evangelische Seelsorger\*innen hatte dies zur Folge, dass das von Eduard Thurneysen entwickelte und bis dahin unangefochtene Verständnis von Seelsorge als verbale Wortverkündigung (Kerygmatische/Verkündigende Seelsorge) zugunsten tiefenpsychologisch, gesprächspsychotherapeutisch, gestalttherapeutisch-integrativ, später auch (kognitiv)verhaltenstherapeutisch und systemtherapeutisch beeinflusster Konzepte an Dominanz verlor. Auf katholischer Seite brauchte es jedoch erst das Zweite Vatikanische Konzil, das Jahre später den notwendigen Freiraum dafür eröffnen sollte, Seelsorge aus liturgisch-sakramentalen Engführungen (Sakramentenpastoral/Betreuende Seelsorge) zu befreien und psychotherapeutisch gewonnene Erkenntnisse und Methoden als Bereicherung wertzuschätzen. Eine, wie sich herausstellen sollte, äußerst segensreiche Bereicherung, denn: Seelsorge ist ein gefährliches Unternehmen. Weil Seelsorger\*innen ihren Mitmenschen sehr nahe kommen, laufen sie Gefahr, diese – ohne es zu wollen oder überhaupt zu bemerken – (zusätzlich) zu beschädigen. Wollen sie wirklich heilsam mit Menschen umgehen, dann brauchen sie Know-how aus der modernen Psychologie und Psychotherapie, ohne sich dabei jedoch als (vielleicht sogar bessere) Psychotherapeut\*innen (miss)zu verstehen. In der Nachfolge Jesu unterstützen sie zwar aktiv die Bemühungen aller Professionen, die sich zum Ziel setzen, leidende Menschen von ihrer Krankheiten zu befreien. Oberstes Ziel von Seelsorger\*innen ist es jedoch nicht, Menschen zu suggerieren, sie könnten von allen Gebrechlichkeiten befreit werden, wenn sie denn genug glauben und/oder beten. Seelsorger\*innen vertrauen zwar auf die Wirkkraft des Heiligen Geistes, widersetzen sich aber dem Versuch, ihn instrumentalisieren zu wollen, indem sie z. B. (irreale) Hoffnungen auf Wunderheilungen schüren, deren Nicht-Eintreten leidende Menschen in noch tiefere Krisen stürzen. Das Postulat der Heilsamkeit gilt zudem auch für die Seelsorger\*innen selbst! Wer seelsorglich tätig ist, steht in der Gefahr, ‚rund um die Uhr‘ zu arbeiten, ohne dass es jemals genug ist. Jesu Dreifachgebot der Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe fordert deshalb eine heilsame Selbst-Sorge ein und entlastet Seelsorger\*innen vor der Selbstüberforderung, Reich Gottes auf Erden vollenden zu wollen.

Wer pastoralpsychologisch sensibilisiert seelsorglich tätig sein will, braucht Fähigkeiten, die im Theologiestudium zumeist nicht erwerbbar sind. Seelsorger\*innen benötigen daher Fort- und Weiterbildungen sowie Zusatzqualifikationskurse, die nicht nur die eigene *Persönlichkeitskompetenz* stärken, sondern auch nonverbale *Begegnungskompetenz*, verbale *Kommunikationskompetenz*, (ethische) *Beratungskompetenz*, *interkulturelle Kompetenz* und *Selbst-Sorgekompetenz* fördern.

## Diakonisch-prophetische Seelsorge

In den 1980er-Jahren lässt sich ein weiterer tiefgreifender Paradigmenwechsel im Verständnis von Seelsorge ausmachen, der ausgehend von Lateinamerika nahezu zeitgleich auch in Nordamerika und Europa Auswirkungen zeigte. Das paradigmatisch Neue besteht darin, dass eine radikale Wende zur konkreten Lebenswelt vollzogen worden ist. Im deutschsprachigen Raum wurde zunächst auf evangelischer Seite (Henning Luther, Ulrich Bach), mit etwas Verzögerung auch auf katholischer Seite (Ottmar Fuchs, Hermann Steinkamp, Norbert Mette, Franz Weber) unter den Stichworten Diakonische Seelsorge, Befreiende Seelsorge, Politische Seelsorge und Sozialpastoral entsprechende Innovationsarbeit geleistet. Ausgangspunkt des neuen Ansatzes war die Kritik an einer rein individuumszentrierten Seelsorge, die weder der komplexen Lebenssituation heutiger Menschen gerecht wird, noch den konkreten Arbeitskontext z. B. von Krankenhausseelsorge ausreichend in den Blick nimmt.

Seelsorge in der Nachfolge Jesu fordert demnach die Bereitschaft ein, nicht (nur) in gemütlichen Pfarr- und Sprechzimmern auf Rat suchende Menschen zu warten, sondern den Weg dahin zu suchen, wo Menschen in Not sind. Christliche Seelsorge verlangt Seelsorger\*innen ab, sich wortwörtlich ‚die Hände schmutzig zu machen‘, d. h. sich solidarisch in den Dienst (diakonia) Not leidender Menschen zu stellen, zuzupacken und zu helfen, wo konkrete Hilfe gebraucht wird. Diakonisch inspirierte Seelsorger\*innen machen sich deshalb zum Sprachrohr und zum Anwalt gerade der Menschen und Menschengruppen, die dem Beschleunigungs- und der Arbeitsüberlastung nicht mehr gewachsen sind, die an den Rand gedrängt und übersehen werden, die übergangen, outgesourced und ausgebeutet werden, deren Würde missachtet wird, die stumm gemacht werden oder bereits verstummt sind. Für sie treten sie analog zu Jesus manchmal still und leise, manchmal aber auch laut und öffentlichkeitswirksam ein. Für sie riskieren sie Konflikte, in Ländern der Dritten Welt sogar ihr Leben. In diesem Sinn zielt Seelsorge auch auf konkrete, oftmals materielle (*Über*)*Lebenshilfe* ab. Seelsorger\*innen in der Nachfolge Jesu können ihre Hände nicht in Unschuld waschen und strukturelle Sünde, d. h. Rahmenbedingungen, sei es in Kirchengemeinden oder in Gefängnissen übersehen oder gar akzeptieren, die den Anbruch von Reich Gottes auf Erden, d. h. die Realisierung von mehr Gerechtigkeit, Mitmenschlichkeit, Nächstenliebe, Barmherzigkeit, Gleichheit, Solidarität und Leben in Fülle blockieren. Sie können sich ihrer prophetischen Aufgabe nicht entziehen, Unrecht beim Namen zu nennen, Selbsthilfepotenziale zu stärken, Solidarisierungsprozesse anzustoßen und sowohl personelle als auch institutionelle Vernetzungsarbeit zu leisten. In diesem Sinn ist Seelsorge immer auch eine Form *struktureller Befreiungshilfe*. Weil aber Reich Gottes immer nur angebrochen und unter irdischen Bedingungen nie ganz vollendet sein wird, werden auch Seelsorger\*innen nicht alle Ungerechtigkeit aus der Welt schaffen. Es ist daher nicht ihre Aufgabe zu suggerieren, dass alles hier und jetzt veränderbar ist. Oftmals gilt es, Menschen darin zu bestärken, in gegenwärtig (un)veränderbaren

Strukturen und Zuständen überleben und weiterarbeiten zu können, ohne dabei die Hoffnung auf Veränderung aufgeben zu müssen.

Die diakonisch-prophetische Dimension setzt den Erwerb von Kompetenzen voraus, die bisher nicht im Fokus seelsorglicher Ausbildung standen: *Organisations-* und *zupackende Handlungskompetenz*; *Systemkompetenz*; *Team- und Leitungskompetenz*; *Vernetzungskompetenz*; *öffentliche Repräsentationskompetenz*; *gesellschafts- und sozialpolitische Kompetenz*.

### Wie also glaubwürdige seelsorglich handeln?

- Da keine Seelsorgerin und kein Seelsorger alle Kompetenzen, die ein komplexes glaubwürdiges Seelsorgeverständnis in den Spuren Jesu Christi einfordert, aufweisen kann, sollten christliche Seelsorger\*innen nicht als Einzelkämpfer\*innen eingesetzt werden. Sie benötigen die Einbindung in ein intrakonfessionelles Team von haupt- und ehrenamtlich Engagierten und/oder in ein interkonfessionelles Team und/oder in ein interreligiöses Team und/oder in ein interprofessionelles Team, in dem verschiedene Charismen einander ergänzen können.
- Glaubwürdige traditionsverwurzelte christliche Seelsorge auf der Höhe der Zeit setzt Seelsorger\*innen voraus, die zwei fundamentale Voraussetzungen erfüllen: Zum einen sind sie konzeptionell gut aufgestellt, weil sie sich während ihres Theologiestudiums sowie im Laufe ihres Berufslebens ein komplexes Seelsorgeverständnis erarbeitet haben, das sie in einfachen Worten jedem Menschen erklären können. Zum anderen besitzen sie die notwendige Offenheit, Neugier und Kreativität, sich in allen drei Seelsorgedimensionen methodisch und alltagspraktisch weiterzuentwickeln. Wenn Traugott Roser als evangelischer Praktischer Theologe und Experte von Spiritual Care 2018 die Frage stellt, ob es in einer Seelsorgebeziehung auch heute noch von Bedeutung sein könnte, von Gott zu reden<sup>27</sup>, dann ist seine Frage nur dann mit „ja“ zu beantworten, wenn dies auf glaubwürdige Art und Weise geschieht.<sup>28</sup> Uralte Bilder, Metaphern und Symbole gilt es in die Erfahrungswelt heutiger Menschen zu übersetzen. Erst dann wird es methodisch überhaupt möglich sein, den Glauben ins Gespräch zu bringen, wie der evangelische Praktische Theologe Johannes Greifenstein 2020 einfordert.<sup>29</sup> Inzwischen gibt es zudem me-

<sup>27</sup> Vgl. Traugott Roser, Könnte es von Bedeutung sein, von Gott zu reden?, in: Wege zum Menschen 70 (2018) 2, 132–147.

<sup>28</sup> Vgl. Wolfgang Greive, Glaubwürdige von Mensch und Gott reden, in: Theologische Revue 116 (2020) 1–3; Doris Nauer, Gott. Woran glauben Christen? Verständlich erläutert für Neugierige. Stuttgart 2017; Dies., Mensch. Christliches Menschenbild heute? Verständlich erläutert für Neugierige, Stuttgart 2018.

<sup>29</sup> Johannes Greifenstein, Den Glauben ins Gespräch bringen, in: Wege zum Menschen 72 (2020) 1, 4–16.

thodische Hilfestellungen, wie biblische Bilder, Rituale, Texte, Gebete, Kasualien in die Seelsorge eingespielt werden können.<sup>30</sup> Praktisch-methodische Hilfestellungen gibt es auch für die pastoralpsychologische Dimension. Nicht nur Handbücher zu psychologischem und psychiatrischem Hintergrundwissen<sup>31</sup>, sondern auch Literatur, die konkrete Beispiele und Tipps für gelingende Seelsorgebeziehungen anbietet.<sup>32</sup> Die wenigsten methodischen Handreichungen finden sich im Blick auf die diakonisch-prophetische Dimension. Fündig wird man am ehesten im Bereich systemischer Seelsorge, die jedoch zumeist das Individuum unter Berücksichtigung seines sozialen Netzwerkes beleuchtet und weniger gesellschaftliche Systeme sowie organisatorisch-strukturelle Zusammenhänge und den Umgang mit ihnen in den Blick nimmt.<sup>33</sup>

- Glaubwürdig seelsorglich handeln setzt zudem voraus, sich auch kirchenpolitisch auf dem Laufenden zu halten. Unabhängig davon, in welchem seelsorglichen Arbeitsfeld Seelsorger\*innen tätig sind, sollten sie nicht nur über kircheninterne Veränderungsprozesse, sondern auch über innovative Entwicklungen wie z. B. Seelsorge über Social Media<sup>34</sup>, Spiritual Care<sup>35</sup> oder dem Aufkommen Islamischer Seelsorge<sup>36</sup> so informiert sein, sprich seitens ihrer Kirchen so informiert werden,

---

<sup>30</sup> Vgl. exemplarisch: Kerstin Lammer, Ein Ritual zeigt mehr als 1000 Worte. Über die Grenzen von Gesprächen und den Wert von Ritualen, in: Michael Utsch (Hg.), *Religiöse Psychotherapie?*, Berlin EZW-Texte 267, 43–50; Nikolaas Derksen u. a., *Bibliodrama als Seelsorge. Im Spiel mit dunklen Gottesbildern. Ein Praxisbuch*, Ostfildern 2016.

<sup>31</sup> Vgl. exemplarisch: Jochen Sautermeister – Tobias Skuban (Hg.), *Handbuch psychiatrisches Grundwissen für die Seelsorge*, Freiburg 2018; Klaus Kießling u. a. (Hg.), *Grundwissen Psychologie. Lehrbuch für Theologie und Pastoral*, Ostfildern 2020.

<sup>32</sup> Vgl. exemplarisch: Timm Lohse, *Das Kurzgespräch in Seelsorge und Beratung. Eine methodische Anleitung*, Göttingen 2020; Hubert Klingenberg, *Biographiearbeit in der Seelsorge. Anlässe. Übungen. Impulse*, München 2015; Klaus Schäfer, *Trösten – aber wie? Ein Leitfaden zur Begleitung von Trauernden und Kranken*, Regensburg 2019.

<sup>33</sup> Vgl. exemplarisch: Christoph Morgenthaler, *Systemische Seelsorge*, Stuttgart 2019; Sabine Schröder, *Systemische Seelsorge praktisch*, Tübingen 2015.

<sup>34</sup> Literaturlauswahl: Ralf Peter Reimann, *Digitalisierung als Herausforderung für die seelsorgliche Kommunikation. Veränderungen in der Seelsorge durch Social media*, in: *Wege zum Menschen* 72 (2020) 3, 216–228; Tobias Sauer, *Scheiße stinkt auch digital. Wieso digitale Kanäle die Kirche nicht retten und wie es trotzdem gelingt, in einer digitalen Gesellschaft zu kommunizieren*, in: *Lebendige Seelsorge* 71 (2020) 6, 438–441.

<sup>35</sup> Literaturlauswahl: Doris Nauer, *Spiritual Care statt Seelsorge?* Stuttgart 2015; Traugott Roser, *Spiritual Care. Der Beitrag von Seelsorge zum Gesundheitswesen*, Stuttgart 2017; August Laumer, *Spiritual Care*, in: *Wege zum Menschen* 70 (2018) 2, 153–164; Thomas Beelitz, *Entwicklungen im Bereich Spiritual Care weltweit*, in: *Transformationen* 29 (2018) 2, 153–164; Simon Peng-Keller, *Klinikseelsorge als spezialisierte Spiritual Care*, Göttingen 2021.

<sup>36</sup> Literaturlauswahl: Cemil Sahinöz, *Seelsorge im Islam. Theorie und Praxis in Deutschland*, Wiesbaden 2018; Judith Finke, *Islamische Seelsorge*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 46 (2020) 1, 194–211.

dass sie sich eine eigene Meinung über innovative (Kooperations)Möglichkeiten bilden und entsprechend handeln können.

- Besonders glaubwürdig werden christliche Seelsorger+Innen immer dann handeln, wenn sie sich der historischen Hypothesen bewusst sind und deshalb im Seelsorgealltag Folgendes beherzigen: Körper- und sexualfeindliche Einstellungen und Handlungen lehnen sie für sich und ihre Mitmenschen ab. Sie engagieren sich für eine geschlechtergerechte Kirche, weshalb sie dafür eintreten, dass Frauen und Männer, Kleriker und sogenannte ‚Laientheolog\*innen‘ auf Augenhöhe Hand in Hand arbeiten und (Leitungs)Aufgaben nach Kompetenzen verteilt werden. Sie achten darauf, dass der diakonische Anteil christlicher Seelsorge nicht vernachlässigt oder gar aus ihrem Seelsorgealltag outgesourced wird. Sie begreifen Seelsorge nicht nur als einen Beruf, sondern als eine persönliche Berufung, die ihnen abverlangt, gut für sich selbst zu sorgen, eigene Schwächen und Begrenzungen zugeben und begründet Nein-Sagen zu können. Sie verpflichten sich dazu, keine Drohbotschaft, sondern die Frohbotschaft des bereits angebrochenen Reiches Gottes und der Erlöstheit aller Menschen spürbar zu machen, weshalb sie besonders barmherzig und gnädig mit all den Menschen umgehen, die Schuld auf sich geladen haben oder als Sünder\*in diffamiert werden. Sie widersetzen sich der Verführung, seelsorgliche Macht selbst zu missbrauchen und schweigen nicht, wenn sie einen Machtmissbrauch verbaler, brachialer oder sexueller Art unter Seelsorgekolleg\*innen und Vorgesetzten wahrnehmen. Sie versuchen, in ihrer eigenen Lebensführung Diskrepanzen zwischen (moral)theologischen Anforderungen an Andere und gelebtem persönlichem Alltag so weit wie möglich zu reduzieren, um der Gefahr der Scheinheiligkeit nicht zu erliegen.

Prof. Dr. theol. habil. Dr. med. Doris Nauer  
Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar (VPU)  
Pallottistraße 3  
56179 Vallendar  
dnauer(at)pthv(dot)de  
<https://vpu.de/university/fakultaeten/personen/nauer/>



## Präsenz als Währung der Seelsorge

### Abstract

Die Corona-Pandemie führt vor Augen, wie sehr der Anspruch von Seelsorge von ihrer Verlässlichkeit und Erreichbarkeit abhängt. Anhand von Erfahrungsberichten wird die Bedeutung der Präsenz von kirchlichen Seelsorger\*innen beschrieben, die sowohl analoge als auch digitale Kommunikationsmedien nutzen. Es zeigt sich a), dass die Vertrautheit mit konkreten Seelsorgepersonen die Voraussetzung der Möglichkeit erweiterter Kommunikationsangebote und Betreuungskonzepte darstellt; b) mit der Anwesenheit personaler Seelsorge fällt die Entscheidung über das Ob spiritueller Begleitung. Unter Bezug auf Steve Nolans Verständnis von Seelsorge als „hopeful presence“ wird der Präsenzbegriff als Kennzeichen von seelsorglichem Da-Sein eingeführt, das eine Anerkennung der Wirklichkeit von Not mit sich bringt. Seelsorge verschafft marginalisierten Not- und Bedarfslagen Geltung und Anerkennung. Seelsorgerliche Präsenz symbolisiert und macht Gottes In-der-Welt-Sein erfahrbar. Im Anschluss an Hartmut Rosa wird dabei das systemkritische Potenzial von Seelsorge erschlossen.

The Corona pandemic has demonstrated how much pastoral care within healthcare depends on reliability and accessibility. Chaplains use both analog and digital communication. Case studies show that (a) familiarity with specific pastoral-care individuals is a prerequisite for continued spiritual care; (b) the provision of spiritual care depends on the physical presence of chaplains within a healthcare institution. Presence, however, needs to be specified: Regarding Steve Nolan's understanding of pastoral care as "hopeful presence," the article conceptualizes pastoral presence as bearing witness to the reality of needs. Nonpresence, in turn, equals the denial of the reality of needs. Pastoral care thus validates and recognizes the marginalized as well as symbolizing God's being-in-the-world. Following the sociologist Hartmut Rosa's understanding of resonance, the system-critical potential of pastoral care becomes obvious.

### 1. Ausgangssituation – Sein oder Nicht-Sein: Seelsorge in Zeiten der Corona-Pandemie

Betty Ferrell, George Handzo, Christina Puchalski und William Rosa veröffentlichten im September 2020 – noch vor der gewaltigen zweiten Welle von Infektionen in den USA – in der Fachzeitschrift „Journal of Pain and Symptom Management“ einen Text zur Dringlichkeit von Spiritual Care bei der Behandlung von Patient\*innen mit COVID-19. Auf den Intensivstationen sei das Angebot spiritueller und damit auch seelsorglicher Versorgung knapp gewesen: „for many, spiritual care is absent, given the very real limitations and demands“<sup>1</sup>. Ferrell et al. schildern dramatische Situationen: das

---

<sup>1</sup> Betty Ferrell – George Handzo – Christina M.Puchalski – William Rosa, The Urgency of Spiritual Care: COVID-19 and the Critical Need for Whole-Person Palliation, in: J Pain Symp Management 60 (2020) 3, e7–e11 (<https://doi.org/10.1016/j.jpainsymman.2020.06.034>).

maskierte Gesicht einer jungen Pflegekraft, die mit Gummihandschuhen ihr eigenes Smartphone vor das Gesicht eines sterbenden Patienten hält, um den Angehörigen wenigstens auf diese Weise einen Abschied zu ermöglichen. Die Pflegerin greift in doppelter Weise auf ihre eigenen Ressourcen zurück, Zeit- und Handy-Einsatz. Man kann darüber streiten, ob es sich dabei um Seelsorge handelt, als Unterstützung tragender Beziehungen für den Patienten fällt das Beispiel unter den weiten Spiritualitätsbegriff, den das Autor\*innenteam vertritt.<sup>2</sup> Die Autor\*innen schildern aber auch die als unerträglich empfundene Abwesenheit der Glaubensgemeinschaft und der Angehörigen, die sich durch technische Medien nicht ersetzen lässt. Das zentrale Stichwort in dem Artikel ist Abwesenheit – Kontrastbegriff zu einem Leitbegriff der Seelsorgetheorie: Präsenz.

Die Zeit der Corona-Pandemie führt allen für Seelsorge Verantwortlichen vor Augen, wie sehr der Anspruch von Seelsorge als wesentliche Äußerung einer sich als diakonisch verstehenden Kirche von ihrer Verlässlichkeit und Erreichbarkeit<sup>3</sup> abhängt. Mit Verantwortlichen sind die Leiter\*innen von Seelsorgediensten in Gemeinden und Einrichtungen ebenso gemeint wie die Referent\*innen in Kirchenleitungen. Aber auch die Leitungen in Versorgungsteams des Gesundheitswesens sind, sofern sie einen ganzheitlichen Versorgungsansatz unterstützen, mit in den Blick zu nehmen. Ich will vier Beispiele anführen, die zeigen, wie Seelsorge und spirituelle Begleitung zwischen Abwesenheit und Präsenz changiert.

a) Resilienz des Gesundheitspersonals: In der Washington Post erschien am 5. April 2020 ein Artikel über die Situation auf der Intensivstation im Maimonides-Krankenhaus von Brooklyn, New York<sup>4</sup>: Janet Perez ist dort als Krankenschwester tätig. Sie berichtet davon, dass man bei den ungewissen Verläufen nicht wisse, wie sich der Gesundheitszustand entwickle, ob eine Patientin überlebe oder sterbe. „Many covid patients pass away ... But you can't determine that others won't do well ... That's what we have to hold on to, is that hope that people will do better. And we have to treat them with the expectation that they will.“ Die Herausforderung an die eigene Präsenz im Umgang mit den Patient\*innen sei es, Hoffnung zu haben und zu vermitteln, dass es besser werden wird. Wie können sie das aber tun, wenn sie chronisch überlastet sind und neben der medizinisch-pflegerischen Versorgung auch der einzige Draht zwischen Patient\*in und Angehörigen sind? Woher nehmen sie die Kraft für diese Arbeit? Der Zeitungsartikel erzählt, dass vor jeder

---

<sup>2</sup> Christina M. Puchalski – Robert Vitillo – Sharon K. Hull – Nancy Reller, Improving the spiritual dimension of whole person care: reaching national and international consensus, in: *J Palliat Med.* 17 (2014) 6, 642–656 (<https://doi:10.1089/jpm.2014.9427>).

<sup>3</sup> Vgl. Traugott Roser – Friederike Rüter – Michael Stache – Helga Wemhöner (Hg.), *Verlässlich und erreichbar. Seelsorgepraxis in der Evangelischen Kirchen von Westfalen*, Bielefeld 2017.

<sup>4</sup> Lenny Bernstein – Jon Gerberg, *A Brooklyn ICU amid a pandemic: patients alone, comforted by nurses and doctors*, Washington Post vom 5.4.2020, <http://go.wvu.de/c0zh-> (letzter Zugriff 05.02.2020).

Schicht die Belegschaft zu einem Gebet zusammenkommt. Manchmal wird es von einem Juden, manchmal von einer Christin oder einem Muslim geleitet. Das jeweilige Gebet des Tages stammt aus der Tradition des diensthabenden Geistlichen, aber es gilt „of course“ allen. „Every single morning, we pray together as a team, whether they're religious or not religious... We pray in Islam. We pray in the Christian faith. We pray in the Jewish faith. We include everybody, and we pray every single morning. As a team.“ Ohne dies explizit zu erwähnen, geht der Artikel davon aus, dass Geistliche als berufene und beauftragte Vertreter\*innen der Religionsgemeinschaft im Krankenhaus präsent sind und als solche agieren. Sie leisten einen erheblichen Beitrag zur Resilienz des Gesundheitspersonals, das seinerseits den Patient\*innen und Angehörigen beistehen kann. Seelsorge handelt religiös, damit die anderen Berufsgruppen Spiritual Care leisten können.

- b) Die Evangelische Konferenz für Gefängnisseelsorge in Deutschland hat am 16. Dezember 2020 einen Lagebericht veröffentlicht. Den Abschnitt „Erfahrungen“ eröffnet der Vorsitzende der Konferenz, Pfarrer Igor Lindner, mit einer fast erleichtert klingenden Feststellung im Anschluss an eine Umfrage: „Wir schätzen, dass über 90% der Gefängnisseelsorger\*innen durchgehend im Dienst waren und vollen Zugang zu den Justizvollzugsanstalten hatten.“<sup>5</sup> Vonseiten der Justizministerien sei Gefängnisseelsorge ausdrücklich „erwünscht und als systemrelevant eingeschätzt“ worden. Über den Begriff Systemrelevanz hinaus formulieren die Seelsorger\*innen, dass sie den Begriff der „Lebensrelevanz“ für angemessener halten: „So geben z. B. Gottesdienste in kleinen und neu erschlossenen Formaten Gefangenen einen (Kirchen-) Raum der Hoffnung. Manchmal ist die einfache seelsorgerliche Begegnung, in aller Bescheidenheit, lebenswichtig.“ Denn die Gefangenen, insbesondere die Neuzugänge und COVID-19-Verdachtsfälle seien bis zu zwei Wochen in Quarantäne und damit komplett isoliert. „Der Kontakt zu Seelsorger\*innen war oft die einzige Möglichkeit zum Austausch.“ Entsprechend gelte die oberste Priorität der „ganzheitlich-leiblichen Begegnung [...] zuallererst im Da-Sein der Seelsorger\*innen in den Gefängnissen für Gefangene und Bedienstete“.
- c) Werner Weinholt, Leitender Theologe der Johannesstift-Diakonie, ein diakonischer Komplexträger mit insgesamt über 10.000 Mitarbeitenden, davon 20 Seelsorger\*innen, berichtet in einem Themenspezial der Zeitschrift „Spiritual Care“ von seinen Erfahrungen in den Arbeitsbereichen Krankenhaus, stationäre Altenpflege und Hospize. Er habe sich zu Beginn des ersten Shutdowns mit den Begriffen ‚Social Distancing‘ und dem ‚Ausschluss von Seelsorge aus dem unmittelbaren Kontaktbereich in Pflegeheimen‘ konfrontiert gesehen. Gegen die behördlichen Verordnun-

---

<sup>5</sup> Igor Lindner, Gefängnisseelsorge in Zeiten von Covid19. Lagebericht der Evangelischen Konferenz für Gefängnisseelsorge im Advent 2020, unveröffentlichtes Manuskript vom 16.12.2020, <https://www.covid-spiritualcare.com/erfahrungsberichte-covid19> (Stand: 4.2.21). Dort auch die weiteren Zitate.

gen aber habe in den Einrichtungen die Einstellung bestanden, „dass die Behandlung und Betreuung schwerst-kranker und sterbender Menschen mit einer Begleitung in allen Dimensionen (neben physisch eben auch psychisch, sozial und spirituell) einhergehen muss“<sup>6</sup> und dass es zu einer Öffnung dieser Regeln kommen musste. Die Unternehmungsleitung habe sich in einem „offenen und sehr konzentrierten Diskurs“ dazu entschieden, dass Seelsorger\*innen „in den Einrichtungen physisch präsent“ blieben, vor allem dort, wo ehrenamtliche Helfer\*innen ausbleiben mussten. Während Seelsorge in der Kirche oft dank ehrenamtlicher Tätigkeit erfolgt, waren es in der besonderen Situation der behördlichen Vorgaben die Hauptamtlichen, die eine seelsorgliche Grundversorgung garantieren konnten. Elektronische und mediale Kommunikation wurden ergänzend eingesetzt; regelmäßige Kontaktangebote erwiesen sich als wichtig: telefonische Seelsorge, feste Sprechstunden und Teamgebete, die über die Homepage und Mailinglisten der Einrichtungen öffentlich gemacht wurden. Von zusätzlichen Angeboten wie einer Hotline-Rufnummer wurde vom Personal, von Bewohner\*innen und Patient\*innen nur dann Gebrauch gemacht, wenn es im Vorfeld einen persönlichen Kontakt gegeben hatte. Besonders weist Weinholt auch auf den Beitrag der Seelsorger\*innen bei der Entwicklung von Handlungsleitlinien für Notfallsituationen hin, wie etwa einer Überbelegung der Stationen, der neben der ethischen Beratung auch in der Begleitung der als belastend empfundenen Entscheidungsprozesse bestand.

- d) Eine katholische Seelsorgerin auf der Intensivstation des Universitätsspitals Zürich berichtete in einem Interview von ihrem Erleben.<sup>7</sup> Susanna Meyer-Kunz hatte zu Beginn der Pandemie proaktiv mehrfach Ärzt\*innen gefragt, was passiere, wenn „jetzt Menschen auf dieser Station an Covid-19 sterben? Wie ist der Abschied vorgesehen?“ Nachdem sie sich mit den Hinweisen auf die geplanten Verfahrensweisen (Leichensäcken – „Body-Bags“ – und Abschied der Angehörigen am geschlossenen Sarg) nicht zufriedengeben wollte, wurde sie in eine interprofessionelle Task-Force berufen, in der auch Mitarbeiter\*innen der Pathologie und der Pflege vertreten waren. Gemeinsam einigte man sich auf ein Zeitfenster, in dem zwei Angehörige noch auf den Abteilungen Abschied nehmen könnten. Die Pflege regte in der Task-Force an, zusätzlich eine kleine Abschiedsfeier in der Klinikkirche mit maximal fünf Menschen unter Leitung der Seelsorge anzubieten. Insgesamt konnte der Umgang mit Sterben und Tod aufgrund einer COVID-19-Erkrankung durch hauseigene Leitlinien so geplant werden, dass Trauerprozesse unterstützt werden konnten.

Präsenz von Seelsorge erfolgt in den geschilderten Erfahrungskontexten auf unterschiedlichen Organisationsebenen: in der unmittelbaren Face-to-face-Begegnung mit

<sup>6</sup> Werner Weinholt, Spiritual Care und Ethik in Zeiten von Corona, in: *Spiritual Care* 9 (2020) 3, 225–228.

<sup>7</sup> Simon Peng-Keller – Susanna Meyer Kunz, Seelsorge auf der Covid-19-Intensivstation des Universitätsspitals Zürich, in: *Spiritual Care* 9 (2020) 3, 217–219.

dem einzelnen Menschen und seinem sozialen Umfeld – am Krankenbett, im Gefängnis, beim Abschiednehmen von Verstorbenen. In den multiprofessionell zusammengesetzten Teams, die unmittelbar in der Versorgung und Betreuung eingespannt sind, agieren Seelsorgende als Geistliche, die den anderen Berufsgruppen dabei helfen, mit Belastung umzugehen und selbst spirituell zu begleiten im Sinne eines gestuften Spiritual Care-Modells.<sup>8</sup> Nicht zuletzt erfolgt die Präsenz auf einer übergeordneten Organisationsebene im Zusammenhang der Entwicklung von Leitlinien und Konzepten menschenwürdiger Betreuung und Versorgung auch unter Bedingungen von Isolation und massiven Hygiene-Auflagen. Mit Blick auf Kommunikation und Kommunikationsmedien fällt auf, dass personale und technische, analoge und digitale Kommunikation einander bedingen. Auch dort, wo Seelsorge elektronische und digitale Angebote macht, ersetzen diese nicht die leibliche Präsenz, sondern haben jene zur Voraussetzung. Leibliche Präsenz lässt sich allerdings nicht beschränken auf die körperliche Anwesenheit am Kranken- oder Sterbebett oder in der Gefängniszelle. Eher im Gegenteil: in Akutsituationen wie einem dringenden Bedürfnis zu beten, beim Sterben und Abschiednehmen oder in Notfällen scheint es sehr wohl möglich, über digitale und elektronische Medien wie Telefon, Hotline, Facetime, Zoom oder Skype bis hin zu ‚pre-recorded‘ Gebets-Podcasts zu kommunizieren, allerdings unter einer wichtigen Voraussetzung: Diese Angebote werden nur dann genutzt, wenn sie mit einer aus Gesprächen bekannten Seelsorgeperson oder einem identifizierbaren Team von Seelsorgepersonen verbunden werden, die regelmäßig auch vor Ort präsent sind. Ist keine Seelsorgeperson da, werden Ersatzangebote weniger oder gar nicht in Anspruch genommen.

Mit der Anwesenheit oder Abwesenheit von Seelsorge fällt auch die Entscheidung über das Sein oder Nichtsein spiritueller Begleitung. Für Aufsehen innerhalb der Gemeindeseelsorge, die auch für die Betreuung von Altenpflegeeinrichtungen zuständig ist,<sup>9</sup> sorgte die Klage eines evangelischen Pastors beim Amtsgericht Altenburg. Zum Gemeindebezirk des Geistlichen gehörte auch ein Altenheim in privater Trägerschaft, in dem ein 89-jähriges Gemeindeglied zur Pflege untergebracht war und das sich zum Zeitpunkt des Streitfalls mittlerweile in einer lebensbedrohlichen Situation befand: Seit Mitte März war die Dame als Palliativpatientin eingestuft. Ab dem 1. April versagte die Heimleitung dem Pfarrer den Zutritt zum Haus und Zugang zur Bewohnerin und begründete dies mit den Verordnungen der Stadt Jena und des Landes Thüringen. Die Heimleitung verwies in ihrer Darstellung der Situation auf „eigene psychosozial geschulte Mitarbeiter und die Möglichkeit des Telefonierens“<sup>10</sup>. Das Amtsgericht entschied im Wege der einstweiligen Verfügung, dem Seelsorger den Zutritt zur Bewoh-

---

<sup>8</sup> Vgl. dazu Ständige Konferenz für Seelsorge in der EKD (2020), Spiritual Care durch Seelsorge. Zum Beitrag der evangelischen Kirche im Gesundheitswesen. Eine Handreichung, Hannover.

<sup>9</sup> Vgl. dazu Traugott Roser, Seelsorge bei Sterbenden und ihren Angehörigen, in: Ralph Kunz (Hg.), Seelsorge. Grundlagen – Handlungsfelder – Dimensionen, Göttingen 2016, 129–144.

<sup>10</sup> Amtsgericht Altenburg für das Amtsgericht Jena, Beschluss vom 14.4.2020 – 26 AR (BD) 24/20.

nerin jederzeit zu gewähren unter Androhung eines Ordnungsgeldes bei Zuwiderhandlung von 250.000 Euro. Die Begründung der einstweiligen Verfügung erfolgte einerseits unter Hinweis auf die verfassungsrechtlich gewollte Privilegierung der Kirchen bei der Seelsorge, andererseits aber auch unter Hinweis auf die Notwendigkeit „persönliche[r] und direkte[r] menschliche[r] Zuwendung, Trost und Begleitung“ bei Menschen, die durch Quarantänemaßnahmen besonders bedroht seien, zumal sie sich in einer Palliativsituation befänden. Über Sein oder Nichtsein spiritueller Begleitung entscheiden also mittlerweile die Gerichte. Dass diese juristischen Entscheide in den letzten Jahren positiv für die Seelsorge ausgefallen sind, ist keineswegs Grund zur Entlastung. Es weist vielmehr darauf hin, dass Seelsorge für ihre Präsenz gute Argumente benötigt, die nicht nur innerhalb der eigenen kirchlichen Logik überzeugen können, sondern auch juristisch und versorgungsmedizinisch anschlussfähig sind.

Gegenüber dem Gerichtsurteil kritisch einwenden könnte man allerdings, dass die Fokussierung auf die priesterliche, evtl. als amtlich zu bezeichnende Seelsorge auch eine Limitierung anderer Seelsorgeangebote und -formate mit sich bringt, die stärker ein integriertes Spiritual Care-Konzept verfolgen. Eine auf der Website [www.carelichtblicke.de](http://www.carelichtblicke.de) veröffentlichte spontane Umfrage des Caritas-Verbands im Erzbistum Paderborn hat gezeigt, dass die Seelsorgeangebote vielfältig sind: „Einzelseelsorge an den isolierten BewohnerInnen, spirituelle Angebote für Wohngruppen oder über die hausinterne Übertragungsanlage, tröstende Worte für Angehörige und FreundInnen, die ihre Lieben nicht persönlich aufsuchen durften, und auch die mut- und hoffnungsmachende Zuwendung zu den Kolleginnen und Kollegen zeichneten und zeichnen das aktuelle Handeln angesichts der Bedrohung durch das Coronavirus aus. 2/3 der Mitarbeitenden in Altenhilfeeinrichtungen nutzten demnach das Angebot der Seelsorglichen Begleitung. Die Spendung der Krankenkommunion und die Sterbebegleitung und Erteilung eines Sterbesegens waren ebenfalls häufig genannte Beispiele der beruflichen Praxis.“<sup>11</sup> Beeindruckend ist das Ineinander individueller und gruppenorientierter sowie interpersonaler und medial vermittelter Seelsorgeangebote durch verschiedene Berufsgruppen und für verschiedene Zielgruppen.

## Präsenz? Welche Präsenz?

In den aufgeführten Erfahrungsberichten lassen sich unterschiedliche Weisen von Präsenz identifizieren und kategorisieren. Auf formaler Ebene sind sowohl das rein körperliche Dasein bzw. die physische Präsenz am Ort des Geschehens erkennbar als auch die technisch vermittelte Präsenz durch Kommunikationsmedien. Dasein ermöglicht Kommunikation. K. F. Daiber hat einmal formuliert: „Über die Körperlichkeit wird

---

<sup>11</sup> Peter Bromkamp – Ralf Nolte, Seelsorge, die „von innen kommt“, <http://go.wuu.de/pdw2m> (Stand: 9.2.2021).

Anwesenheit, wird Gemeinschaft vermittelt. Gemeinsame Körpervollzüge symbolisieren das Subjektübergreifende. Dabei bleibt die körperliche Aktion durch das Ritual immer kontrolliert.“<sup>12</sup> Auf der Ebene des Handelns und Verhaltens – also der Gestaltung von Präsenz – lassen sich die üblichen seelsorglichen Handlungsformen erkennen: vom stillen Dasein über das Gespräch bis zum liturgischen Handeln in Gebet, Andachten für Teams und Abschiedsfeiern. Auf der zwar inhaltlich bestimmten, aber funktional beschreibbaren Ebene lassen sich – je nach Kontext – Trösten, Raum geben für Affektäußerungen, Hoffnung vermitteln, ethisches und organisatorisches Beraten und Supervidieren, prophetisches Reden in Richtung der Einrichtungen, Träger und Leitungsverantwortlichen und geistlich-priesterliches Handeln ausmachen. Das Da-Sein der Seelsorge hat viele Gestalten und viele Funktionen.

Der britische Seelsorger Steve Nolan beschreibt in seinem Buch „Spiritual Care at the End of Life“<sup>13</sup> vier Aspekte und Wirkformen der Präsenz von Seelsorgerinnen und Seelsorgern. Nolan argumentiert vor dem Hintergrund der Finanzierung von Seelsorge durch das britische Gesundheitswesen und das staatliche Gesundheitssystem NHS. Aufgrund der offenkundigen Nähe zu Psychotherapie bedarf es einer spezifischen Profilierung von Seelsorge, die Nolan durch die differenzierte Verschränkung von vier Weisen von Präsenz gelingt. Die Differenzierungen helfen m. E. zum Verständnis und zur Einordnung, was das Besondere des Da-Seins von Seelsorge auch hierzulande ausmacht. Zuerst nennt er „evocative presence“ – die Präsenz am Ort des Geschehens, die beim Gegenüber etwas auslöst, auf das das Gegenüber reagieren kann; hier ließen sich m. E. die beratenden und prophetischen Anteile seelsorglichen Agierens gut einordnen. Der zweite Aspekt ist die „accompanying presence“, das empathische Dabei-Sein. Über den eigenen Körper ist der\*die Seelsorger\*in emotional offen und erreichbar, wird zu einer leiblichen Präsenz, die es dem Gegenüber ermöglicht, die eigene Erfahrung zu teilen, selbst wenn dies den\*die Seelsorger\*in existenziell herausfordern sollte. Körper-haben und den Körper einsetzen macht das Leib-sein erst möglich. Diese Form von Präsenz ist v. a. den Notfallseelsorgenden, den Polizei- und Feuerwehrseelsorgenden bestens vertraut, die körperlich ‚vor Ort‘ sind, Beziehung anbieten und damit leiblich präsent werden. Der dritte Aspekt ist „comforting presence“, die v. a. über nonverbale Interventionen dem Gegenüber ein Gefühl des ‚Gehaltenseins‘ vermitteln und sich bindungstheoretisch verstehen lässt. In Situationen der Vereinsamung und Isolation durch Social Distancing ist vor allem diese Form von Prä-

---

<sup>12</sup> Karl-Fritz Daiber, Der Körper als Sprache des Rituals. Beobachtungen und Anmerkungen, in: Michael Klessmann – Irmhild Liebau (Hg.), Leiblichkeit ist das Ende aller Werke Gottes. Körper – Leib – Praktische Theologie, Göttingen 1997, 231–243, 241f., zitiert bei Elisabeth Naurath, Nonverbale Kommunikation in der Klinikseelsorge, in: Uta Pohl-Patalong – Frank Muchlinsky (Hg.), Seelsorge im Plural: Perspektiven für ein neues Jahrhundert, Hamburg 1999, 140–152, 150.

<sup>13</sup> Steve Nolan, Spiritual Care at the End of Life. The Chaplain as ‘Hopeful Presence’, London 2012. Vgl. dazu ausführlich Traugott Roser, Spiritual Care. Der Beitrag von Seelsorge im Gesundheitswesen, Stuttgart <sup>2</sup>2017, 236ff.

senz einleuchtend, denn sie bietet über leibliche Präsenz ein Containment für das Gegenüber an, das sich im Chaos der Situation aufzulösen und zu verlieren droht. Der vierte – und für Nolan zentrale – Aspekt ist „hopeful presence“: eine im Beziehungsgeschehen vermittelte, realitätsverhaftete Hoffnung im Anschluss an P. Pruyser, eine „hope beyond recovery“, die sich der medizinischen Machbarkeit entzieht, die nicht einfach eine Hoffnung auf ein Danach („alles wird gut“), sondern ein durch das Religionssystem gespeistes Verständnis von Hoffnung zur Geltung bringt, das sich seiner Gründe und Abgründe bewusst ist. Die vier Aspekte des Da-Seins von Seelsorgenden lassen sich unterscheiden, sind aber eng miteinander verbunden und bauen aufeinander auf – allerdings nicht im Sinne einer Prozess- oder Stufentheorie. In der jeweiligen Seelsorgebeziehung kommt eine je unterschiedliche Gewichtung zum Ausdruck. In allen vier Aspekten beschreibt ‚Präsenz‘, dass Seelsorge zunächst die gegebene Situation, in den meisten Fällen ein als krisenhaft erlebtes Ereignis unterschiedlicher Dauer, eine Not oder ein Leid aushält und ihm dadurch Realität zuerkennt. Seelsorger\*innen verwenden dafür häufig das Begriffspaar ‚Da-Sein und Da-Bleiben‘. Nicht wegzulaufen, nicht zum nächsten Termin oder Tagesordnungspunkt überzugehen, anerkennt die Realität der Situation; ein Aspekt, dem wichtige Bedeutung in psychologischen Verarbeitungsprozessen zukommt. Denn unmittelbar Betroffene reagieren auf als traumatisch erlebte Ereignisse mitunter mit der Schutzreaktion einer Dissoziation, einer Abspaltung und Derealisation, die es mit sich bringt, dass der Wirklichkeitsgehalt des Erlebten später infrage steht.<sup>14</sup> Seelsorgende werden durch ihre Präsenz zu Zeugen und Zeuginnen, die nicht nur die Ereignisse, sondern auch die Betroffenheit der Betroffenen bezeugen können. In der christlichen Tradition ist das insbesondere im vergeblichen Flehen Jesu im Garten Gethsemane ausgedrückt: Bleibet hier und wachet mit mir! Die existenzielle Verzweiflung des Leidenden angesichts seines drohenden Schicksals bedarf der wachsam Aufmerksamkeit der Begleiter. Cicely Saunders, Begründerin der modernen Hospizbewegung, hat in diesem Jesuswort das Wesen von Spiritual Care zusammengefasst: „Watch with me“<sup>15</sup> – das Bleiben und Aushalten bei Sterbenden hat es Saunders erst möglich gemacht, das Phänomen eines „total pain“ zu beobachten, als Realität zu verstehen und zur Grundlage eines umfassenden Behandlungsansatzes zu machen, der palliative Schmerzlinderung mit psychosozialer und spiritueller Betreuung kombiniert. Die Präsenz kann, muss aber nicht unbedingt und in jedem Fall als eine körperliche Präsenz vor Ort erfolgen; sie setzt eine interpersonale Begegnung voraus, kann diese aber auch medial vermittelt aktualisieren – und damit auch digital erfolgen. Auch dann ist es eine leiblich-sinnliche Begeg-

<sup>14</sup> Vgl. die Beschreibung bei Andreas Stahl, *Traumatasensible Seelsorge. Grundlinien für die Arbeit mit Gewaltbetroffenen*, Stuttgart 2019, 108–110.

<sup>15</sup> Vgl. dazu Lea Chilian, ‚Watch with me‘. Zum Konzept des Aushaltens in Spiritual Care, in: *WzM 72* (2020), 408–419; Vgl. auch Martina Holder-Franz, „... dass du bis zuletzt leben kannst.“ Spiritualität und Spiritual Care bei Cicely Saunders, Zürich 2012.

nung und Beziehung, eine Präsenz des achtsamen Da-Seins, Aushaltens und Wahrnehmens.

Umgekehrt aber bedeutet Abwesenheit, dass der Situation und ihrer Not Bedeutung abgesprochen oder diese negiert wird. Wird auf seelsorgliche Präsenz verzichtet oder wird sie verdrängt, gehen nicht einfach eine Berufsgruppe (Seelsorger\*innen) oder ein vernünftiges Angebot verloren, sondern auch die Anerkennung von Notsituationen und existenziellen Bedürfnissen als real. Um es für den Krankenhausbereich ganz deutlich auszudrücken: Der Verzicht auf Präsenz von Seelsorge bedeutet, dass religiöse und spirituelle Bedürfnisse im Zusammenhang von Krankheit und Leiden als irrelevant erachtet und wie ‚alternative Fakten‘ unter Esoterikverdacht gestellt werden. Ein naturwissenschaftliches Verständnis von Krankheit und Gesundheit und ein ausschließlich ökonomisches Paradigma würden dann über Evidenz von Realität entscheiden und Behandlung, Versorgung und Betreuung bestimmen. Spiritual Care ist deshalb gemeinsam mit der Palliativversorgung Ausdruck eines Paradigmenwechsels im Gesundheitswesen, der mit einer veränderten, weil klientenzentrierten Wirklichkeitswahrnehmung verbunden ist. Auf diese Weise haben die Themen Sterben und Trauer in der Öffentlichkeit Geltung erhalten und zur Durchsetzung eines Kernanliegens der Palliativbewegung geführt: Wenn nichts mehr zu machen ist, gibt es noch viel zu tun. Die Folgefragen sind dann: Was ist der Beitrag von seelsorglicher Präsenz? Wem und was verschafft Seelsorge durch beharrliches Dasein Geltung, Relevanz und Öffentlichkeit?

Präsenz ermöglicht Beziehung. Seelsorgerliche Präsenz ermöglicht Resonanz Erfahrungen. Die Schweizer Seelsorger\*innen Renata Aebi und Pascal Moesli schreiben: „Präsenz ist das A und O der spirituellen Begleitung“: „ganz präsent bei sich, ganz präsent beim anderen und präsent bei dem, was jetzt gerade geschieht.“<sup>16</sup> Präsenz vollzieht sich in einer geschulten Offenheit für die Prozesse innerhalb der eigenen Person, beim Gegenüber in einer ganz konkreten Situation und das, was sich in einer Situation ereignet. Präsenz als Seelsorge bedeutet ein affizierbares In-der-Welt-Sein von Seelsorge. Mir scheint dafür der Begriff der Resonanz passend.

Der Soziologe Hartmut Rosa differenziert zwischen zwei Momenten des Resonanzgeschehens, zwischen „Synchronresonanz“ und „Responseresonanz“: „Zwei Körper reagieren oder ‚antworten‘ auf die Schwingungsimpulse des jeweils anderen (Response-resonanz), was zur Folge haben kann, dass sie nach einer gewissen Zeit im Gleichklang schwingen (Synchronresonanz). Beide Formen der Resonanz erfordern indessen ein resonanzfähiges Medium beziehungsweise einen entgegenkommenden Resonanzraum, der die beschriebenen Resonanzwirkungen zulässt, aber nicht erzwingt.“<sup>17</sup> „Im Blick auf eine Theorie der Weltbeziehung beschreibt Resonanz sodann einen Modus

---

<sup>16</sup> Renata Aebi – Pascal Moesli, *Interprofessionelle Spiritual Care*. Im Buch des Lebens lesen, Bern 2020, 135.

<sup>17</sup> Hartmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin <sup>3</sup>2020, 283.

des In-der-Welt-Seins, das heißt eine spezifische Art und Weise des In-Beziehung-Tretens zwischen Subjekt und Welt [... so dass sich die beiden Entitäten ...] wechselseitig so berühren, dass sie als aufeinander antwortend, zugleich aber auch mit eigener Stimme sprechend, also als ‚zurück-tönend‘ begriffen werden können.“<sup>18</sup> In dieser Weise lässt sich auch die Seelsorgebeziehung beschreiben. „Resonanz ist keine Echo-, sondern eine Antwortbeziehung; sie setzt voraus, dass beide Seiten mit eigener Stimme sprechen, und dies ist nur dort möglich, wo starke Wertungen berührt werden. Resonanz impliziert ein Moment konstitutiver Unverfügbarkeit.“<sup>19</sup>

### 3. Transformierende Präsenz als theologischer Begriff

Es genügt freilich nicht, wenn man Präsenz als Währung der Seelsorge ausschließlich soziologisch beschreibt. Eine ökonomische Betrachtung ist ebenfalls notwendig, nicht nur – aber auch – vor dem Hintergrund des sich zuspitzenden Mangels an Seelsorgepersonal und Finanzmittel zur Bereitstellung von Seelsorge. Präsenz ist eine knappe Ressource; als Währung vermittelt sie zwischen Ökonomie und Theologie.

Es bedarf deshalb einer theologischen Füllung des Begriffs Präsenz. Auch Hartmut Rosa versteht Resonanz in einem dreidimensionalen Raum entlang dreier Resonanzachsen: horizontale (zwischenmenschliche), diagonale (als Objektbeziehungen) und vertikale. Religion ordnet er den vertikalen Resonanzachsen zu und bezieht sich dabei explizit auf Friedrich Schleiermachers Formulierungen von Religion als Anschauung und Gefühl. Das, was Schleiermacher als Kern von Religion beschrieben habe, „das Universum und das Verhältnis des Menschen zu ihm“, sei „exakt das, was ich in diesem Buch als Weltbeziehung zu bestimmen versuche“<sup>20</sup>. Ergänzend schließt Rosa sich Martin Bubers dialogischem Prinzip an. Das Ich, das auf ein Du hin geschaffen sei, sei in seinem Wesen resonanzfähig und resonanzbedürftig. Gott als „‘ewiges Du‘ [ist] Fluchtpunkt allen Resonanzverlangens und zugleich [...] Ursprung aller Resonanzsehnsucht“<sup>21</sup>. „In Gottesdiensten und religiösen Riten, etwa im Abendmahl oder beim Segen, verbinden sich mit der ‚Erfahrung‘ vertikaler Tiefenresonanz sowohl horizontale Resonanzachsen zwischen den Gläubigen, die sich [...] als Gemeinde konstituieren, als auch diagonale Resonanzbeziehungen, insofern Dinge und Artefakte wie Brot, Kelch, Wein oder Kreuz [...] resonanztechnisch ‚aufgeladen‘ werden. Daraus entsteht so etwas wie ein sensorischer Resonanzverbund, in dem die drei Achsen sich gegenseitig zu aktivieren und zu verstärken vermögen.“<sup>22</sup> Die ‚Aufladung‘ setzt allerdings das be-

---

<sup>18</sup> Ebd., 285.

<sup>19</sup> Ebd., 298.

<sup>20</sup> Ebd., 436.

<sup>21</sup> Ebd., 440.

<sup>22</sup> Ebd., 443.

greifbare Vorhandensein der Dinge, Artefakte und damit hantierenden Personen voraus. Resonanz basiert auf Präsenz.

Die von Steve Nolan vierfach differenzierten Aspekte seelsorgerlicher Präsenz als *evocative*, *accompanying*, *comforting* und *hopeful* fügen sich m. E. gut zu den Resonanzachsen spiritueller und seelsorglicher Begleitung. Letztendlich geht es, theologisch gesprochen, um eine Vermittlung des menschengewordenen Gottes, um Gottes In-der-Welt-Sein. Die Präsenz Gottes im Gegenüber, im besuchten Kranken und Gefangenen, im bekleideten Nackten, im versorgten Hungernden etc. ist im Moment der Begegnung oft nicht bewusst, bleibt ein sich dem eindeutigen Zugriff entziehendes Geheimnis, wird aber im Nachhinein, vielleicht auch erst im Eschaton letztlich erkannt/offenbar. Gottes Präsenz im Anderen ist aber der Urgrund diakonisch-helfenden Handelns, auch der Seelsorge: im Menschen, den wir begleiten, dem Seelsorgende begegnen, den Berater\*innen unterstützen, ist Gott präsent. Noch einmal umgedreht: Wenn Seelsorge nicht präsent ist, bleibt auch Gottes In-der-Welt-Sein verborgen; dann werden diese Situationen so an uns vorüberziehen, wie sie den Menschen in der großen Rede vom Endgericht in Mt 25 erst dann bewusst werden, als die Chance endgültig vertan ist: Wir haben dich nicht gesehen! Gottes Präsenz im anderen ist *evocative*, *accompanying*, *comforting* und *hopeful*. Das machen wir Seelsorger\*innen uns vielleicht zu selten bewusst. Es liegt an der Seelsorge, diese andere Dimension, das unergründliche Geheimnis des Menschen, dem wir begegnen, zu schützen und zur Geltung zu bringen – und deshalb Sorge zu tragen, dass das Gegenüber nicht ausschließlich in seiner sozialen Rolle als Patientin, als Träger eines Virus oder einer Krankheit, als Sozialfall, als Delinquentin zur Geltung kommt. Der theologische Beitrag von seelsorgerlicher Präsenz ist das Eintreten für die Personwürde des Einzelnen, das Unbestimmte, Geheimnisvolle und Unverrechenbare. Präsenz als theologische Währung der Seelsorge heißt deshalb: Die Präsenz Gottes im Gegenüber ist der theologische Grund und der Zielpunkt seelsorglicher Begleitung.

Seelsorge leistet durch ihre physische Präsenz als Körper und Artefakte vor Ort, durch das Beharren auf eigentümlich funktionsfreie (jedenfalls im medizinisch-therapeutischen oder ökonomischen Sinn) Räume wie Kapellen oder Räume der Stille, und durch die seelsorgetypischen Handlungsformen so etwas wie die Transformation funktionaler Orte in Räume, in denen vertikale Resonanz möglich ist. Das macht die leibliche Dimension von Seelsorge aus. Durch das Sprechen und Anleiten eines Gebets zu Beginn der Schicht (wie im eingangs geschilderten Beispiel aus den USA) werden die Aspekte der Arbeit von Pflegenden, Reinigungspersonal und Ärzt\*innen spürbar, die dazu motivieren, im Patienten den Menschen als Person zu sehen, ihm Zugang zu seiner Familie, seinen Zugehörigen und zu Gott zu verschaffen. Durch das Dasein der Seelsorgerin in einer Task-Force zum Umgang mit an COVID-19 verstorbenen Leichen (wie im Beispiel des Züricher Spitals) wird der leblose Inhalt des Leichensacks transformiert zu einer Person, von der sich Zugehörige verabschieden möchten und die mit einem Segen auf ihre ‚Reise‘ in das große Jenseits gehen kann. Durch die Feier eines

Gottesdienstes wird Gottes Dasein über Worte und Dinge zur Darstellung gebracht. Das kann auch in ganz kleinen Zeichen geschehen, etwa dem Entzünden einer Kerze beim Eintritt des Todes. Die Kerze unterläuft alle Regeln des Ortes Krankenhaus; aber die Pflegekräfte und ärztliches Personal genehmigt sie dennoch, denn das Flackern der Flamme transformiert alles in seinem Umfeld, allein durch ihr Dasein. Dass sie gelöscht werden muss, wenn die Seelsorgeperson die Station verlässt, verstärkt diesen Eindruck transformierender Präsenz.

#### 4. Präsenz als Währung: ökonomische Aspekte

Die Wachstumsgesellschaft unterwirft alle Lebensbereiche dem „stahlharten Gehäuse“<sup>23</sup> der Steigerungsimperative. Hartmut Rosa warnt vor einer „strikten Dichotomie zwischen einer dominanten verdinglichenden Haltung, in der die Welt unter den Auspizien der Steigerung ökonomisch und technisch verfügbar, wissenschaftlich erkennbar und beherrschbar, rechtlich berechenbar und politisch steuerbar gemacht werden soll, und einem insbesondere in den Sphären der Kunst, der Religion und der Natur etablierten Regime der reinen Begegnung, in der die Welt erfahrbar werden soll“<sup>24</sup>. Manche wittern genau im Konzept von Spiritual Care die Gefahr, dass sich der naturwissenschaftliche und ökonomisierte Betrieb des Gesundheitswesens im Sinne der Reichweitenvergrößerung auch die vertikale Resonanzachse aneignen will: „Es gibt keinen Aspekt menschlichen Lebens und menschlicher Körper mehr, der sich nicht mittels neuer Bio-, Pharma-, Psycho- und Computertechnologie messen und erfassen und darüber hinaus verbessern, steigern oder optimieren ließe.“<sup>25</sup> Spiritual Care kann man in diesem Sinn als Optimierungsmaßnahme eines auf Gewinnmaximierung angelegten Gesundheitsbetriebs verstehen und kritisieren. Als Konkretion kann die Frage der Dokumentation seelsorglicher Kontakte<sup>26</sup> dienen, denn aus der Sicht des ökonomisierten Gesundheitswesens ist der vordringliche Zweck des Dokumentierens ja der Nachweis, dass Personalmittel und Zeiteinheiten eingesetzt wurden und deshalb abgerechnet werden dürfen. Aber theologisch geht die Rechnung nicht auf, denn der theologische Gehalt der Dokumentation lässt sich nicht kapitalistisch bilanzieren.

Im Gegenteil: Die Dokumentation seelsorglicher Präsenz bei Patient\*innen und Zugehörigen ist der systemöffentliche Nachweis einer theologisch qualifizierten Präsenz. Sie verschafft dem Patienten als spirituellem Wesen Geltung, Realität und Öffentlich-

---

<sup>23</sup> Rosa bezieht sich dabei gezielt auf die von Max Weber 1904 in „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ gebildete Formulierung vom stahlharten Gehäuse des Kapitalismus.

<sup>24</sup> Rosa, Resonanz (s. Anm. 17) 704.

<sup>25</sup> Ebd., 715.

<sup>26</sup> Vgl. dazu unlängst Simon Peng-Keller – David Neuhold – Ralph Kunz – Hanspeter Schmitt (Hg.), Dokumentation als seelsorgliche Aufgabe. Elektronische Patientendossiers im Kontext von Spiritual Care, Zürich 2020.

keit. Der Inhalt der Dokumentation in den geltenden Dokumentationssystemen sagt nichts aus über die Beziehungsqualität, das Unverfügbare, das Vertrauliche und das Geheimnis dieses Menschen. Ein Eintrag in der Dokumentation sagt nur: Dieser Mensch ist beziehungsrelevant, ist unverfügbar, birgt ein Geheimnis, verdient Vertrauen. Dieser Mensch ist es wert, dass Mittel für ihn und für seine Seele aufgewendet werden. Nur weil er da ist. Das dokumentierte Dasein der Seelsorge ist ein Beweis für das Dasein eines Menschen als Person. Das ist die Währung theologischer Anthropologie.

Zuletzt: Ist es untheologisch, Präsenz in ökonomischen Kategorien zu denken? Hat nicht Jesus in seiner Verkündigung immer wieder auf die unternehmerische Lebenswelt Bezug genommen? Etwa im Gleichnis von den anvertrauten Pfunden, bei denen die Verwalter am besten abschneiden, die mit ihren anvertrauten fünf oder zehn Talenten am besten wuchern? Was also ist die Währung ‚Präsenz‘? Wie können Seelsorger\*innen mit Präsenz wuchern, statt sie geheim zu halten, sie zu vergraben, um ihr Dasein beim Gegenüber und sich selbst in Makellosigkeit zu wahren? Damit lässt sich nichts gewinnen. Die doppelte Systemzugehörigkeit von Seelsorge sowohl zum Gesundheits- als auch zum Religionssystem verschafft der Präsenz Potenzial, denn die Währung Präsenz ist sowohl theologisch relevant als auch therapeutisch und ökonomisch. Der Einsatz personaler Präsenz kann ja (muss aber nicht) therapeutische Wirkung haben, er kann sich für ein Krankenhaus auch im Rahmen von PR-Arbeit auszahlen (muss aber nicht). Viel mehr jedoch ist er die Voraussetzung dafür, dass Gottes In-der-Welt-Sein erfahrbar werden kann am anderen als dem kirchlichen Ort, in der Welt, an Beratungsstellen, im Gefängnis, am Telefon, im Internet, auf der Intensivstation etc.

Hartmut Rosa formuliert gegen Ende seines Buches „Resonanz“: „An dieser Stelle schlägt die Resonanztheorie einen kulturellen Paradigmenwechsel vor: Nicht die Reichweite, sondern die Qualität der Weltbeziehung soll zum Maßstab politischen wie individuellen Handelns werden. Als Maßstab für Qualität wiederum kann und soll dann nicht mehr die Steigerung, sondern die Fähigkeit und Möglichkeit zur Etablierung und Aufrechterhaltung von Resonanzachsen dienen[...]“<sup>27</sup> Der Schlusssatz Rosas lautet: „Wir können an der Qualität unserer Weltbeziehung noch heute zu arbeiten beginnen; individuell am Subjektpol dieser Beziehung, gemeinsam und politisch am Weltpol. Eine bessere Welt ist möglich, und sie lässt sich daran erkennen, dass ihr zentraler Maßstab nicht mehr das Beherrschen und Verfügen ist, sondern das Hören und Antworten.“<sup>28</sup> Das braucht die körperliche Präsenz.

---

<sup>27</sup> Rosa, (s. Anm. 17) 725.

<sup>28</sup> Ebd. 762.

Prof. Dr. Traugott Roser  
Seminar für Praktische Theologie und Religionspädagogik  
Westfälische Wilhelms Universität  
Fakultät für Evangelische Theologie  
Universitätsstr. 13–17  
48143 Münster  
+49 (0) 2505 83 22552  
traugott.ros(er)uni-muenster(dot)de

## Der wunde Punkt Seelsorge angesichts von Vulnerabilität und Kontingenz

### Abstract

Verletzlichkeit findet sich im Seelsorgegeschehen in vielfacher Hinsicht. Sie betrifft die seelsorgliche Situation an sich sowie die Anliegen der Menschen, aber auch die Person des Seelsorgers, der Seelsorgerin. Neben einer Einordnung in die Diskurse um das Konzept der Vulnerabilität und einer Unterscheidung der Bezüge, in denen Vulnerabilität in der Seelsorge vorkommt, werden mit dem Auflösen des Gewaltigen, „doing loss“ und dem Anschluss an die Frage der Nachhaltigkeit drei exemplarische Aspekte beleuchtet, die inspirierend für eine seelsorgliche Haltung angesichts von Vulnerabilität und Kontingenz sein können.

Vulnerability occurs in pastoral care in many ways. It affects the pastoral situation itself as well as the concerns of the individuals, while also concerning the pastoral worker. In addition to a classification in the discourses surrounding the concept of vulnerability and a differentiation of the situations in which vulnerability occurs in pastoral care, this article illuminates three exemplary aspects – dissolving the violent, “doing loss,” and addressing the question of sustainability – that may inspire a pastoral attitude in the face of vulnerability and contingency.

### 1. Phänomenologie der Verletzlichkeit

Die noch vorherrschende Erfahrung der Covid-Pandemie hat das Thema der Verletzlichkeit in besonderer Weise in den Vordergrund gerückt. In *Fratelli Tutti* vergleicht Papst Franziskus sie mit einem Sturm, wenn er schreibt: „Der Sturm legt unsere Verwundbarkeit bloß und deckt jene falschen und unnötigen Gewissheiten auf, auf die wir bei unseren Plänen, Projekten, Gewohnheiten und Prioritäten gebaut haben.“<sup>1</sup> Die verwundbare Weltgemeinschaft, die Unzulänglichkeit menschlichen Planens und Vermögens, aber auch andere Ebenen von Verletzbarkeit treten in der aktuellen Krise zutage: Soziale Unterschiede verschärfen sich und lassen vulnerable Gruppen stärker hervortreten, ohne dass damit gesagt ist, dass sie auch stärkere Beachtung finden. Die offene Gesellschaft erfährt ihre Vulnerabilität derzeit verstärkt auch angesichts terroristischer Bedrohungen.<sup>2</sup> Nicht zuletzt machen die Erkenntnisse aus der Missbrauchskrise die Vulnerabilität von Menschen im Kontakt mit Seelsorger\*innen in besonderer

---

<sup>1</sup> Franziskus, *Fratelli Tutti*, Rom 2020, 32.

<sup>2</sup> Vgl. Christian Bauer, *Verwundbarkeit der offenen Gesellschaft. Widerstand gegen den Terror asymmetrischer Gegenbegriffe*, in: Hildegund Keul (Hg.), *Theologische Vulnerabilitätsforschung. Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär*, Stuttgart 2021, 19–42.

Hinsicht deutlich<sup>3</sup> und sind dringend für das seelsorgliche Selbstverständnis zu reflektieren.

Über die beschriebene Verstärkung der Vulnerabilitätserfahrung in vielfachen gesellschaftlichen Situationen hinaus ist festzuhalten, dass zunächst einmal jeder Mensch verletzlich und Vulnerabilität ein normaler Teil des Lebens ist.<sup>4</sup> Verletzlichkeit ist also nicht erst jetzt, sondern eigentlich immer schon eine grundlegende Kategorie der Seelsorge, die für die Art und Weise seelsorglichen Handelns bedeutsam ist. Dem soll in diesem Beitrag nachgegangen werden.

## 2. Überblick über disziplinäre Bezüge

Der einleitende kurze Blick in die Diskursgeschichte soll zunächst über die Theologie hinaus geweitet werden. Denn der Begriff wird in den verschiedenen Disziplinen, in denen er relevant ist, keineswegs einheitlich verstanden.<sup>5</sup> „Wesentlich ist dem Begriff Vulnerabilität die Grundbedeutung der Anfälligkeit aufgrund einer bestimmten Disposition. Die Bedeutungen des Begriffs beziehen sich auf seelische Vulnerabilität, Vulnerabilität aufgrund von Körperlichkeit, ja sogar Vulnerabilität durch Naturrisiken, Naturkatastrophen oder durch die dem vulnerablen System mangelnden zugrunde liegenden Ressourcen.“<sup>6</sup> Seit Mitte des letzten Jahrhunderts wird das Konzept der Vulnerabilität, das vielfach mit Verwundbarkeit und Verletzlichkeit gleichgesetzt wird, in wissenschaftlichen Disziplinen wie etwa der Politik, Medizin, Psychologie und Pädagogik diskutiert und beschreibt dort vornehmlich Schwachstellen, Mängel und zu hebende Grenzen. Besondere Vulnerabilitätsfaktoren, die diese Disposition erklären, und auslösende Momente, die Verwundbarkeit zu spezifischen, biografischen Anlässen aktualisieren, können ausgemacht und mit dem Konzept der Resilienz in Zusammenhang gebracht werden.<sup>7</sup> Auch für die Entwicklungs- und Risikoforschung ist die Auseinandersetzung mit dem Konzept von Vulnerabilität wesentlich.

In der theologischen Vulnerabilitätsforschung wird das Ziel verfolgt, eine einseitig negative und defizitorientierte Sicht auf das Phänomen zu überwinden und durch die Anerkennung von Verletzlichkeit ihr Potenzial für die Förderung von Mitmenschlichkeit, Solidarität und Frieden auf individueller wie gesellschaftlicher Ebene zu heben.<sup>8</sup> Diese Absicht greift der vorliegende Beitrag auf.

---

<sup>3</sup> Vgl. Barbara Haslbeck – Regina Heyder – Ute Leimgruber – Dorothea Sandherr-Klemp (Hg.), *Erzählen als Widerstand. Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche*, Münster 2020.

<sup>4</sup> Vgl. Hildegund Keul, *Sexuelle und geistliche Gewalt gegen Frauen. Vulnerabilität, Vulneranz und kreativer Widerstand*, in: Haslbeck u.a. (s. Anm. 3), 233–239, hier 233.

<sup>5</sup> Vgl. Béatrice Katharina Meißner, *Vulnerabilität. Verwundbare Figuren in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, Würzburg 2019, Kap. 2.1.

<sup>6</sup> Meißner, *Vulnerabilität* (s. Anm. 5), 27.

<sup>7</sup> Vgl. Meißner, *Vulnerabilität* (s. Anm. 5), 32–33.

<sup>8</sup> Vgl. Keul (s. Anm. 4), 13–14.

### 3. Unterscheidungen: Vulnerabilität im Kontext der Seelsorge

In diesem Punkt möchte ich die unterschiedlichen Facetten von Verletzlichkeit im Kontext der Seelsorge unterscheiden und näher beleuchten.

#### Grade von Vulnerabilität

Zunächst einmal geht es in der Seelsorge immer mehr oder weniger spezifisch um vulnerable Erfahrungen, weil diese den Anlass für seelsorgliche Gespräche bieten und darin besonders thematisiert werden – nicht zuletzt, wenn es um die Seele geht, im biblischen Sinn also um den Inbegriff der Ganzheitlichkeit des Menschen und zugleich den Bereich, der in der christlichen Tradition als Lebensprinzip im Menschen gilt.<sup>9</sup> Dieser ist anthropologisch betrachtet in einem Spannungsfeld von Materiellem und Im-materiellem, dem Menschen ganz zugehörig und doch unverfügbar, anzusiedeln.<sup>10</sup> Konkret äußert sich dies darin, dass Menschen im seelsorglichen Gespräch ihr Leben, ihre Vulnerabilität und Kontingenzerfahrungen sowie ihre „kleinen und großen Transzendenzen“<sup>11</sup> deutend ins Wort bringen. Ziel der Seelsorge ist es, die Selbstwirksamkeit des Subjekts auf ganzheitlicher Ebene – im Ausdruck seiner Gottes- und Weltbeziehung – zu stärken. Seelsorge ist ein Ort erhöhter Verletzlichkeit, der daraufhin kontextsensibel zu betrachten ist. Seelsorgliche Situationen umfassen zunächst einmal die Kommunikation der Vulnerabilität im Alltag. Das, was Menschen im alltäglichen Leben widerfährt, wo sie mit existenziellen Fragen und Verunsicherungen in Berührung kommen, fassen sie ins Wort, um den diesen Erlebnissen inhärenten Sinnzusammenhängen nachzugehen.

Darüber hinaus gibt es Anlässe und Orte von Seelsorge, die in besonderer Weise von Vulnerabilität betroffen sind, die wie ein Brennglas besondere Grenzerfahrungen und -bereiche menschlichen Lebens und menschlicher Biografien fokussieren und thematisieren. Diese bezeichnen eine verstärkte Vulnerabilität, weil Seelsorger\*innen hier den zum Leben gehörenden Grenzerfahrungen stärker ausgesetzt sind. Seelsorge in Krisen, etwa auch der Ansatz der „heilenden Seelsorge“ von Isidor Baumgartner, setzt hier an.<sup>12</sup> Als seelsorgliche Bereiche, die in höherem Grad von Vulnerabilität geprägt sind, sind unter anderem Spiritual Care am Ende des Lebens, Telefonseelsorge, Notfallseelsorge oder die Seelsorge im Gefängnis zu nennen. Mit diesen Bereichen befassen sich verstärkt Publikationen mit einem auf das Konzept der Vulnerabilität gerich-

---

<sup>9</sup> Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, Korrigierter Nachdruck der Ausgabe von 2003, München – Vatikanstadt 2005, Nr. 363.365.

<sup>10</sup> Vgl. Katrin Bederna, Art. Seele, in: wirelex 2016, <http://go.wwu.de/pfn5z> (Stand: 14.12.2021).

<sup>11</sup> Thomas Luckmann, Die unsichtbare Religion, Frankfurt a.M. 31996.

<sup>12</sup> Isidor Baumgartner, Heilende Seelsorge in Lebenskrisen, Düsseldorf 1992.

teten Fokus.<sup>13</sup> Die verbale und nonverbale Kommunikation von Vulnerabilität ist zentrales Moment der Seelsorge in diesen Situationen und Lebenskontexten. Sie ist eng verbunden mit der Begleitung von Resilienzprozessen, beschreibt Resilienz ja die Fähigkeit einer Person, sich an Veränderungen anzupassen und kritische Lebenssituationen zu meistern. Seelsorge wird also bestimmt als Kommunikationsgeschehen über Kontingenz und Lebensbewältigung von Individuen zu biografischen Anlässen in Situationen von Alltagserleben einerseits und in der Bewältigung von Krisen und Notsituationen andererseits.

### Vulnerabilität der Seelsorgenden

Darüber hinaus ist Vulnerabilität als Eigenschaft der Seelsorgenden zu thematisieren. Mit dem Bild vom „verwundeten Heiler“ hat Henri Nouwen ein Paradox treffend zum Ausdruck gebracht. Er beschreibt und deutet den Fall eines Theologiestudenten im Krankenhauspraktikum, dem es nicht gelingt, Empathie und Kontakt zu einem sterbenden Mann aufzubauen, weil er die eigenen Ängste nicht artikulieren kann. Nouwen setzt sich mit den Gründen für gestörte zwischenmenschliche Beziehungen auseinander. Für Nouwen sind das unpersönliche Milieu, die Angst vor dem Sterben und die Angst vor dem Leben für diese Störung verantwortlich.<sup>14</sup> Die Angst vor dem Leben ist eine bedenkenswerte Kategorie, gerade wenn Seelsorge ja auch als Ermächtigung verstanden wird und Selbstwirksamkeit, wie später noch deutlich wird, eine zentrale Grunderfahrung in der Gestaltung von Seelsorge darstellt. Das unpersönliche Milieu weist noch einmal auf die Bedeutung der Beziehungsgestaltung hin, die in der personalen Zuwendung und anteilnehmenden Antwort liegt.<sup>15</sup> „Das Paradox christlicher Menschenführung besteht ja darin“, so Nouwen, „daß der Weg ins Freie der Weg ist, der ins Leid führt, daß man im menschlichen Leid nur helfen kann, wenn man es gemeinsam trägt.“<sup>16</sup> Rolf Zerfaß knüpft mit seiner „menschlichen Seelsorge“ an Nouwens Ansatz an.<sup>17</sup> Für ihn ist die Persönlichkeit für das Seelsorgegeschehen zentral. Der Seelsorgende ist für ihn „als Person das erste ‚Zeichen‘ der Nähe Gottes, das erste

<sup>13</sup> Katharina Karl, Spiritualität der Telefonseelsorge, in: Bernd Blömeke – Eberhard Hauschildt (Hg.), „Telefonseelsorge interdisziplinär“ (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgie und Hymnologie 85), Göttingen 2016, 79–93. Michelle Becka – Katharina Leniger, Spiralen der Verletzung im Gefängnis. Jenseits von Tätern und Opfern, in: Hildegund Keul (Hg.), Theologische Vulnerabilitätsforschung. Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär, Stuttgart 2021, 159–176. Pierre-Carl Damian Link, Psychatrien als Heterotopien der Vulnerabilität. Spiritual Care and wounded healer, in: Hildegund Keul (Hg.), Theologische Vulnerabilitätsforschung. Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär, Stuttgart 2021, 177–195.

<sup>14</sup> Vgl. Henri J. M. Nouwen, Geheilt durch seine Wunden. Wege zu einer menschlichen Seelsorge, Freiburg i. Br. 1987, 77–91.

<sup>15</sup> Vgl. Nouwen, Geheilt (s. Anm. 14), 94.

<sup>16</sup> Nouwen, Geheilt (s. Anm. 14), 114.

<sup>17</sup> Vgl. Rolf Zerfaß, Menschliche Seelsorge. Für eine Spiritualität von Priestern und Laien im Gemeindedienst, Freiburg i. Br. 1988.

Sakrament. Von seiner Menschlichkeit und Reife wird darum, je mehr Menschen dem kirchlichen Leben fremd werden, abhängen, ob sie zu den einzelnen Sakramenten der Kirche wieder einen Zugang finden<sup>18</sup>.

Die Wahrheit dieser Worte zeigt sich in der gegenwärtigen Vertrauenskrise, die durch Personen hervorgerufen wurde, die seelsorgliche Beziehungen missbraucht haben – und durch ein System, das sie stützte. Ein junger Seelsorger berichtet von einem Gespräch, in dem ein junges, kirchlich engagiertes Elternpaar, ihm mitteilt, dass sie daran zweifeln, ob sie ihr Kind in einer Gemeinschaft, die sie als so verstörend, uneins und unnahbar empfinden, taufen lassen wollen.

Zugleich ist festzuhalten, dass die Zuschreibung einer Zeichenhaftigkeit auch Gefahr laufen kann, eine Überforderung für den Seelsorgenden darzustellen. Dass es nicht dazu kommt, hängt an der Ausgestaltung des Umgangs mit Vulnerabilität, die für Zerfaß im Begriff der „Menschlichkeit“ mitschwingt. „Das sukzessive Wegbrechen von Rolle, Status und sozialer Anerkennung mag krisenhaft empfunden werden und alt-hergebrachte Muster und Bilder in Frage stellen, darin verbergen sich aber Möglichkeiten für Identitätsgestaltung und neue Prägungen [... seelsorglicher] Identitäten.“<sup>19</sup>

Die Veränderung der Rollenbilder ist ein weiteres Element der Verletzlichkeit von Seelsorger\*innen. Die Diskussion ist bei allen Profilierungsbemühungen im Arbeiten an einer Professionalisierung aktuell geprägt von Rollendiffusion, fehlender Passung zwischen Erwartungen, sei es der Amtskirche, der Kolleg\*innen, der Gemeinde, der Außenstehenden, der Medien. Dies bringt eine verstärkte Auseinandersetzung mit der eigenen Biografie und dem eigenen Berufs- und Kirchenbild mit sich. Wenn hier von Seelsorger\*innen gesprochen wird, bezieht sich dies vor allem auf die professionelle Seite. Es sei aber angemerkt, dass Seelsorge ja nicht nur Expertenaufgabe, sondern auch Charisma ist und jedem Menschen offen steht, ja auch eine gemeinschaftliche Aufgabe darstellt.<sup>20</sup>

Dass Verletzlichkeit im Zentrum des seelsorglichen Geschehens steht, bedeutet also nicht, dass es leicht ist, damit umzugehen, die eigenen wunden Punkte und die anderer zu kennen, zu zeigen und zu berühren – im Gegenteil. Auch Thomas Wild weist im Kontext von Grenzüberschreitungen in seelsorglichen Beziehungen darauf hin, dass Resilienz und Selbstsorge eng mit der Frage verbunden sind, wie Seelsorger\*innen mit ihren Grenzen klarkommen und wie sie mit den Grenzen und Vulnerabilitäten anderer umgehen.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> Zerfaß, Seelsorge (s. Anm. 17), 101.

<sup>19</sup> Katharina Karl, Priestersein in Beziehungen. Nähe und Fremdheit als Pole freundschaftlicher Identitätsgestaltung, in: Bernward Schmidt – Regina Meyer (Hg.), *Priesterliche Identität? Erwartungen im Widerstreit*, Münster 2021, 223–235.

<sup>20</sup> Vgl. Beitrag von Ulrich Feeser-Lichterfeld u. a. in diesem Band.

<sup>21</sup> Vgl. Thomas Wild, *Seelsorge in Krisen. Zur Eigentümlichkeit pastoralpsychologischer Praxis*, Göttingen 2021, 100–116.

Für den Kontext der Beichtseelsorge habe ich im Anschluss an Hildegund Keul versucht aufzuzeigen, dass zur seelsorglichen Identität und Rolle die Verletzlichkeit gehört, aber auch die Fähigkeit, zu verletzen.<sup>22</sup> Vulnerabilität und Vulneranz – als menschliche Fähigkeit und Macht, andere zu verletzen – hängen eng zusammen. Unsicherheit und Überforderung können eine Haltung befördern, die sich abgrenzt und die eigenen Grenzen sichert, indem andere auf Distanz gehalten, abgewehrt und abgewertet werden. Seelsorge ist ein hochsensibles Geschehen, das die Fähigkeit zur Selbstsorge und Selbstreflexion voraussetzt, um eigene Verletzlichkeit und machtförmiges Handeln in ihrer gegenseitigen Bedingtheit und Verflechtung zu erkennen und gut damit umzugehen.

### Verletzlichkeit von Begegnung und Beziehung im seelsorglichen Geschehen

Die verletzliche Situation der Menschen und die Verletzlichkeit des\*der Seelsorger\*in treffen im Seelsorgegeschehen aufeinander. Dieses wird in seinen vielfältigen Formen verstanden als ganzheitliches, kommunikatives Beziehungsgeschehen, das sich durch biografische Offenheit auszeichnet.<sup>23</sup> Seelsorge wird charakterisiert durch Beziehungsangebot und personale Zuwendung, die auch Beratungs- und Begleitungsangebote beinhalten kann und die Selbstwirksamkeit der involvierten Subjekte auf allen Ebenen ihres Lebensvollzugs zum Ziel hat. Dies geschieht punktuell oder längerfristig: Seelsorge findet als Kontakt und Präsenz,<sup>24</sup> in einzelnen Begegnungen sowie in mehr oder weniger formalisierten längeren Begleitbeziehungen statt. Diese zeichnen sich durch verschiedene Facetten von Vulnerabilität aus. Das die Seelsorge charakterisierende Verhältnis ist dabei immer ambivalent: In der Seelsorge kommen vulnerable Situationen und Erfahrungen zur Sprache, um sie zu bearbeiten und zu überwinden. Dabei machen sich die betroffenen Personen im Moment, in dem sie sich zeigen, noch verletzlich. Dies zeigt, wie asymmetrisch die Beziehung zwischen Seelsorger\*in und Klient\*in ist. Klerikalismus oder andere Formen missbräuchlicher Vertrauensbeziehungen haben ihre Wurzeln in dieser Ungleichheit der Beziehungspartner, in der Machtbeziehung, die auch damit zu tun hat, dass die Rollen so eindeutig zugewiesen erscheinen. Nach Andrea Bieler, die den Begriff der Verletzlichkeit als Zentralbegriff einer Theologie der Seelsorge einführt, bewegt sich Seelsorge jedoch in einem Zwischenraum, der zu gestalten ist. Sie spricht von Schwingungsräumen, in denen Erzäh-

---

<sup>22</sup> Vgl. Katharina Karl, Verletzlichkeit als Schlüsselkategorie der Beichtseelsorge, in: Dies. – Harald Weber, Missbrauch und Beichte. Erfahrungen und Perspektiven aus Praxis und Wissenschaft, Würzburg 2021, 169–182.

<sup>23</sup> Vgl. Katharina Karl, Das Compassions-Paradigma als ein Zugang zur wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Praktischen Theologie, in: PThI 35 (2015) 2, 47–52, hier 48–49; Beitrag von August Laumer in diesem Band.

<sup>24</sup> Vgl. Bernd Hillebrand, Kontakt und Präsenz. Grundhaltungen für pastorale Networker (zeitzeichen 46), Ostfildern 2020; Beitrag von Traugott Roser in diesem Band.

lungen auch fragile Deutungsprozesse und Symbolisierungen abbilden.<sup>25</sup> Hier berührt der Diskurs um Vulnerabilität den Diskurs um das Fremdverstehen und die Auseinandersetzung mit Befremdung, aber auch den Resonanzdiskurs.<sup>26</sup> Wenn Hartmut Rosa der Steigerungslogik die Logik der Resonanz entgegensetzt und die Frage nach dem guten Leben stellt, stößt er notwendigerweise auf die Auseinandersetzung mit den fehlenden Ressourcen, auf Kontingenz und Vulnerabilität. Die „Qualität der Weltbeziehung“<sup>27</sup> und die „Qualität der Weltaneignung“<sup>28</sup> vor dem Horizont ihrer Begrenzung und Verletzlichkeit sind entscheidende Inhalte, Ziele und Faktoren von Seelsorge und seelsorglicher Beziehung.

Unter der Perspektive der Vulnerabilität wird also besonders deutlich, dass neben der Symbol- und Ritualkompetenz sowie dem genauen Zuhören die Beziehungsgestaltung als ein wesentlicher Wirkfaktor der Seelsorge anzusehen ist. Dies zeigt jüngst auch eine größere, im Jahr 2020 erschienene Studie der EKD zur Wirksamkeit von Seelsorge, in der Modellprojekte quantitativ und qualitativ evaluiert wurden.<sup>29</sup> In der qualitativen Befragung konnte die Beziehungsgestaltung konkretisiert werden:

„Der Containerbegriff ‚Beziehungsgestaltung‘ wird spezifiziert i.S. einer seelsorglichen Haltung der Solidarität (Verzicht auf ein hierarchisches Gefälle einer Hilfebeziehung, Gemeinschaft statt professioneller Distanz) und einer Haltung der ‚Absichts-‘ bzw. ‚Anspruchslosigkeit‘ (Verzicht auf Eigeninteressen, etwas *für* die Adressat\_innen zu wollen, statt etwas *von* ihnen zu wollen).“<sup>30</sup>

Ein direkter Bezug zur Kategorie der Vulnerabilität wird in der Erhebung der EKD nicht hergestellt. Es wäre daher von Interesse, nachzuprüfen, inwieweit sie bei den spezifischen Wirkfaktoren vorausgesetzt bzw. mitgedacht werden muss oder kann – einige Überlegungen aus diesem Beitrag finde ich darin wieder. Auch zu negativen Wirkfaktoren gibt es wenige Ergebnisse, die Befragten waren fast durchgängig zufrieden. Hier wäre eine Kontrollerhebung sicher aufschlussreich, um auch die verletzlichen Erfahrungen von Seelsorge sichtbar zu machen.

#### 4. Exemplarische Aspekte zum Vorgehen verletzlicher Seelsorge

Verletzlichkeit, so die These dieses Beitrags, ist ein notwendiges und unverzichtbares Moment von Seelsorge. Hierbei kommt es auf die Art und Weise der Seelsorge an,

---

<sup>25</sup> Vgl. Andrea Bieler, Im Raum des Pathischen. Vulnerabilität in der Seelsorge mit kranken Menschen, in: Hildegund Keul (Hg.), Theologische Vulnerabilitätsforschung, Stuttgart 2021, 119–136, hier 123; Dies., Verletzliches Leben. Horizonte einer Theologie der Seelsorge, Göttingen 2017.

<sup>26</sup> Vgl. Hartmut Rosa, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016.

<sup>27</sup> Rosa, Resonanz (s. Anm. 26), 19.

<sup>28</sup> Rosa, Resonanz (s. Anm. 26), 19.

<sup>29</sup> Vgl. Kerstin Lammer, Wie Seelsorge wirkt (Praktische Theologie heute 165), Stuttgart 2020.

<sup>30</sup> Lammer, Seelsorge (s. Anm. 29), 318.

damit Verletzlichkeit konstruktiv zum Tragen kommt. Einige Merkmale für das Vorgehen verletzlicher Seelsorge möchte ich im Folgenden skizzieren.

#### 4.1 Auflösen des Gewaltsamen

Die Rolle der christlichen Botschaft zeichnet sich nicht durch eine Deutungshoheit aus, sondern bildet die Hintergrundfolie der Motivation für seelsorgliche Angebote und kann als Deuteangebot bzw. -ressource zum Tragen kommen. Die Form verletzlichen Sprechens und Handelns ist dabei besonders zu beachten. In der Seelsorge wird personenzentriert vorgegangen und der Glaube wird ins Wort gebracht, gedeutet und zur Verfügung gestellt. Auch hier kommt es darauf an, Verletzlichkeit zu zeigen. Vor dem Hintergrund der aktuell diskutierten Vorkommnisse sowie systemischen und strukturellen Indikationen von geistlichem Missbrauch ist für die Seelsorge festzuhalten: Glaubenskommunikation in der Seelsorge kann heute nicht mehr mit einem nicht hinterfragbaren Geltungsauftrag arbeiten; kirchliche Gottesrede ist immer kenotisch im Sinn von hierarchiesensibel und verwundbar. Gianni Vattimo schreibt in seiner Reflexion über die kenotische Kirche: „Was ich wiederentdecke ist eine Lehre, die ihren Grundpfeiler in der Kenosis Gottes hat, und damit im Heil, das als Auflösung des natürlich gewaltsamen Sakralen verstanden wird.“<sup>31</sup>

Eine „Auflösung des Gewaltsamen“, das zu häufig mit dem Machtanspruch des institutionell Religiösen verquickt war und ist, bedeutet zunächst, sich der Vulneranz zu stellen. Diese zeigt sich und wird verstärkt in den Hierarchien von Rollen und erfordert, sich des teilweise subtilen hierarchischen Sprechens bewusst zu werden sowie vulnerante Muster zu durchschauen und damit entmachten zu können – und zum Kern der christlichen Botschaft durchzustoßen. Eine „Auflösung des Gewaltsamen“ impliziert dann notwendigerweise auch, Vulnerabilität in Gestalt der Preisgabe der eigenen Positionen und Überzeugungen zu riskieren. Durch eine Verbindung mit der Kategorie Verletzlichkeit erhält die kenotische Pastoral eigene Konturen.<sup>32</sup> Die Erkenntnisse der erwähnten Wirksamkeitsstudie der EKD zeigen, dass die nicht-hierarchische Beziehung entscheidend zum Gelingen der seelsorglichen Beziehung beiträgt, was an den Gedanken der Kenosis gut anschließt.

#### 4.2 „Doing loss“

Verletzliches und verletztes Leben, aber auch das Leben mit seinen Ressourcen und Möglichkeiten ist Gegenstand der Seelsorge. Scheitern als Bestandteil menschlichen Daseins anzuerkennen und christlich zu deuten, ist Aufgabe und Herausforderung in der seelsorglichen Begleitung. Seelsorge, die die biografischen Prozesse in ihren Krankheiten und Krisen begleitet, zeichnet sich durch eine Sensibilität für Kontingen-

---

<sup>31</sup> Gianni Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart 1997, 64.

<sup>32</sup> Vgl. Rainer Bucher, *Theologie im Risiko der Gegenwart: Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft (Praktische Theologie heute 105)*, Stuttgart 2009.

zen und menschliches Scheitern sowie für Verlust als Teil des Lebens aus.<sup>33</sup> Andreas Reckwitz macht darauf aufmerksam, dass moderne Gesellschaften eine Vervielfältigung und Beschleunigung von Verlust erfahren, wenn er sagt:

„Die moderne Gesellschaft erhöht nämlich, indem sie sich vom Modell des Fortschritts leiten lässt, systematisch die Wahrscheinlichkeit für Verlusterfahrungen; sie führt zu einer Verlustpotenzierung. Den massiert auftretenden Verlusterfahrungen bietet sie freilich wenig legitimen Räume, sich Ausdruck zu verschaffen, und wenig Instrumente, um die Verluste zu verarbeiten.“<sup>34</sup>

All das steht in engem Zusammenhang mit der Erfahrung, verwundbar zu sein, und verstärkt Verwundbarkeitserfahrungen. Reckwitz spricht von „doing loss“ als einer Strategie der Aufarbeitung von Verlust, die für den Umgang mit Vulnerabilität bedenkenswert ist. „Doing loss“ ist der Umgang mit den Veränderungen, dem Verschwinden von Vertrautem, von Sicherheiten und dem Verlust von Menschen und Dingen. Dazu gehört Trauer, wenn dieser Verlust als negativ wahrgenommen und mit Identität verbunden ist, oder auch die Wut über das, was nicht verloren gehen kann, weil es nie da war.<sup>35</sup> Letzteres kommt in der Seelsorge besonders bei unerfülltem Kinderwunsch zum Tragen. Mit Verlust umzugehen ist auf der Glaubensebene in mehrfacher Hinsicht relevant: das Verlieren gewohnter Formen kirchlicher Bindung und kirchlicher Selbstverständlichkeiten oder auch im geistlichen Prozess das Zerschneiden von Gottesbildern und Glaubensgewissheiten. Darauf reagieren Menschen in unterschiedlicher Art und Weise, was sicher auch zur gegenwärtig zu beobachtenden Polarisierung innerhalb der Kirchen beiträgt. Auf der systemisch-institutionellen Ebene zeigt sich dies etwa, wenn Menschen keine Chance haben, bestimmte gesellschaftliche Standards zu erreichen oder ihnen Partizipation in kirchlichen Strukturen nicht ermöglicht wird. Für die Seelsorge ist „doing loss“ Aufgabe, Haltung und Strategie, sicher verbunden mit manchmal notwendigem Widerstand, wo es nicht heißt, sich schlicht in Gegebenheiten zu fügen, sondern neu nach Ressourcen zu suchen.

#### 4.3 Angesichts der verletzten Schöpfung

Noch wenig reflektiert wurde der Zusammenhang von Verletzlichkeit und Seelsorge auf der Ebene der Beziehung zur Schöpfung. Dieser Aspekt stellt ein Desiderat dar und soll hier explizit aufgegriffen werden. Claudia Gärtner behandelt diese Frage von „nachhaltiger Entwicklung in einer verwundeten Welt“<sup>36</sup> im Feld der religiösen Bildung. In Bezug auf ihre Bedeutung für das „Wie“ der Seelsorge impliziert eine Ausrich-

---

<sup>33</sup> Vgl. Katharina Karl, Scheitern und Aufhören als spirituelle Herausforderung und Ressource, in: LS 70 (2019) 2, 88–92.

<sup>34</sup> Andreas Reckwitz, Auf dem Weg zu einer Soziologie des Verlusts, in: Soziopolis. Gesellschaft beobachten, 6.5.2021, <http://go.wwu.de/v0obv> (Stand: 5.9.2021).

<sup>35</sup> Vgl. Reckwitz, Soziologie des Verlusts (s. Anm. 34).

<sup>36</sup> Vgl. Claudia Gärtner, Klima, Corona und das Christentum. Religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung in einer verwundeten Welt, Bielefeld 2020.

tung auf die Beziehung zur Schöpfung und allen Mitgeschöpfen der Menschen eine Haltung, die sowohl spirituelle als auch moralische Konsequenzen hat. Die Initiative „Christians for Future“ nennt in ihren Forderungen vom 16.9.2021 an die Landeskirchen und (Erz-)Bistümer Deutschlands ein seelsorgliches Anliegen:

„Die Kirchenleitungen fördern verstärkt Schöpfungsverantwortung in Liturgie und Spiritualität. Zusätzlich beteiligen sich die Kirchen an dem Bemühen, pastorale Antworten auf die große Sorge und Zukunftsangst vieler Menschen zu bieten und schaffen seelsorgerische Angebote für interessierte Aktivist\*innen.“<sup>37</sup>

Es sind also explizit seelsorgerliche Angebote für eine bestimmte Zielgruppe, aber auch Inhalte, die hier im Sinne einer schöpfungsbewussten Seelsorge angesprochen werden. Dies kann von praktischen Aspekten des Lebensstils oder der Nachhaltigkeit im Gemeindekontext über ökologische Spiritualität bis hin zur Auseinandersetzung mit schöpfungstheologischen Fragen im aktuellen gesellschaftlichen Diskurs reichen.

## 5. Fazit: Den Finger in die Wunden legen

Wie aber ist Vulnerabilität in der Seelsorge zu lernen? Als Teil eines Kriterienkatalogs für seelsorgliche Eigenschaften oder Kompetenzen lässt sie sich sicher kaum fassen. Die Sensibilisierung nicht nur für die Vulnerabilität des Anderen, sondern auch die eigene Vulnerabilität und Vulneranz sind da nur ein erster Schritt. Die Sensibilisierung für die Missbrauchsanfälligkeit von seelsorglichen Beziehungen und ein kreativer Umgang mit Verletzlichkeit im Sinne von Empowerment, sind weitere.<sup>38</sup> Diese Kreativität steht im Dienst der ganzheitlichen Stärkung der Selbstwirksamkeit von Menschen im Ausdruck ihrer Gottes- und Weltbeziehung. In den folgenden Worten von Rolf Zerfaß findet sich die kenotische und beziehungs offene Haltung verletzter Seelsorge verdichtet ausgedrückt wieder:

„Von der eigenen Wunde her den fremden Schmerz anzugehen, heißt gerade nicht, oberflächlich aktuelle Kümernisse und Probleme auszutauschen, sondern erfordert den beharrlichen Willen, wahrzunehmen und anzuerkennen, daß mein aktueller Schmerz, mein jetziges Leiden aus einer Tiefe emporsteigt, an der alle Menschen teilhaben: aus der Tiefe kreatürlicher Existenz, kreatürlicher Gebrechlichkeit und Gebrochenheit. Wenn ich den Mut habe, bei mir selbst in diese Tiefe hinabzusteigen, kann ich auch meinen Mitmenschen helfen, sich dieser Tiefe zu stellen und von unten her, von Grund auf, nach neuen Wegen zu suchen, mit der eigenen Not umzugehen.“<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Forderungen der Christians for Future an die Landeskirchen und (Erz-)Bistümer Deutschlands, <https://christians4future.org/> (Stand: 21.9.2021).

<sup>38</sup> Vgl. Katharina Ganz, Kreativität aus Verwundbarkeit. Pastoral und ihre gesellschaftliche Bedeutung nach Antonia Werr (1813–1868), in: Hildegund Keul (Hg.), Theologische Vulnerabilitätsforschung, Stuttgart 2021, 219–229.

<sup>39</sup> Zerfaß, Seelsorge (s. Anm. 17), 103.

Dabei bleibt die Ermächtigung von Menschen, nicht die Fixierung auf die Verwundbarkeit, immer Sinn und Ziel. Ersichtlich wird, dass ein gewisser Grad von Betroffenheit<sup>40</sup> nicht zu vermeiden, ja sogar Teil des seelsorglichen Tuns ist, was nicht zu verwechseln ist mit mangelnder Professionalität oder einer falschen Identifikation. Es ist eine Perspektive, die heilsam ist und provokant bleibt, gerade und besonders in der aktuellen Situation der notwendigen Transformation, in der sich kirchliche Seelsorge befindet. Und sie ist Motiv für das Engagement in der Seelsorge. Den Finger in die Wunde legen – in die eigene und im seelsorglichen Gespräch sehr vorsichtig und nur in gegenseitigem Einverständnis in die Wunden anderer – kann für das „Wie“ der Seelsorge nicht ohne Folgen bleiben.

Prof. Dr. Katharina Karl  
Professur für Pastoraltheologie  
Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt  
Ostenstraße 26  
D-85072 Eichstätt  
Tel. +49 8421 93-21190  
katharina.karl(at)ku(dot)de  
[www.ku.de/thf/pastoraltheologie](http://www.ku.de/thf/pastoraltheologie)

---

<sup>40</sup> Vgl. Katharina Karl, Glaubenswelten – Christliche Spiritualitäten im Blick der Pastoraltheologie, in: ZPTh 37 (2017) 1, 219–230.



## Auf der Spur der Spiritualität Zur Frage nach dem „Wie“ der Seelsorge

### Abstract

In der gesundheitsfachlichen und in der praktisch-theologischen Debatte wird immer mehr gesehen, dass die Kernaufgabe von (Klinik-)Seelsorge die Spiritual Care ist. Dabei wird die spirituelle Begleitung in ihrer grundsätzlichen Bedeutung und Notwendigkeit betont. Konzepte dafür sind jedoch nur umrisshaft beschrieben. Die Konzepte, die seelsorgliche Spiritual Care genauer entfalten und spezifische Methoden für das konkrete „Wie“ der Seelsorge vorstellen, sind noch rar. Der folgende Beitrag skizziert eine Grunddimension von und daraus folgend eine Handlungsmethodik für Seelsorge, die sich über die religiöse Binnenkultur hinaus der spirituellen Realität der Menschen in der säkularen Moderne verpflichtet sieht.

In the ongoing debate concerning healthcare and practical theology, the core task of (hospital) pastoral care is increasingly being seen as a form of spiritual care. Thus, emphasis is being put on the fundamental significance and necessity of the spiritual aspects of caring. To date, however, conceptualizations for such caring are mainly restricted to outlines. Such concepts of how pastoral spiritual care unfolds in detail still rarely present specific methods for the concrete "how." This contribution outlines a basic dimension of pastoral care and, following from this, its methodological operationalization. This approach sees itself as committed to the spiritual reality of people in secular modernity beyond religious culture.

### Einleitung

Im Folgenden soll am Beispiel der Klinikseelsorge als Erfahrungs- und Reflexionsfeld eine Grunddimension von Seelsorge dargestellt und diskutiert werden. Anhand dessen lassen sich Grundlagen herausarbeiten, die auch für andere Seelsorgefelder (z. B. Gestaltung von Kasualien, Beratung, Bildungsarbeit) gelten und hilfreich sind.

Gehört nicht die „Sorge für die Seele“ schon immer zum Wesenskern von Religion, der christlichen zumal? Haben nicht Religionen wesentlich zum Ziel, ein Repertoire an Lebensbewältigung und Lebensvergewisserung<sup>1</sup> zu bieten und so den Menschen in seiner Auseinandersetzung mit dem Schicksal zu stärken? Diese Sicht suggeriert, dass „Seelsorge“ schon immer eindeutig bestimmt sei. Seelsorge hat jedoch nach Konzeption und Methode über die Zeit hinweg erhebliche Wandlungen erfahren. Im vorliegenden Beitrag geht es darum, die Herausforderungen durch gesellschaftliche und gesundheitspolitische Entwicklungen aufzunehmen, denen sich Seelsorge zu stellen

---

<sup>1</sup> Helmut Weiß, Grundlagen interreligiöser Seelsorge, in: Helmut Weiß – Karl Federschmitt – Klaus Temm (Hg.), Handbuch interreligiöse Seelsorge, Neukirchen-Vluyn 2010, 73–96, hier 73.

hat, will sie ihrem Wesenskern treu bleiben und ihn zugleich in die säkularisierte Moderne hinein übersetzen.

## 1. Seelsorgekonzepte im Wandel

Ein Rückgriff auf die Studien von Tony Walter<sup>2</sup> mag erhellen, wie sich die Bewältigungsstrategien bei Krankheit, Sterben und Tod gewandelt haben, die Menschen im Lauf der Zeit zur Verfügung standen. Es geht hier nicht darum, die ganze Entwicklung zur modernen Seelsorge nachzuzeichnen, wie sie vielfach beschrieben ist. Hier sollen vielmehr das Muster der drei Zeiten aufgegriffen und die Hintergründe skizziert werden, die die Seelsorge herausgefordert haben, ihrerseits nach neuen Konzepten zu suchen.

1. In der „traditionellen Zeit“ brauchte es keinen Fachberuf Seelsorge im heutigen Sinn. Die psychosoziale Unterstützung der Kranken und Sterbenden geschah durch Familie und (religiöse) Gemeinschaft. Das Existenzielle an der Schicksalserfahrung musste nicht eigens besprochen und reflektiert werden. Die Widerfahrnisse des Lebens wurden vielmehr symbolisch und rituell bearbeitet und dadurch in „Sinn“ eingebettet. Man konnte explizit wie implizit aus einem Sinnreservoir schöpfen, das die Religion und eine religiöse Kultur boten.
2. In der „Zeit der Moderne“ gab es angesichts der Erfolge der Medizin für das Bewältigungsmittel „Religion“ immer weniger Platz. Da Religion die heilende Funktion im Diesseits an die Medizin abgeben musste, schien ihr nur die Sorge für die Seele im Jenseits zu bleiben. Sie wurde in diesem Kontext allmählich überflüssig. Allenfalls am Ende des Lebens gab es eine „Stabübergabe“ für den Weg der Seele ins Jenseits.
3. Im Gefolge der Psychologisierung der Lebens- und Sterbeerfahrung wurde zunehmend deutlich, dass die medizinischen Bewältigungsmittel nicht ausreichen. Dies rückte in den Blick, dass ein wesentlicher „Ort“ für die Auseinandersetzung des Menschen mit seinem Schicksal die „Psyche“ ist („Sterbephasen“), die immer mehr an die Stelle der „Seele“ trat. Als Reaktion auf die Medizin der Moderne musste die Seelsorge ihre eigene Art der „Sorge“ als Begleitung neu erarbeiten.<sup>3</sup> Durch Anleihen bei der Psychotherapie und deren Methoden vollzog sie einen „psychological turn“. Sie musste zu der Erkenntnis kommen, dass die Seele nicht ohne die Psyche mit all ihren Gefühlen und ihrem irdischen Erleben gedacht werden kann. Zugleich konnte sie mit diesen Methoden der existenziellen Dimension letztlich nicht gerecht werden. In der traditionellen Zeit war diese noch in einem kulturellen und re-

---

<sup>2</sup> Tony Walter, *The revival of death*, London 1994.

<sup>3</sup> Josef Mayer-Scheu, *Vom „Behandeln“ zum „Heilen“*, in: Josef Mayer-Scheu – Rudolf Kautzky (Hg.), *Vom Behandeln zum Heilen*, Wien u. a. 1980, 74–180.

ligiösen Gesamterleben aufgehoben. Dieser gemeinsame Sinnkosmos ging jedoch allmählich verloren. Zunehmend mehr Menschen haben oder finden in der Postmoderne keinen Zugang mehr zu den Glaubensüberzeugungen und Ritualen der Religion. Erstaunlich ist, dass sich inzwischen auch die medizinische Welt mit der Frage beschäftigt, aus welchen Quellen Menschen der säkularen Zeit in Krankheit und Krise Sinn schöpfen können. Seit einigen Jahrzehnten sucht auch die Medizin in Form von Palliative Care nicht nur nach psychosozialen, sondern auch spirituellen Auffangmöglichkeiten, denen sie Schwerkranke und Sterbende anvertrauen kann.

Damit wird die Klinikseelsorge von zwei Seiten her angefragt: von den Entwicklungen in der medizinisch-therapeutischen Welt und den gesellschaftlichen Wandlungen in der Landschaft der Lebensdeutungen sowie dem spirituellen Selbstverständnis postmoderner Menschen. Hier stellt sich die Frage, was auf diesem Hintergrund „Sorge für die Seele“ bedeutet und wie diese zu gestalten ist. Will Seelsorge für alle Menschen in Krankheit und Not da sein und will sie im Raum von Medizin und Pflege als Fachdisziplin präsent sein, dann kann sie sich nicht mehr allein von der psychologischen Perspektive auf der einen und der dezidiert religiösen Sicht auf der anderen Seite her bestimmen.

## 2. Seelsorge als Spiritual Care

Bei der Frage nach dem „Wie“ der Seelsorge sollen hier nicht die Konzepte der Krankenhausseelsorge wieder aufgerufen werden, wie sie sich seit Jahrzehnten bewährt haben. Vielmehr soll der Frage nachgegangen werden, was heute der „Glaube“ von Menschen ist, denen Seelsorge in ihrer Arbeit begegnet und welcher Sicht von „Glaube“ sich die Seelsorge verpflichtet, will sie dem Wort Jesu „dein Glaube hat dich geheilt“ auf dem Hintergrund der heutigen Zeit nachkommen.

Viele Konzepte stimmen inzwischen darin überein, dass die Kerndimension der Klinikseelsorge in Palliative Care, aber im Gefolge davon auch in der Gesamtversorgung im Gesundheitswesen nicht nur die Mitarbeit in Spiritual Care, sondern selbst Spiritual Care ist.<sup>4</sup> Dies gilt in abgewandeltem Sinn für jegliche Seelsorge im Konzert der vielfältigen Sinnanbieter auf dem postmodernen Markt („spiritual turn“).

Was bedeutet diese Grundbestimmung nun für das „Wie“ der Seelsorge – hier im Besonderen der Krankenhausseelsorge?

---

<sup>4</sup> Carlo Leget, *Spiritual Care als Zukunft der Seelsorge!*, in: *Diakonia* 46 (2015) 4, 225–231; Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), *Spiritual Care durch Seelsorge. Eine Handreichung der Ständigen Konferenz für Seelsorge in der EKD*, 2020; Simon Peng-Keller, *Klinikseelsorge als spezialisierte Spiritual Care*, Göttingen 2021.

## Eine erste These

Fragt man in Fortbildungen, was die Kernaufgabe der Klinikseelsorge ist, so werden in der Regel genannt: Zuwendung, Achtsamkeit, Zuhören, Zeit haben, Kommunikation usw. Die Frage ist jedoch, ob diese Tätigkeiten spezifisch für die Seelsorge sind, wenn sie inzwischen zu den Aufgaben aller patientenbegegnenden Berufe – erst recht in der Palliative Care – gehören. Grundsätzlich gilt: Jeder Beruf im Gesundheitswesen hat – auch bei ganzheitlicher Ausrichtung – seinen spezifischen Fokus, d.h. in welcher Perspektive z. B. ein Arzt, eine Physiotherapeutin achtsam ist und auf einen Menschen eingeht.

Der Fokus der Klinikseelsorge ist in diesem Kontext in erster Linie das Existenzielle eines Menschen, d. h. sein Betroffensein durch Krankheit und Beeinträchtigung und damit sein Dasein in dieser Welt. Mit dem existenziellen Empfinden ist aber immer auch verbunden, wie ein Mensch seine existenzielle Wirklichkeit deutet – also die Geisteshaltung, aus der heraus er mit dieser Herausforderung umgeht: seine Spiritualität.

## Zweite These

Kernaufgabe der Seelsorge ist, nicht nur auf das Betroffensein zu hören und einzugehen, sondern sich auf die Spur der Spiritualität von Patient\*innen und Angehörigen zu begeben. Der Spur des Spirituellen nachzugehen gilt es auch bei Gesprächen mit Mitarbeiter\*innen, in Themen der Fortbildung, bei ethischen Entscheidungen<sup>5</sup>, Fallbesprechungen usw. Das Ziel der Seelsorge ist dabei, die Spiritualität so in Resonanz zu bringen, dass Menschen für die Auseinandersetzung mit ihrem Schicksal gestärkt werden. Das entspricht der Funktion jeglicher spiritueller Unterstützung: Menschen zu helfen, dass sie aus ihrem spirituellen oder religiösen Inneren heilende Impulse für ihr Leben mit Dasein und Endlichkeit erfahren.

## Dritte These

Bei zunehmend mehr Menschen ist die Spiritualität nicht mehr selbstverständlich im Medium einer Religion oder Glaubensgemeinschaft aufgehoben. Es braucht daher in der Postmoderne eine eigene Reflexion darauf, wie Spiritualität heute zu verstehen ist und daraus folgend, auf welchen Wegen und mit welchen Methoden Spiritualität ins Spiel kommt.

Diese Thesen müssen natürlich weiter expliziert werden, wenn das „Wie“ der Seelsorge nicht nur umrissen, sondern wenn auch konkret entfaltet werden soll, was es

---

<sup>5</sup> Vgl. Erhard Weiher, Die Bedeutung der Spiritualität bei Gewissensentscheidungen: Ein Plädoyer der Klinikseelsorge, in: Franz-Josef Bormann – Verena Wetzstein (Hg.), *Gewissen*, Berlin/Boston 2014, 617–631.

heißt, sich auf die Spur der Spiritualität zu begeben und diese zur Unterstützung der Menschen zu nutzen. Im Rahmen dieses Beitrags kann es nicht darum gehen, alle Aspekte von Spiritual Care zu behandeln. Beispielhaft soll hier die Mikroebene, die Kommunikation mit den primär Betroffenen im Blick sein. Sie kann Grundlage für Perspektiven und für den weiteren Diskurs auf der Makro- und sogar der Metaebene sein.

### 3. „Spiritualität“: Begriffsklärung

Entscheidend für die weiteren Überlegungen zur Konzeption der Seelsorge ist die Frage, von welchem Begriff von Spiritualität auszugehen ist. In dem Wort- und Begriffsfeld „Spiritualität“ bildet sich wie durch eine Sammellinse gebündelt die weltanschauliche und religiöse Wirklichkeit der postmodernen und zunehmend säkularen Gesellschaft und damit auch des Klientels der Seelsorge ab. Die Seelsorge kann sich dieser postmodernen Debatte nicht entziehen und nur defensiv oder mit normierenden oder idealisierenden Vorstellungen argumentieren. Sie muss vielmehr neu reflektieren, wie die spirituelle Dimension sowohl anthropologisch wie theologisch zu verstehen ist. Wenn Seelsorge im Prinzip allen Menschen in ihrer existenziellen Auseinandersetzung mit Krankheit, Sterben und Trauer beistehen und der Zusage Jesu „dein Glaube hat dir geholfen“ gerecht werden will, dann muss sie zu einer Reflexion dessen bereit sein, was heute der „Glaube“ von Menschen ist.

Im Zusammenhang dieser Argumentation kann nicht vertieft der umfangreiche Diskurs um Spiritualität<sup>6</sup> dargestellt werden. Eines ist allerdings hervorzuheben: In analytischer Perspektive ist es notwendig, zu unterscheiden, auf welcher Ebene der Diskussion man sich gerade bewegt; ob auf der Metaebene wissenschaftlicher Kategorien (z. B. Messbarkeit spiritueller Einstellungen, Wirkung bei Krankheit etc.) oder grundsätzlicher Bewertungen und Bedeutung im Gesundheitswesen oder auf der Mikroebene der konkreten Begegnungen. In der zeitgenössischen Diskussion werden diese Ebenen oft nicht deklariert und entsprechend auseinandergehalten. Das führt dazu, dass Spiritualitätsbegriffe verwendet werden, die an der Mikrosituation vorbeigehen und ihr nicht gerecht werden. Hier plädiere ich für ein zunächst abstrakt erscheinendes Verständnis, das zugleich für die seelsorgliche Situation der Begleitung geeignet ist: *Spiritualität ist der „innere Geist“, das innerste Lebensmotiv in einem Menschen, mit dem er (bewusst oder nicht bewusst) durch sein Leben geht und mit dem er auch Schicksal, Alter und Krankheit zu bewältigen sucht.*

---

<sup>6</sup> Paul M. Zulehner (Hg.), *Spiritualität – mehr als ein Megatrend*, Ostfildern 2004; Anton A. Bucher, *Psychologie der Spiritualität*, Weinheim 2007; Eckhard Frick – Traugott Roser, *Spiritualität und Medizin*, Stuttgart 2009; Birgit Heller – Andreas Heller, *Spiritualität und Spiritual Care*, Bern 2014.

Eine spirituelle Dimension ist danach bei Weitem nicht nur Menschen mit religiösen Bekundungen zuzusprechen, sondern ebenso Menschen, die sagen, sie könnten ganz ohne „höhere Vorstellungen“ leben. Um also der Bandbreite der unterschiedlichsten Lebensdeutungen Rechnung zu tragen, muss die spirituelle Dimension als Spektrum mit den Polen „alltagsagnostisch/alltagspragmatisch“ auf der einen und bewusst „spirituell“ bzw. entschieden „religiös“ auf der anderen Seite gesehen und nicht normativ nur der Hochform mystischer Erfahrung und Praxis zugewiesen werden.<sup>7</sup> Seelsorge muss sich zunehmend darauf einstellen, dass es immer mehr Menschen gibt, die ihre Existenz ohne religiösen Bezug oder benennbare spirituelle Orientierung auslegen. Auch sie haben eine „Seele“. Auch sie haben es verdient, mit ihrem persönlichen „Glauben“ auf seelsorglich qualifizierte Resonanz zu stoßen.

Das Wort „Geist“ in obiger Umschreibung ist hier – formal gesehen – zunächst als Symbolbegriff zu verstehen. Deshalb ist es bewusst in Anführungszeichen gesetzt. Es meint nicht nur die Ausstattung des Menschen mit Verstand und Intellekt, sondern die anthropologisch angelegte Fähigkeit eines jeden Menschen, in seinem Inneren Einstellungen und Vorstellungen auszubilden, die die Qualität seiner Beziehung zur Wirklichkeit ausdrücken. „Geist“ im symbolischen Sinn bedeutet also nicht einen bestimmten Bereich im Menschen, keine eigene Region im Gehirn, sondern eine den ganzen Menschen durchdringende und wirksame Dimension. In der Regel ist das Spirituelle – formal gesehen – verwoben mit den anderen Dimensionen des Menschseins: der körperlichen, der psychischen, der rationalen und sozialen Dimension. Sie ist als der innere Sammel- und Ausstrahlungspunkt all dieser Dimensionen zu verstehen, in die dieser Geist hineinwirkt und ihnen erst ihre Bedeutungsqualität gibt. Der Symbolcharakter gestattet es, „Geist“ als elementare anthropologische Dimension aufzufassen, auf die jeder Mensch ansprechbar ist. Zugleich kann sich die Geistdimension auf religiöses Gedankengut beziehen und von daher begründet werden. Nach christlichem Verständnis verdankt sich die Geistdimension des Menschen der Schöpfung Gottes. Die spirituelle Ansprechbarkeit des Menschen wird biblisch gedeutet als Ausdruck eines göttlich-kreatorischen Wirkens des Geistes, aus der die Grundstruktur der Wirklichkeit und damit auch jeglicher Sinnerfahrung hervorgeht. Im Grund hat die christliche Theologie die Geistdimension immer als innerstes Prinzip der Welt und damit auch der Alltagsdinge des Lebens verstanden.<sup>8</sup> Der Geist Gottes ist nicht nur Seele der Welt, sondern auch kohärenzstiftende Mitte des Menschen. So kann das Anthropologische durch die religiöse Interpretation d.h. einen transzendenten Horizont um eine entscheidende Dimension erweitert und vertieft werden.

Einige Folgerungen aus diesem Spiritualitätsverständnis:

---

<sup>7</sup> Erhard Weiher, Symbolische Kommunikation in Seelsorge und Spiritual Care, in: Simon Peng-Keller (Hg.), Bilder als Vertrauensbrücken. Die Symbolsprache Sterbender verstehen, Berlin 2017, 17–34.

<sup>8</sup> Vgl. z.B. Karl Rahner, Erfahrung des Heiligen Geistes, Schriften zur Theologie Bd. XIII, Freiburg (1978) 226–251.

Spiritualität äußert sich bei weitem nicht nur in Peak-Erfahrungen, im außergewöhnlichen Berührtsein durch Natur, Kunst und Musik, auch nicht nur in Praktiken wie Meditation oder spirituellen Übungen oder in bewussten Beziehungen zum Göttlichen und übernatürlichen Kräften. Wenn Spiritualität vor allem mit besonderem Erleben in Verbindung gebracht wird, dann werden Menschen mit wenig spektakulären Erfahrungen – und das sind im Begegnungskontext der Klinikseelsorge zunehmend mehr Menschen – übersehen. In diesem Beitrag wird bewusst für eine sehr weite und unspezifische Bestimmung von Spiritualität plädiert. Eine spirituelle Innenseite muss im Prinzip allen Menschen zugesprochen werden, auch wenn ihnen der Begriff als Selbstbeschreibung nicht geläufig ist. Dies ist keineswegs eine Vereinnahmung von Menschen, die keine ausgeprägte Spiritualität vorweisen können. Im Gegenteil: Es wäre überheblich, sie zu übergehen, nur weil ihre Lebenseinstellung und -praxis nicht den Kriterien mancher Theolog\*innen und Religionsvertreter\*innen gehorchen.

Nach diesem Verständnis ist Spiritualität keine nichtreligiöse Alternative zu „Religion“. Zwar sind beide begrifflich zu unterscheiden, inhaltlich gesehen haben sie aber dasselbe Kernanliegen; beide wollen dieselbe Dimension ansprechen.

Auch ist Spiritualität – wie das über eine lange Zeit galt – inzwischen nicht mehr nur als Lebensform von Religion anzusehen. Vielmehr ist Religion eine Variante im Spektrum von Spiritualität.<sup>9</sup>

Noch eine wichtige Bemerkung: Dem heutigen Verständnis von Spiritualität wird bisweilen in theologischen Kreisen Individualismus oder gar Egozentrik vorgeworfen. Dies mag für die Diskussion auf der Metaebene ein Thema sein. Auf der Mikroebene gilt es jedoch, die Spiritualität eines konkreten Menschen wahrzunehmen, die bei vielen Menschen durchaus nicht selbstbezogen ist, sondern sich aus Beziehungen und Verbundenheit speist.

#### 4. Folgerungen für Ausrichtung und Handlungsmethodik der Seelsorge

Auf der Basis dieser Bestimmungen geht es im Folgenden um die Frage, wie Seelsorge Spiritualität in der Begleitpraxis aktivieren kann.

##### 4.1 Spiritualität im Modus der Beziehung

Jede seelsorgliche Situation beginnt stets als Beziehung. Aus der Geist-Prämisse folgt dabei als Grundeinstellung für jede seelsorgliche Begegnung: Ich glaube jedem Menschen (s)einen inneren Geist, aus dem heraus er sich selbst und seinem Leben – mehr oder weniger bewusst – Bedeutung gibt und mit dem er auch sein Schicksal zu bewäl-

---

<sup>9</sup> Eberhard Hauschildt, Von einer Spiritual-Care-Darstellung für die Seelsorgetheorie lernen, in: Pastoraltheologie 104 (2015) 326–344, hier 330.

tigen sucht. Wenn diese Voreinstellung die beruflichen Begegnungen leitet, dann werden die Seelsorgenden anders achtsam sein, anders zuhören und Beziehung gestalten, als wenn sie „nur“ zuhören oder Rituale „vollziehen“. Es gilt vielmehr, wahrzunehmen, wes „Geistes Kind“ ein Mensch ist und in dieser Perspektive seiner existenziellen Situation zu begegnen.

Wenn der Fokus der Seelsorge die Spiritualität der Menschen ist, dann heißt das nicht, dass ihr Begleitangebot sofort und ausschließlich der spirituellen Einstellung gilt. Seelsorge geht in erster Linie zu Patient\*innen, weil sie Menschen sind. Begegnungen verlaufen oft ganz unspezifisch und alltäglich. Sie bleiben oft auch unspezifisch, wenn sich der Patient, die Patientin nicht tiefer einlassen möchte. Seelsorge geht davon aus, dass es nicht unbedingt „tiefere“ und explizit spirituelle Gespräche sein müssen, damit Menschen mit ihrer Seele mehr in Kontakt kommen. Vielmehr kann sich bereits durch die Begegnung selbst spirituelle Erfahrung ereignen: Wenn ein Mensch durch Krankheit oder Lebenskrise aus der Welt vertrieben und in sich selbst heimatlos geworden ist, kann er im Medium empathischer Beziehung wieder neu zu sich und zu innerer Beheimatung finden. Was sich hier an spiritueller Erfahrung ereignen kann, nenne ich „Begegnungsspiritualität“.<sup>10</sup> Sie ist eine implizite, in der Begegnung nicht weiter geöffnete oder reflektierte Form der spirituellen Dimension.

Qualifizierte Begegnung und Begleitung sind ein unverzichtbarer Schlüssel auch zur Innenwelt der Patient\*innen. Ohne eine Vertrauen schaffende Kommunikation wird auch kein Raum für existenzielle und spirituelle Erfahrung entstehen. Wie aber öffnet sich die Schatztruhe weiter, aus der Menschen Inspiration für ihr Leben mit Krankheit, Alter und Schicksal schöpfen können?

#### 4.2 Sich auf die Spur der Spiritualität begeben

Bei seelsorglichen Besuchen die Aufmerksamkeit auf das Spirituelle zu richten, heißt nicht, das physische und psychosoziale Befinden der Patient\*innen zu übergehen und sich unmittelbar dem Spirituellen zuzuwenden. Die spirituelle Dimension ist nicht abstrakt. Sie ist vielmehr das innerste Motiv für die Bedeutsamkeit, die das Körperliche, das Psychische und das Soziale für einen Menschen hat.

Das heißt auf der physischen Ebene z. B.: Eine Beeinträchtigung einer körperlichen Funktion betrifft Momente, die wesentlich die Identität und das Selbstempfinden ausmachen.

Ein Beispiel für die emotionale Ebene ist die Äußerung von Trauer. Darin scheint die Liebe auf, die ja die Rückseite der Trauer ist. Oder in der Angst zeigt sich die Kostbarkeit von Lebensmöglichkeiten, die man bedroht sieht.

---

<sup>10</sup> Erhard Weiher, *Das Geheimnis des Lebens berühren. Spiritualität bei Krankheit, Sterben, Tod. Eine Grammatik für Helfende*, Stuttgart 2014, 85f.

Auf der sozialen Ebene kann das heißen: In der Sorge um jemand äußert sich – implizit – die tiefgehende Verbundenheit, der die Sorge erwächst.

Spirituelle Begleitung bedeutet hier also, solche Äußerungen nicht nur in ihrem sachlichen und emotionalen, sondern auch in ihrem spirituellen Gehalt zu sehen.

#### 4.3 Seelsorge als spirituelle Kommunikation<sup>11</sup>

Wenn in Erfahrungsberichten konkrete Beispiele von spiritueller Begleitung beschrieben werden, dann sind dies bezeichnenderweise oft solche mit religiöser Begrifflichkeit oder religiöser oder spiritueller Praxis. Selbstverständlich gehört eine dezidiert religiöse Einstellung in das Bedeutungsspektrum der hier vertretenen Spiritualitätsauffassung. Wo aber bleiben die vielen Gespräche mit Betroffenen, die zunächst nicht dem Pol mit religiös-transzendenter Konnotation zuzuordnen und die dennoch mit tiefgehenden Erfahrungen verbunden sind? In der Seelsorge am Krankenbett (und das lässt sich letztlich auf jede seelsorgliche Situation übertragen) begegnet die spirituelle Dimension bei Weitem nicht nur in expliziter, sondern viel häufiger in impliziter Form.

An einem ganz alltäglichen Beispiel, das als Normalfall am Krankenbett stehen soll und das ohne jegliche spirituelle Relevanz scheint, lässt sich das Grundsätzliche der seelsorglichen Kommunikation verdeutlichen:

„Schauen Sie mal, das will ich mir kaufen“, sagt der schwerkranke Patient und schiebt der Seelsorgeperson einen Autokatalog hin. – Warum sagt er das? Man könnte eine solche Aussage vielfältig deuten als Flucht aus der Realität seines Zustandes, als „Phase der Verhandlung“, ihn als materialistisch eingestellten Menschen sehen, der keinen Sinn für Transzendentes hat usw. Wenn sich die Begleitperson aber zunächst eigener – vor allem psychologischer – Deutungen enthält und durch empathisches Mitgehen den Patienten zu weiterer Selbsterkundung anregt (z. B. durch Wiederholen eines Schlüsselwortes), dann kann sie auf die „Alltagsspiritualität“ dieses Menschen stoßen. – Als der Seelsorger den Gedanken des Patienten Raum gibt, fährt der Patient alsbald fort: „.... damit ich mit meiner Frau noch ein bisschen ...“. Darin wird etwas von der Lebens- und Sterbevorstellung dieses Menschen deutlich: von der Verbundenheit mit seiner Frau, von dem Wunsch nach einer guten Zeit miteinander, und nicht zuletzt von der Hoffnung, dass etwas von ihm bleibt, was seine Frau nach seinem Tod trösten wird.

Auf diese Weise sprechen Patient\*innen (und im Grund alle Menschen) nicht nur über das, was ihnen fehlt, sondern sie deuten ganz indirekt sich und ihr Leben in ihren großen und kleinen Erzählungen. Sie tun es wohl in der „geheimen“ Absicht, mit dem, was sie wesentlich ausmacht, wahrgenommen zu werden und auf wertschätzende Resonanz zu stoßen. Solche Erzählungen zeigen zwar meist nur einen Ausschnitt aus dem Leben. Dabei leuchtet aber sozusagen symbolisch etwas vom Potenzial an Spiri-

---

<sup>11</sup> Vgl. zum Folgenden: Weiher, Geheimnis (s. Anm. 10) 96–113.

tualität auf, das sich im Lauf des Lebens angesammelt und die Identität und den Lebensstil geprägt hat. In diese Identität ist ihr „innerer Geist“, ihre Geisteshaltung eingewoben und – implizit – mitgemeint.

Für viele Menschen in einer säkularen Zeit ist diese implizite Form die einzige Möglichkeit, sich aus ihrer Spiritualität heraus zu äußern. Seelsorge muss bereit sein, auch die unreflektierte Form von Lebenseinstellungen und -haltungen als die dem jeweiligen Menschen gemäße Weise seiner Spiritualität zu sehen. Man kann diese Erscheinungsform der spirituellen Dimension als „Alltagsspiritualität“, als Spiritualität, die im Alltagsgewand erscheint, bezeichnen und ihr damit eine Bedeutung zumessen, die ebenso wichtig ist wie eine ausdrückliche und konturierte Spiritualität.

#### 4.4 Aufgabe der Seelsorge: Symbolic listening

Es gilt also in der Seelsorge, nicht nur auf die explizit besprechbare, sondern ebenso auf die unspezifisch geäußerte Spiritualität zu achten, die implizit in den Selbstmitteilungen der Menschen deren innerster Bedeutungskern ist. Ich nenne diese Begegnungsweise „symbolic listening“, d. h. die Erzählungen der Menschen als symbolisch für ihre inneren Einstellungen zu hören. Die Kategorie „symbolisch“<sup>12</sup> gilt dabei nur für die Aufmerksamkeitsrichtung der Begleitperson: zu hören, dass und wie ein Mensch auf ganz alltägliche Weise etwas von seiner Geisteshaltung zu erkennen gibt. Solche Erzählungen sind von den Erzählenden nicht absichtlich als Symbol gemeint (wie z. B. eine Metapher). Vielmehr ist das ihre Alltagspoesie, mit der sie sich inszenieren, sie wahrgenommen und gewürdigt sein wollen. Es gilt also in der Seelsorge, die spirituelle Dimension in den Lebenserfahrungen erschließen zu helfen und mit dem Patienten, der Patientin die innere Quelle zu entdecken; durch die Begegnung mit der seelsorglichen Begleitperson und durch deren qualifizierte Resonanz steht ihm\*ihre diese innere Quelle für den weiteren Weg dann bedeutungsvoller und inspirierender zur Verfügung.

#### 5. Folgerungen für das „Wie“ der Seelsorge

- Entscheidend für das faktische Vorgehen der Seelsorge ist damit zunächst nicht der Glaube, den sie von der Glaubensgemeinschaft mitbringt, sondern der „Glaube“, der ihr oft zunächst in Form der Alltagsspiritualität von Patient\*innen entgegenkommt. In unnachahmlicher Weise formuliert dieses Prinzip Klaus Hemmerle<sup>13</sup>: „Lass mich dich lernen, dein Denken und Sprechen, dein Fragen und Dasein, damit ich daran die Botschaft neu lernen kann, die ich dir zu überliefern habe.“ Es gilt al-

<sup>12</sup> Weiher, Symbolische Kommunikation (s. Anm. 7).

<sup>13</sup> Klaus Hemmerle, Was fängt die Jugend mit der Kirche an? In: Internationale Katholische Zeitschrift 12 (1983) 309–317, hier 306.

so, mich mit dem Patienten auf eine Expedition durch die Landschaft seines Lebens, die er mir in seinen Erzählungen öffnet, zu begeben und dadurch auf die tieferen Sinnerfahrungen und auf das „Geheimnis seines Lebens“<sup>14</sup> zu stoßen. In diesem Sinn lässt sich daher mit Herman Andriessen<sup>15</sup> definieren: „Spiritualität ist jede [...] Erfahrung, bei der sich ein Mensch mit dem Geheimnis des Lebens in Verbindung weiß.“

- Auf der Metaebene und im theologischen Diskurs wird Spiritualität weithin als explizit angeeignetes Lebenskonzept und daraus folgend als bewusste Lebenspraxis verstanden. Demgegenüber könnte das Konzept vom „inneren Geist“ und von der impliziten Spiritualität als flach erscheinen, das dem vollen Anspruch einer bewussten Spiritualität nicht genügt. Es ist aber gerade die Kunst der Seelsorge, von einer Spiritualität oder Religiosität erster Ordnung ausgehend („... gestern habe ich das Lourdeswasser weggeschüttet, weil es nichts genützt hat ...“) mit der Patientin ihre darin verborgene „Spiritualität höherer Ordnung“<sup>16</sup> zu erschließen: den Glauben und die Hoffnung, die nicht nur in religiös sicheren Zeiten, sondern auch in den Krisen der Krankheit und am Ende auch im Sterben tragen.
- In diesem Sinn wird auch eine spiritualitätssensible Seelsorge mit ihrem vom Glauben geprägten Menschen- und Lebensverständnis Menschen die Botschaft des Evangeliums nicht vorenthalten. Wohl wird sie diese Botschaft weniger in theologischer Begrifflichkeit als in Form von Glaubensbildern, Gebeten und Ritualen mit dem inneren Geist eines Menschen in Beziehung bringen und so den (oft impliziten) spirituellen Dialog gestalten. Vertiefte Spiritualität entsteht allerdings erst durch die Resonanz zwischen der Tiefe im Patienten, in der Patientin und im Seelsorgenden. Dabei ist die Spiritualität, die die Seelsorgeperson mitbringt, natürlich nicht nur ihre private, sondern vor allem die aus dem reichen Reservoir der Religion, für die sie mit ihrer Rolle steht.
- Auch in ihrem religiösen Glauben verwurzelte Menschen haben es verdient, dass Seelsorge nicht nur und schon gar nicht sofort auf Glaubensüberzeugung und -praxis zu sprechen kommt oder unvermittelt das Sakrament spendet. Es geht auch dann darum, den Raum für Lebens- und Sinnerfahrung („kleine Transzendenz“) zur Verfügung zu stellen, damit diese im Horizont der „großen Transzendenz“ eine tiefere Bedeutung erhalten können. Dies geschieht durch erschließende Gespräche, durch das Angebot religiöser Deutung, durch Gebet und Ritual.
- Menschen öffnen in ihren Lebenserzählungen etwas von ihrem Heiligen; sie tun es in Alltagsform, worin das Große und Größte im Alltagsformat steckt. Am Beispiel

---

<sup>14</sup> Erhard Weiher, Art. Geheimnis, in: Eckhard Frick – Konrad Hilpert (Hg.), *Spiritual Care von A bis Z*, Berlin/Boston 2021, 113–116.

<sup>15</sup> Herman Andriessen, *Spiritualität und das Geheimnis des Lebens*, Vortrag beim 12. Nauroder Ärztetag am 27.11.1999.

<sup>16</sup> Weiher, *Geheimnis* (s. Anm. 10).

vom „Autokatalog“: Letztlich ist dabei nicht das Auto selbst „heilig“, sondern die damit symbolisierte Erfahrung von Natur, Freiheit, Autonomie, Lebensqualität, Verbundenheit, die Erfahrung des Guten und Erfüllenden in dieser Welt und von Sinn, die ein Mensch damit gemacht hat oder zu machen hofft. Es kann sich im Gespräch mit dem seelsorglichen Begleiter, der Begleiterin öffnen, wie sich das „große“ Heilige der Religion im konkreten alltäglichen Leben gezeigt hat und zeigt. Für die Begegnungspraxis ist die Erfahrung des Heiligen so gesehen als ganzes Spektrum mit den Polen „was einem Menschen heilig ist“ auf der einen und „das absolut Heilige“ auf der anderen Seite zu sehen. Es entspricht durchaus der religiösen Perspektive, das Heilige nicht nur dem jenseitigen Pol zuzuordnen, sondern ihm eine Bedeutungsbreite zuzugestehen. Denn jeder Aspekt des Lebens kann eine heilige Eigenschaft annehmen, weil er sich als Teil der Schöpfung dem absolut Heiligen verdankt. So gesehen sind es auch nicht nur die schönen und gelungenen Aspekte des Lebens, die die Erfahrung des Heiligen ermöglichen. Seelsorge sieht auch im Nichtgelungenen und Fragmentarischen etwas vom Heiligen dieses Menschen z. B. die Lebensleistung, die gerade auch im Leben mit dem Leidvollen und Unauflösbaren steckt.

- In der Zeit der Psychologisierung in den 1960er- und 1970er-Jahren hat sich die Seelsorge auf die Gefühle der Klient\*innen konzentriert. Folgt man obiger Logik eines Spiritualitätsverständnisses, dann wird heutige Seelsorge ihren Fokus nicht vorwiegend auf die Emotionen richten, sondern der „Spur der Spiritualität“ und der Erfahrung des Heiligen nachgehen. Zwar künden auch Gefühle vom inneren Geist eines Menschen. Dieser aber reicht weiter und tiefer als das Gefühl selbst.
- Die Intention seelsorglich spiritueller Begleitung kann nicht sein, eine Heilung im physischen oder psychologischen Sinn anzustreben. Manche holistischen Konzepte verfolgen Ansätze, die Spiritualität systematisch zur Heilung einsetzen.<sup>17</sup> In der hier entwickelten Perspektive heißt Heilung in spiritueller Hinsicht nicht, die Integrität des Menschen wiederherzustellen und körperliche und psychische Störungen zu beseitigen, sondern Ressourcen zu finden und so zur Integrationsfähigkeit des Menschen beizutragen. Auch bei der Warum-Frage, bei Erfahrungen von Sinnlosigkeit, Scheitern oder Schuld gilt es, nicht das Schwere beseitigen zu wollen oder Sinnloses in Sinn umzudeuten, sondern Ressourcen aus den Identitäts- und Sinnerfahrungen des Lebens zu entdecken und damit die Tragflächen zu verbreitern, die das Unausgleichbare tragen helfen. – So bekommt in der Logik der Spiritualität auch das Sinnlose seine Würde. Und Seelsorge begegnet auch dem Unverfügbaren – nach dieser Logik – mit einer sinnvollen Praxis. Sie verfügt z. B. über das Medium der Darstellung und der symbolischen Handlung, bei denen „Sinn“ nicht der existenziellen Herausforderung entgegengesetzt, sondern rituell inszeniert und vermit-

---

<sup>17</sup> Hinweise dazu z. B. Simon Peng-Keller, „Spiritual Care“ im Werden. Zur Konzeption eines neuen interdisziplinären Forschungs- und Praxisgebiets, *Spiritual Care* 6 (2017) 2, 175–181, hier 178f.

telt wird. In dieser Perspektive muss auch das Thema Rituale als spirituelle Kommunikation gesehen und handlungsmethodisch reflektiert werden.

### Fazit in fünf Thesen

1. In der säkularen Moderne kann für die kirchliche Seelsorge – neben der Erstcodierung „Psychologie“ – „Religion“ nicht mehr die einzige Form der Zweitcodierung sein. Vielmehr muss sie sich auf ein ganzes Spektrum an Lesarten für „Glauben“ einlassen und dabei Menschen durchaus nicht die religiöse Lesart und ihr Glaubensrepertoire, das sich aus der Gottesbeziehung speist, vorenthalten. Die Seelsorge vergibt sich nichts, wenn sie in diesem Sinn mit einem sehr offenen Begriff von Spiritualität arbeitet.
2. Im pastoraltheologischen Diskurs sollte das Verhältnis von Religiosität und Spiritualität weiter reflektiert und nicht defensiv und in scharfer Abgrenzung behandelt werden. Auch sollte Spiritualität in impliziter Form mit ihrem möglichen Bedeutungsreichtum ernstgenommen und nicht gegenüber Hochformen von spiritueller Praxis als flach und weniger wertvoll gesehen werden. Die Spiritualität „im Hintergrund“ kann ein genauso reichhaltiges Reservoir sein wie eine bewusst gepflegte Spiritualität.
3. Zwar muss sich seelsorgliche Spiritual Care in analytischer Perspektive auf der Metaebene mit ihrem Menschen- und Gottesbild in die gesundheitspolitische Debatte um Religion und Spiritualität einmischen. Auf der Mikroebene muss sie jedoch den je konkreten Menschen mit seinem „inneren Geist“ im Blick haben und Möglichkeiten, wie sie damit in Beziehung kommt und wie sie mit ihm nach expliziten wie impliziten Inspirationsquellen sucht.
4. In diesem Sinn ist „Spiritual Care“ die passende Bezeichnung für die Krankenhausseelsorge im 21. Jahrhundert.<sup>18</sup> Eine scharfe Kontrastierung zwischen Seelsorge und Spiritual Care ist – erst recht in der Perspektive der Begegnung am Krankenbett – nicht angemessen und weiterführend. Es geht vielmehr darum, wie Seelsorge ihre ureigene Spiritual Care versteht und wie sie ihre Praxis ausgestaltet.<sup>19</sup>
5. Für die seelsorgliche Spiritual Care bedarf es über die Klinische Seelsorgeausbildung hinaus spezifischer, methodisch ausgerichteter Fort- und Weiterbildungsformen.<sup>20</sup> Krankenhausseelsorge ist inzwischen als Fachberuf mit besonderer hermeneutischer Kompetenz gefordert, der seine Logik und seine Praxis im Kontext der Gesundheitsfachberufe plausibel machen und sich damit präsentieren kann und muss.

---

<sup>18</sup> Peng-Keller, Klinikseelsorge (s. Anm. 4) 157–159.

<sup>19</sup> Die Deutschen Bischöfe, Pastoralkommission, „Bleibt hier und wacht mit mir!“ Palliative und seelsorgliche Begleitung von Sterbenden, 2021, 39. 44.

<sup>20</sup> Vgl. z. B. die Mainzer „Fachweiterbildung in Seelsorge und Spiritual Care“.

Dipl. phys., Dr. theol. Erhard Weiher  
Dozent für pastorale und therapeutische Berufe  
Über 30 Jahre Pfarrer in der Universitätsmedizin Mainz (jetzt i. R.)  
erweiher(at)web(dot)de

## **Seelsorge im Kaleidoskop der Pastoralpsychologie**

### Abstract

Jenes Fach, das sich in einer sehr spezifischen Art und Weise mit dem „Wie“ der Seelsorge beschäftigt, ist die Pastoralpsychologie. Seit Jahrzehnten prägt sie die pastorale Aus- und Weiterbildungslandschaft und hat sich mittlerweile auch an den Universitäten etabliert. Sie versteht sich als theologische Disziplin, die sich in ihrem hermeneutischen und methodischen Vorgehen interdisziplinär verortet. Pastoralpsychologische Kenntnisse sind für eine professionelle Form von Seelsorge unabdingbar. Angesichts der gegenwärtigen gesamtgesellschaftlichen und kirchlichen Herausforderungen ist es notwendig, dass Seelsorge ihren Blick vor allem auf leidvolle Erfahrungen lenkt. Die Pastoralpsychologie ist dabei gefordert, experimentell zu unterstützen und Problemlösungsstrategien zu entwickeln. Das erfordert Sensibilität und Ambiguitätstoleranz – Grundpfeiler für jegliche Form seelsorglichen Handelns.

Pastoral psychology deals with the "how" of pastoral care in a very specific way. For decades, it has shaped the pastoral education and training landscape and in the meantime has also established itself at the university level. It now sees itself as a theological discipline that is interdisciplinary both in its hermeneutic and methodological approach. Knowledge of pastoral psychology is indispensable for a professional form of pastoral care. Given the current challenges facing society as a whole and the church specifically, pastoral care must direct its gaze above all toward experiences of suffering. Pastoral psychology is called upon to provide experimental support and to develop problem-solving strategies. This demands sensitivity and a tolerance of ambiguity – cornerstones for any form of pastoral care.

Es ist zu hoffen, dass die Frage nach dem „Wie“ von Seelsorge in der pastoralen Praxis nicht automatisch ein routiniert-resignatives „Wie immer ...“ oder, womöglich noch prekärer, ein achselzuckend-unbedarftes „Wie auch immer ...“ heraufbeschwört. Weiter gefasst nimmt der Seelsorgebegriff neben der begleitenden Einzelseelsorge auch sakramentale Vollzüge beziehungsweise andere verbale oder durch Handlungen vermittelte Interaktionen in den Blick. Insofern heißt seelsorgliches Agieren ja nicht gleich Operieren am offenen Herzen. Oder etwa doch? Die Seele des Menschen berührt seinen Ursprungskern, das existenzielle Sein, das Raum und Zeit umschließt und sich zugleich in die Transzendenz hinein öffnet. Damit werden auch ihre Größe und Schönheit wie ihre tiefe Verwundbarkeit und Fragilität erkennbar.

Durch das Kaleidoskop der Pastoralpsychologie betrachtet, erscheinen schöne, berührende Formen, Bilder und Gestalten in Zusammenhang mit Seelsorge, jedoch auch verwirrende Spiegel und verzerrte Spiegelungen, Polarisierungen, harte Ecken und Kanten. Nur ein winziger Drehmoment an diesem optischen Gerät lässt alles ver-

schwimmen oder erneut glasklar in höherer Farbintensität erkennen. Die aufmerksame Wahrnehmung, das konzentrierte Betrachten, die haargenau richtige Intervention zum rechten Zeitpunkt, vor allem aber das Verstehen des gesamten Konstrukts ist bedeutsam. Genau darum geht es in der Seelsorge und genau das hat die Pastoralpsychologie im Blick.

## 1. Warum überhaupt Pastoralpsychologie?

Die Pastoralpsychologie gilt sowohl im akademischen Kontext als auch in der pastoralen Landschaft als verdächtig-fragwürdige und zugleich faszinierend-anziehende Disziplin. Sie ist jung<sup>1</sup>, interdisziplinär und praxisnah, was sie prinzipiell interessant macht, sie zugleich jedoch von unzutreffenden Zuschreibungen und Projektionen nicht verschont. Auch wenn sie sich nun schon seit vielen Jahrzehnten sowohl an den Universitäten und theologischen Hochschulen als auch in der pastoralen Aus- und Weiterbildung bewährt und etabliert hat, ist sie nach wie vor mit Fragezeichen befrachtet.

Allein schon, dass ein Fach, das das Wort „Psychologie“ beinhaltet, zum theologischen Fächerkanon gehört, irritiert – und zwar nicht nur Wissenschaftszweige außerhalb der Fakultäten, sondern auch innerhalb der Theologie selbst. Der ebenso in der Bezeichnung dieser Disziplin steckende Pastoralbegriff markiert jedoch gleich mehrere theologisch bedeutsame, mit dem Fach in Verbindung stehende Implikationen. Die Pastoralpsychologie ist im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils entstanden; in einer Zeit, in der die Kirche die Fenster – *aggiornamento* – weit zu öffnen begann, um die Welt bis in die letzten Ritzen der Kirchenbänke hineinströmen zu lassen. Und auf diesen Bänken saßen Menschen – mit ihren Sorgen, Nöten, Ängsten, Zweifeln, mit ihren Hoffnungen, Freuden, Begierden und mit ihrer Schuld.

Demnach ist es seither kirchenkonstitutionell verankert, dass Seelsorge im pastoralen Sinne etwas mit der Existenz der Menschen und mit der Tradition der Kirche zu tun hat. Beides ist nicht unabhängig voneinander oder in chronologischer Reihenfolge zu thematisieren, sondern hat so aufeinanderzutreffen, dass etwas Neues entsteht. Das heißt, wer Seelsorge betreibt, kommt nicht darum herum, etwas von der Theologie und etwas von den Menschen im Hier und Jetzt zu verstehen. Letzteres gelingt aber nicht, ohne relevante Neuerungen innerhalb der Human-, Gesellschafts- und Sozialwissenschaften bzw. explizite Erkenntnisse aus Psychologie und Psychotherapie ein-

---

<sup>1</sup> Das Fach „Pastoralpsychologie“ ist zwar mit seinem Entstehen vor etlichen Jahrzehnten eine vergleichsweise noch sehr junge Disziplin, jedoch lassen sich seine Wurzeln bis zu den Wüstenvätern zurückverfolgen. Vgl. Klaus Kießling, *Seelsorge und Psychotherapie: Unvermischt und ungetrennt*, in: *ThPQ* 167 (2019), 30–38, hier 31. Vgl. zur geschichtlichen Entwicklung auch Heinrich Pompey, *Zur Geschichte der Pastoralpsychologie*, in: Isidor Baumgartner (Hg.), *Handbuch der Pastoralpsychologie*, Regensburg 1990, 23–40.

zubeziehen. Insofern ist das pastoralpsychologische Kaleidoskop mit ganz unterschiedlichen Spiegeln ausgestattet, die allesamt Spiegelungen einer sinngebenden, sichtbar bunten, reichhaltigen Gestalt seelsorglichen Handelns kreieren.

Pastoralpsychologie hat das Potenzial, neue Kommunikationsformen und -strukturen zu schaffen und Begegnungen mit Menschen zu vertiefen. Insbesondere mit Blick auf Krisen und andere prekäre, (lebens-)bedrohliche Bedingungen stehen ihr mittlerweile eine Fülle an psychosozialen und therapeutischen Einsichten zur Verfügung. Rezipiert wurden zu Beginn Interventionsformen aus Tiefenpsychologie und Gesprächspsychotherapie, später kamen vorwiegend über die Klinikseelsorgebewegung auch der Körper und die damit verbundenen dramaturgischen Inszenierungsformen mit ins Spiel.<sup>2</sup> Die Seelsorge – wie immer geartet sie sich darstellen und in welchem Gesicht sie sich auch zeigen mag – profitiert von jeglicher Form pastoralpsychologischer Erkenntnis. Die Seelsorger\*innen selbst müssen ihre eigene Existenz, ihr eigenes (Da)Sein und In-der-Welt-Sein, ihren jeweils eigenen Transzendenzbezug und ihr Gottesbild, vor allem aber auch die Wesenhaftigkeit ihrer eigenen Seele wahrnehmen und reflektieren. Es erfordert Mut, sich den familiengeschichtlich bedingten Dämonen zu stellen, und oftmals mühevollen Arbeit an der eigenen Biografie. Ohne diese Form der zutiefst emotionalen wie reflexiv-selbstkritischen Auseinandersetzung gelingt keine professionelle Seelsorge.

## 2. „Gleichschwebende Aufmerksamkeit“ im methodischen Zugang

Pastoralpsychologie versteht sich als eine theologische Disziplin, die sich in ihrem hermeneutischen und methodischen Vorgehen interdisziplinär verortet.<sup>3</sup> Interdisziplinarität erschöpft sich jedoch nicht darin, dass einige Disziplinen sich um ein Materialobjekt versammeln, um es von ihrer jeweiligen Perspektive her zu betrachten. Das „Inter“ ist die Schwelle, an der etwas Neues entsteht,<sup>4</sup> das sich dem Zugriff der einzelnen Perspektiven entzieht. Schon gar nicht kann eine Disziplin den Anspruch erheben, sich dieses neuen Gegenstandes zu bemächtigen. Es handelt sich beim interdisziplinären Vorgehen vielmehr um ein Staunen und Lauschen, das Irritationen im eigenen Wissenschaftsbereich wahrnimmt und kreativ umzusetzen vermag.

---

<sup>2</sup> Vgl. Maria Elisabeth Aigner, Wut, Mut und Verletzlichkeit. Zur gegenwärtigen Lage der Pastoralpsychologie in Theologie und Kirche, in: Zeitschrift für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur 46 (2011), 219–224.

<sup>3</sup> Vgl. dazu u. a. Klaus Kießling (Hg.), In der Schwebe des Lebendigen. Zum Theologischen Ort der Pastoralpsychologie, Ostfildern 2012.

<sup>4</sup> „Interdisziplinarität besteht darin, ein völlig neues Objekt zu schaffen, das zu niemandem gehört.“ (Roland Barthes), zit. nach: Ulrike Felt – Helga Nowotny – Klaus Taschwer (Hg.), Wissenschaftsforschung. Eine Einführung, Frankfurt a. M. 1995, 170.

Pastoralpsychologische Akteur\*innen praktizieren das Fach auch als Verbindungswissenschaft und sind bestrebt, in Theorie und Praxis sowohl verschiedene Fächer und Disziplinen, als auch Menschen – Subjekte – miteinander zu vernetzen und in Beziehung zu bringen.<sup>5</sup> Insofern bedeutet pastoralpsychologisches Forschen und Lehren, dass mit Blick auf die Beratung und Begleitung von Menschen in kritischen Lebenssituationen relevante wissenschaftliche Erkenntnisse aus Theologie, Psychotherapie, Psychologie, Organisationstheorie, Ethik u. a. generiert werden.

Die Inhalte und das didaktische Vorgehen spiegeln das multiperspektivische Selbstverständnis des Faches wider. Mit Blick auf die eigenen inneren Vorgänge, den Kontakt untereinander und innerhalb einer Gruppe werden pastoralpsychologische Kompetenzen erworben und vertieft. Die wissenschaftliche Reflexion der seelsorglich-beratenden Tätigkeit erweitert die methodischen Zugänge im eigenen Praxisfeld und ermöglicht durch die ihr zugrunde liegende kreative Konfrontation von Existenz und Tradition ein klar profiliertes Selbst- und Rollenverständnis. Pastoralpsychologische Forschung und Lehre fragt auch nach den strukturellen Bedingungen individueller Lebensvollzüge und reflektiert explizit auch ihre politisch-diakonische Dimension. Pastoralpsychologie begreift sich als Teil und Dimension der Pastoraltheologie und realisiert ihren sozial- und gesellschaftsdiakonischen Anspruch nicht nur explizit in Forschung und Lehre, sondern auch, indem sie sich an den jeweiligen Ausbildungsstätten politisch engagiert und mit Blick auf die kirchlichen, universitären und gesellschaftlichen Kontexte sowie, vor allem, die Individuen umsichtig agiert. Sie achtet zudem auf geschlechtersensibles sprachliches wie nichtsprachliches Handeln.

Im Theologiestudium und in Fortbildungssettings bedeutet pastoralpsychologische Qualifikation nicht nur, sich Wissen anzueignen, sondern in einen Prozess einzutreten, der sowohl die persönlichen Lebenszusammenhänge und Biografien, als auch kirchliche und gesellschaftliche Kontexte berührt. Es geht um die Klärung zentraler Begriffe, um die Entstehungskontexte wissenschaftlichen Fragens und Denkens, um kreative Prozesse der Wissensgenerierung und Selbsterfahrung.

Sigmund Freud beschreibt die Notwendigkeit, im Rahmen einer Analyse das Urteil über eine Erkrankung vorläufig in Schwebelage zu halten, und spricht dabei von der „gleichschwebenden Aufmerksamkeit“. Alles zu Beobachtende mit gleicher Aufmerksamkeit wahrzunehmen, ist auch maßgeblich für die Seelsorge und lässt sich zugleich in selbem Maße für pastoralpsychologische Forschung und Lehre durchdeklinieren. Allem, was auftaucht und mit allen Sinnen wahrgenommen wird, ist prinzipiell die gleiche Aufmerksamkeit zu schenken. Laut Freud ist es von großer Bedeutung, keine Auswahl aufgrund von „Neigungen oder Erwartungen“ zu treffen. Wichtig sei es, sich

---

<sup>5</sup> Vgl. Heribert Wahl, Pastoralpsychologie – Teilgebiet und Grunddimension Praktischer Theologie, in: Isidor Baumgartner (Hg.), Handbuch der Pastoralpsychologie, Regensburg 1990, 41–61, hier 43.

völlig seinem unbewussten Gedächtnis zu überlassen. Nur so könne sich Neues herauskristallisieren.<sup>6</sup>

Das Neue wird entdeckt durch Partizipation und Beteiligung, Parteilichkeit und wertebasierte Haltungen. Es geht nicht um Verobjektivierung, indem auf das Gegenüber „zugegriffen“ wird, sondern um intersubjektive Begegnungen, die Lebenswelten beeinflussen und gemeinsame Veränderungsprozesse anstiften können. Die Gesprächspartner\*innen im pastoralpsychologischen oder seelsorglichen Austausch nähern sich dem Gegenstand des Erkenntnisinteresses gemeinsam. Teilhabe und Teilnahme funktioniert, wenn Räume geschaffen werden, die ein Gegenmodell zur Pragmatik des Alltags darstellen. So entstehen bestimmte Erfahrungen, Bewusstseinsprozesse und Reflexionsformen, die in geteilter Form neue Handlungsmöglichkeiten erschließen.

Methodisch lassen sich diese radikaldemokratischen Vorgehensweisen beispielsweise in der sogenannten Partizipativen Forschung finden. Demokratisierungsprozesse innerhalb von Forschung und Lehr- bzw. Lernformen brechen Wissenshierarchien auf. So entstehen auch besondere Formen von Nähe, die zu gestalten sind und ein hohes Maß an Reflexivität erfordern.<sup>7</sup> Vermutlich gehören mittlerweile methodische Überlegungen dieser Art zu all jenen Wissenschaften, die ihre Forschung und Lehre an Biografien orientiert anlegen. Sie haben aber auch Relevanz für die Seelsorge.

Seelsorgliches Handeln im Sinne der Individualeelsorge verlangt eine präzise Analyse von Nähe und Distanz, Macht und Ohnmacht, Abhängigkeit und Freiheit – und zwar mit Blick auf alle Beteiligten. Seelsorge kommt nicht aus ohne ein hohes Maß an Präsenz und zugleich muss sie etwas von Abstinenz verstehen. Neutral, objektiv, unverbindlich zu bleiben funktioniert nicht im seelsorglichen Kontakt. Die Begegnungen sind immer persönlich, ohne jedoch privat zu werden. Sie schaffen Klarheit und Struktur und lassen zugleich alle Unsicherheit und Unwissenheit, alles Schweben zu. Bedeutsam ist das Aufmerksam-Sein, Mitgehen, Mitfühlen mit allen Sinnen unter ständigem Gewahrsein der eigenen Grenzen, Anteile, Projektionen und Gegenübertragungen. Seelsorge heißt Sich-Einlassen auf das, was das Gegenüber bietet und liefert, sowie präsent zu bleiben, auch wenn im Kontakt Unverständnis, Ärger, Zorn, Ekel auftauchen. Gefühle und Gedanken dieser Art sind nicht selten wichtige Hinweisschilder für das Verborgene und Unbewusste. Oftmals sind sie es, die zu den relevanten Themen führen oder mögliche Lösungen aufzeigen.

---

<sup>6</sup> Vgl. Sigmund Freud, Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung, in: Anna Freud (Hg.), Gesammelte Werke: chronologische geordnet: 8: Werke aus den Jahren 1909–1913, Frankfurt a. M. <sup>4</sup>1964, 376–388, hier 377.

<sup>7</sup> Vgl. dazu beispielsweise Hella von Unger, Partizipative Forschung. Einführung in die Forschungspraxis, Wiesbaden 2014, oder auch Veronika Wöhrer – Doris Arztmann – Teresa Wintersteller – Doris Harrasser – Karin Schneider, Partizipative Aktionsforschung mit Kindern und Jugendlichen. Von Schulsprachen, Liebesorten und anderen Forschungsdingen, Wiesbaden 2017.

### 3. Gegenwärtige Herausforderungen in Seelsorge und Pastoralpsychologie

Seelsorge und die damit verbundene Frage nach Heil und Heilung haben eine lange Geschichte.<sup>8</sup> Zum Menschsein gehören Wachsen und Werden ebenso wie Vergehen und Verfall. Das bedeutet, dass das Leben kontingent ist. Macht und Gewalt, Krankheit und Tod, Krisen und Leid lassen sich nicht abstrahieren von den Lebenszyklen, ebenso wenig wie der Kampf um das Leben in seiner Fülle, Schönheit und Tiefe. Die Sehnsucht nach heilsamem Gelingen lässt seit Menschengedenken den Ruf nach dem griechischen *therapeúein* wach werden – und zwar lange noch bevor professionell ausgebildete Therapeutinnen und Therapeuten auf den Plan traten. Insbesondere Kirchen und Religionen haben sich dem Heilswirken verschrieben – inklusive der Irrungen und Verfehlungen, die bei aller heilsamen segensreichen Absicht niemals vergessen werden dürfen. In der jüdisch-christlichen Tradition finden jene, die sich mit Heilung und Heil beschäftigen, relevante biblische Zeugnisse, insbesondere in Zusammenhang mit Jesus in Gestalt des Therapeuten.<sup>9</sup> Den Evangelien nach zu schließen, schafft es dieser einfache Wanderprediger aus Nazareth, dass Menschen wieder Vertrauen in sich selbst erlangen und damit ihre Situation verändern können. Was aber hat die Kirche hierzulande und heute den Menschen zu bieten, wenn es um Lebenssinn und Lebensdeutungen geht?

Das kirchliche Handeln kontextualisiert sich völlig neu und zugleich perpetuieren sich pastoral gängige Handlungsrouitinen. Die kirchliche Landschaft kommt uns von ihrer Oberflächenstruktur her betrachtet nach wie vor scheinbar gleichbleibend stabil entgegen. Kirche reklamiert für sich Kontinuität. Zugleich sind die klaffenden Risse und Einbrüche nicht zu übersehen: der Machtverlust, die sinkenden Mitgliederzahlen, die nicht enden wollenden Skandale in Zusammenhang mit sexuellem Missbrauch, der Glaubwürdigkeitsverlust, dem in der breiten Öffentlichkeit immer schwerer etwas entgegengehalten werden kann. Die Seelsorge ist bei alledem disruptiven Veränderungen unterworfen.

In dieser Situation ist es Aufgabe der Pastoraltheologie, die brüchige Lage der Kirche zu analysieren und einfallsreich zu bearbeiten. Dazu gehört es auch, sich jenen pastoralen Kontexten zuzuwenden, in denen seelsorgliche Praxis sich bereits neu, kreativ und innovativ zeigt. Die Pastoralpsychologie tut nichts anderes, fokussiert und schärft aber ihren Blick der Form und Sache nach dort, wo es um individuelles Leid geht. In ihrem Bemühen um Schutz vor falschen Eindeutigkeiten und im Generieren begründeter Handlungsoptionen vertieft und präzisiert die Pastoralpsychologie in ihrer interdisziplinären Weite pastoraltheologisches Agieren.

---

<sup>8</sup> Vgl. Kießling, *Seelsorge und Psychotherapie* (s. Anm. 1) 31–35.

<sup>9</sup> Vgl. Peter Trummer, *Jesus als Therapeut. Neutestamentliche Streiflichter*, in: *ThPQ* 167 (2019) 8, 22–29.

Die gesellschaftlichen und kirchlichen Herausforderungen sind enorm und nehmen zu. Gesellschaftliche Spaltungs- und Radikalisierungstendenzen aufgrund der Corona-Pandemie sowie permanent andauernder weltweiter Fluchtbewegungen von Menschen sind allgegenwärtig. Desintegration, Re-Nationalisierungsbestrebungen, multi-kulturelle Realitäten, globale Gefahren (Pandemie, Klimawandel, Armut) sind bestimmend für die jetzige Zeit. Aber auch die Missbrauchskrise verdeutlicht, wie ausgeliefert Menschen den Psychodynamiken von Täter\*innen sind, die seelische Gewalt und Zerstörung verursachen. Sie stellt ein dringliches Problem dar, das mit Nachdruck interdisziplinär zu bearbeiten ist.

Die Theologie insgesamt, die Praktische Theologie im Besonderen und die Pastoralpsychologie als explizite Verbindungswissenschaft – auch zu den anderen Fächern hin – sind gefordert, experimentell Problemlösungsstrategien zu entwickeln. Das erfordert u.a. Sensibilität und Ambiguitätstoleranz – genuine professionelle Handlungsmerkmale der pastoralpsychologischen Disziplin und Grundpfeiler für jegliche Form seelsorglichen Handelns.

Wenn die Kaderschmiede für seelsorgliche Interventionen die Pastoralpsychologie ist, dann stellt vor den o.g. Herausforderungen auch die strukturelle Verankerung dieser Disziplin eine wichtige Frage dar. Mittlerweile hat das Fach eine langjährige Tradition, auch wenn sich diese nicht an zahlreichen Lehrstühlen messen lässt. Angesichts der gegenwärtigen kirchlichen wie gesamtgesellschaftlichen Krisenphänomene wird die Notwendigkeit dieser Disziplin seit einigen Jahren verstärkt anerkannt. Pastoralpsychologie findet mittlerweile an den Universitäten und Hochschulen wie auch über die akademischen Grenzen hinaus Unterstützung und Akzeptanz. Zugleich begegnet man ihr in der Wissenschaft und in einem noch größeren Ausmaß auf diözesanen Führungsebenen mit Skepsis. Die Universität selbst, die fakultätspolitischen Akteur\*innen in Leitungsfunktionen sowie die in diözesanen Führungspositionen Verantwortlichen sind nicht davor gefeit, auf pastoralpsychologisches Know-how subtil oder verdeckt mit Abwehr zu reagieren.

Beide Haltungen – jene der Wertschätzung und Akzeptanz sowie jene der Abwertung und Distanz – zeigen sich in letzter Zeit wieder häufiger und in einem stärkeren Ausmaß. Es gibt Nachwuchswissenschaftler\*innen, in der Praxis engagierte Akteur\*innen, Netzwerker\*innen in und außerhalb der Kirche, die pastoralpsychologisch qualifiziert sind und ihr Können auf vielfältige Art und Weise individuell-prophetisch und politisch-diakonisch einsetzen. Die Pastoralpsychologie ist gefordert, sich zu vernetzen, Bündnispartner\*innen zu finden und politisch klug und umsichtig zu handeln, wenn es darum geht, das Fach auch zukünftig strukturell und institutionell gut zu positionieren und damit eine qualitativ hochwertige Form der Seelsorge zu garantieren.

#### 4. Individualeseelsorge als Gegenstand

Die Pastoralpsychologie stellt einen differenzierten Zugang zum Menschen in den Mittelpunkt, der mittels psychologischer und psychotherapeutischer Erkenntnisse auch eine neue intensive Form der Zuwendung schafft. Für die individuellen Begegnungs- und Begleitungssituationen sind die therapeutischen Verfahren der Anfänge – Tiefenpsychologie und Gesprächspsychotherapie – von unschätzbarem Wert. Sie ermöglichen in einem ersten Schritt den Seelsorger\*innen selbst, sich mit ihren Widerfahrnissen, Schicksalsschlägen, Talenten und Gnadengaben besser zu verstehen und zu begreifen. Gerade im Rahmen der Klinikeseelsorge hilfreich und von ihr ausgehend stellen die körperorientierten Therapieansätze ein erweitertes Spektrum dar. Menschen, die mit Leid, körperlicher Versehrtheit, Einschränkung und Depression zu kämpfen haben, verschrägt es nicht selten die Sprache. Das gilt auch für all jene, die sich ihnen nähern und von denen sie Trost erhoffen. Auch bei sehr schweren Verlusten, Traumata, Erfahrungen von Gewalt sowie der Konfrontation mit dem Tod ist es unverzichtbar, auch nonverbale Signale zu verstehen, sie aufzugreifen und mit ihnen so zu arbeiten, dass zentrale Erfahrungen beidseitig ins Wort gebracht werden können. Gestalttherapie, Integrative Therapie oder das Psychodrama bringen neben dem analytischen Vorgehen im therapeutischen Anwendungsbereich entscheidende neue Impulse, die auch für die Seelsorge von zentraler Bedeutung sind.

Individualeseelsorge und Einzelpsychotherapie heißt nicht, dass lediglich das Individuum, das Hilfe sucht, in den Mittelpunkt gerückt wird. Therapeutische wie seelsorgliche Interventionsformen sind gefordert, das Individuum immer als Ganzes wahrzunehmen und zu erfassen. Diese Form der Wahrnehmung bedeutet, das Gegenüber als psychosoziales Wesen zu begreifen, das neben dem Körper auch eine Psyche, einen Geist und eine Seele besitzt. Dass menschliche Biografien immer nur in ihren sozialen Bezugssystemen erfasst werden können, darauf rekurrieren vor allem die Systemische Familientherapie und die Systemische Strukturaufstellungsarbeit. Wo dualistisches Gedankengut und die damit einhergehenden fatalen Spaltungstendenzen obsolet werden – egal ob in therapeutischen Zugängen oder theologiegeschichtlichen Zusammenhängen –, rückt der Mensch in seiner ganzheitlichen Existenz in den Mittelpunkt.

In einer Welt, in der das Individuum sich zunehmend in unterschiedlichen, voneinander getrennten und in sich fragmentierten Lebensbereichen wiederfindet, wächst das Bedürfnis nach Sinn. Was bleibt von mir übrig jenseits von Technokratie, Digitalisierung, Arbeit und Leistung, sozialem Gefüge? Wo komme ich her, wo gehe ich hin? Was geschieht eigentlich zwischen Geburt und Tod – „inbetween“ –, an jenem Ort also, an dem wir um etwas kämpfen, das wir nicht auf diese Erde mitgebracht haben und auch nicht mitnehmen werden, wenn wir von ihr gehen? Und wie verändern sich die Parameter heilsamen Handelns, wenn jenseits einer konkreten Symptomatik größere Phänomene in den Blick geraten?

Interessant ist, dass diese Themen nicht nur in Seelsorge und Psychotherapie zunehmend relevanter werden, sondern auch neuere Entwicklungen innerhalb der Medizin beschäftigen. Im noch sehr jungen interdisziplinären Forschungsgebiet der Psychoneuroimmunologie (PNI) wird beispielsweise erforscht, weshalb psychologische und psychotherapeutische Phänomene sich nachweisbar auf körperliche Funktionen auswirken. Anhand von Grundlagenforschung werden im sogenannten „nassen Labor“ – also mittels Harn, Blut, Speichel – Wechselwirkungen zwischen Psyche, Nervensystem und Immunsystem nachgewiesen. Psychische Faktoren wie Stress, Depression und Angst haben demnach unmittelbar negativen Einfluss auf das menschliche Immunsystem.<sup>10</sup> Zu den positiven Einflussnahmen auf den menschlichen Zellorganismus scheinen auch spirituelle Komponenten zu zählen, was die Pastoralpsychologie in ihrem interdisziplinären Vorgehen womöglich nicht gänzlich außer Acht lassen sollte.

Im Kontext von Seelsorge bedient sich die Pastoralpsychologie, um bei dem Bild des Kaleidoskops zu bleiben, jedoch nicht nur jener Spiegel, die ihr seitens der Psychologie, Psychotherapie oder neuerer medizinischer Forschungsergebnisse entgegenkommen. Als theologische Disziplin betreffen sie auch aktuelle Narrative aus der systematischen Theologie oder Erkenntnisse aus den Bereichen der Care Ethik, der theologischen Genderstudies oder der Migrationsforschung, um nur einige aktuellere Beispiele zu nennen.

Wenn es um die Frage nach konkreten hilfreichen Interventionsformen im Bereich seelsorglichen Handelns geht, bei denen sich theologische Narrationen unmittelbar in die menschlichen Existenzen einschreiben lassen, lohnt der Blick auf gemeinschaftlich inszenierte Entdeckungspraktiken im Umgang mit biblischen Texten. Bibliodrama und Bibliolog beispielsweise sind solche experimentellen und mittlerweile langjährig gemeinschaftlich erprobten hermeneutischen Instrumentarien.<sup>11</sup> Text und Lebensgeschichten werden durch Rollenidentifikationsprozesse ineinander verwoben, treten in Resonanz zueinander und legen sich gegenseitig aus. Die Stärke, die in den bibliodramatischen und bibliologischen Zugängen liegt, ist, dass sie es schaffen, eine unmittelbare Anbindung an die Quelle der Texttradition zu finden.

Seelsorgliches Handeln ist gefragt, wenn Menschen Verunsicherung erfahren, wenn sie mit den Gefährdungen des Lebens konfrontiert sind und dabei in Sackgassen geraten. Es hat zum Ziel, nach „Lebensvergewisserung“ zu suchen<sup>12</sup> – in Einzelbegegnungen oder gemeinschaftlich, jedenfalls mit aufmerksamem Blick auf die damit in Zusammenhang stehenden Phänomene der Macht und Ohnmacht, des Helfens und der Hilflosigkeit. Dass Menschen darin Heilsames für ihr Leben erfahren, ist Sinn und

---

<sup>10</sup> Vgl. Christian Schubert (Hg.), Psychoneuroimmunologie und Psychotherapie, Stuttgart 2011.

<sup>11</sup> Vgl. Maria Elisabeth Aigner, Bibliodrama und Bibliolog als pastorale Lernorte (Praktische Theologie heute 138), Stuttgart 2015.

<sup>12</sup> Vgl. Helmut Weiß, Seelsorge – Supervision – Pastoralpsychologie, Neukirchen-Vluyn 2011.

Zweck jeglicher Seelsorge, und die Kirche ist dazu da, Orte zur Verfügung zu stellen, wo das geschieht.

## 5. Bunte Bilder von Seelsorge: Möglichkeiten und Optionen

Das Kaleidoskop liefert farbenfrohe Bilder, an die wir uns gewöhnen könnten. Ein neues Drehmoment stellt das bisher Entdeckte aber sofort wieder auf den Kopf, lässt es verschwimmen und verunsichert. Geduld, Ausdauer, Begeisterung, Freude und Lust an der Sache machen es möglich, weiterzusuchen und so lange weiterzudrehen, bis sich neue Muster und Formen in unterschiedlichen Farben zu einem Ganzen entwickeln. Seelsorge, die gelingt, ist mit dem Lebensstrom und seinen Wellenbewegungen verbunden und hat Freude an der Verwandlung bei gleichzeitigem Bemühen um die Wurzeln der Beständigkeit. Sie fordert Wachsamkeit und Präsenz, eine Sehnsucht nach der Tiefendimension des menschlichen Daseins.

Die Verantwortung, die entsteht, wenn es um nichts weniger als die Seele meines Gegenübers geht, ist groß. Das Bild vom offenen Herzen, an dem operiert wird, taucht wieder auf. Menschen öffnen ihr Herz, wenn sie sich Seelsorger\*innen und Therapeut\*innen anvertrauen. Insofern ist es höchst bedeutsam, sowohl „Seelsorge“ als auch „Therapie“ mit dem Begriff „Professionalität“ in Verbindung zu setzen. Die Gewissenhaftigkeit muss hier bei jenen liegen, die ausbilden und diese Ausbildung zu verantworten haben. Es ist Sorge dafür zu tragen, dass Menschen, die in diesen helfenden Berufen tätig sind, selbst ebenfalls begleitet werden, zum Beispiel durch professionelle Supervision. Die Unterscheidung von Seelsorge und Psychotherapie mag nach wie vor bedeutsam sein. Zugleich lässt sich das Leben nicht immer so eindeutig in zwei Hälften aufteilen, bei denen unmittelbar klar wird, wer zur einen und wer zur anderen gehört oder vermittelt werden sollte. Es ist wichtig, spezielle Kenntnisse über entsprechende Interventionsformen für spezifische Situationen zu haben. Menschen, die beispielsweise schwer traumatisiert wurden, benötigen in einer Psychotherapie Therapeut\*innen mit explizit traumatherapeutischem Know-how. Die für die Seelsorge reklamierte spirituelle Dimension findet sich immer häufiger auch bei jenen, die Menschen in einer Psychotherapie begleiten. Professionalität – eine entsprechende Ausbildung, genaues Wissen, aber auch Können – ist hier wie dort nötig und unabdingbar, alles andere wäre fahrlässig. Das gilt für Psychotherapie und Begleitung ebenso wie für das Handwerk der Seelsorge. Kenntnisse über psychopathologische Krankheitsbilder, diverse therapeutische Interventionsformen und ethische Fragestellungen formen Therapeut\*innen. Eine solide theologische Grundausbildung und fundiertes pastoralpsychologisches Wissen, das bereits im Studium ansatzweise vermittelt wird und in der Folge in kontinuierlichen Weiterbildungsmaßnahmen zur Seelsorge qualifiziert, sind Grundvoraussetzungen für professionelles seelsorgliches Handeln. Beides – Psychotherapie und Seelsorge – kann zu jeweils unterschiedlichen

Zeitpunkten notwendig sein für heilsame Begegnungen mit Menschen, deren Lebensgewissheit aus den Fugen geraten ist. Beiden Professionen ist gemein, dass sie von der jeweils anderen nur lernen und profitieren können: Therapeut\*innen von kritisch-theologischem Denken und Seelsorger\*innen von psychotherapeutischen Qualifikationen. Und beide Berufsgruppen kommen nicht umhin, sich selbst – ihre Person – ins Spiel zu bringen und neugierig, interessiert und offen auf Menschen hin zu agieren.

Innerhalb kirchlicher Strukturen ist jenseits der Notwendigkeit der professionellen Qualifikation von Seelsorger\*innen auch darauf Bezug zu nehmen, dass vieles an Seelsorge auch ehrenamtlich geschieht. Menschen öffnen sich in ganz unterschiedlichen pastoralen Kontexten für Begegnungen ohne irgendeine Form professioneller Ausbildung. Es ist wichtig, dass die in der Kirche hauptamtlich Tätigen und auf der Leitungsebene Verantwortlichen diese ehrenamtlichen Seelsorger\*innen in den Blick nehmen, ihnen Vertrauen und Wertschätzung schenken und ihnen womöglich auch Begleitung und Weiterbildung zukommen lassen. Als Mitglieder des Volkes Gottes besitzen sie eine Würde, die sie befähigt, sich gegenseitig in der Entdeckung des Evangeliums anzuregen und zu unterstützen, füreinander da zu sein.<sup>13</sup>

Eine vielleicht gegenwärtig überaus zentrale Bedeutung stellt mit Blick auf die Unterscheidung von Psychotherapie und Seelsorge die Tatsache dar, dass Seelsorge nach wie vor kostenlos ist. Das Helfen ist in einem kapitalistischen neoliberalistischen Wirtschaftssystem ebenso in die Klauen des Marktes geraten wie die Kirche selbst. Dass es nach wie vor keinen Stundensatz für ein seelsorgliches Gespräch gibt, kann vor diesem Hintergrund nicht hoch genug eingeschätzt werden. Zugleich erfordert diese Tatsache ein umso höheres Maß an Reflexivität in Bezug auf Fragen, die in Zusammenhang mit Macht und Ohnmacht, Nähe und Distanz, Verlässlichkeit und Unverfügbarkeit stehen.

Die Chance der Seelsorge besteht darin, dass sie sich weit und eng gefasst sowohl an der Oberflächenstruktur als auch in den Tiefendimensionen menschlicher Lebensrealität verorten lässt. Sie ist umso professioneller vorhanden, je umsichtiger die sie verantwortenden Akteur\*innen sich ihren unbewussten Anteilen stellen, je präziser sie theologische Zusammenhänge analysieren können und je offener sie sich an das Leben heranwagen. Seelsorger\*innen haben nur ihre eigene Persönlichkeit als das ihnen zur Verfügung stehende Instrument. Heilsam wirken kann nur, wer die Menschen liebt.

---

<sup>13</sup> Vgl. Rainer Bucher, Vom bösen Zauber falscher Vorstellungen. Zur pastoraltheologischen Problematik der soziologischen Kategorie „Ehrenamt“, in: *Diakonia* 40 (2009,) 269–275.

Ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Maria Elisabeth Aigner  
Institut für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie  
Heinrichstraße 78/A  
A-8010 Graz  
+43 (0) 316 380-6152  
maria.aigner(at)uni-graz(dot)at  
<http://pastoraltheologie.uni-graz.at/de/aigner/maria-elisabeth-aigner/>

## **Rituale in der Seelsorge nach einem Trauma Eine Untersuchung von Fallgeschichten aus der Psychiatrie**

### Abstract

Im Artikel werden zwei Fallbeschreibungen aus dem niederländischen Case Studies Project in Chaplaincy Care untersucht, in denen die Betroffenen in einem psychiatrischen Setting mit einem Trauma konfrontiert waren. Insbesondere die rituellen Interventionen der Seelsorgepersonen werden auf Stil- und Qualitätskriterien von guter Seelsorge hin befragt. Die Ergebnisse lassen sich auch auf andere Handlungsformen, Arbeitsbereiche oder Seelsorgeanlässe übertragen, wie die Notwendigkeit der interdisziplinären Zusammenarbeit in der säkularen Organisation, die kreative Verbindung von individuellen und traditionellen Inhalten bei der Pastoral, die Bedeutung der sinnlichen und nonverbalen Kommunikation mit der Seelsorgeperson als symbolische Figur oder die Beachtung der typisch spät-modernen Transformationen auf dem religiösen Feld.

This article examines two case studies from the Dutch Case Studies Project in Chaplaincy Care, in which the clients were confronted with a trauma in a psychiatric setting. In particular, it analyzes the ritual interventions of the chaplains to evaluate the stylistic and quality criteria of good pastoral care. The results can then be transferred to other forms of chaplaincy, pastoral settings, or occasions, such as the necessity of interdisciplinary cooperation in a secular organization, the creative combination of individual and traditional elements in pastoral care, the importance of sensual and nonverbal forms of communication with the chaplain as a symbolic figure, or the attention paid to typical late-modern transformations in the religious field.

Die Frage dieses Themenheftes der „Zeitschrift für Pastoraltheologie“ nach dem Wie der Seelsorge schließt nahtlos an die Ziele des niederländischen Case Studies Project in Chaplaincy Care (CSP) an. Es ging dabei um die Analyse von Fallbeschreibungen aus der pastoralen Praxis, die Hauptamtliche erstellt hatten. Sie wurden zusammen mit Wissenschaftler\*innen in gemischten Forschungsgruppen untersucht. Die Grundfrage lautete dabei jeweils: Was hat der\*die Seelsorger\*in getan, warum und mit welchem Effekt? Es ging um eine deskriptive beziehungsweise empirische (und also nicht zuerst normative) Antwort auf die Frage nach dem Wie gelingender Seelsorge.

In dem Artikel muss zunächst das CSP und der Kontext der niederländischen Kategorialen Pastoral in der gebotenen Kürze vorgestellt werden. Danach sollen zwei Fallbeschreibungen aus dem psychiatrischen Setting nachgezeichnet werden, in denen die betroffenen Personen jeweils mit einem Trauma beziehungsweise mit längerfristigen Traumatisierungen konfrontiert waren. Beide Professionals greifen an einem bestimmten Punkt der Begleitung auf eine rituelle Intervention zurück. Im letzten Abschnitt des Beitrags sollen diese Interventionen auf Strukturelemente untersucht

werden, um die Frage nach Stil- und Qualitätskriterien von guter Seelsorge beantworten zu können.

## 1. Dutch Case Studies Project und die Situation der Kategorialen Seelsorge in den Niederlanden

Um die nachfolgenden Fallgeschichten aus einem anderen Land einordnen zu können, sollen sie zuerst kontextualisiert werden. Das betrifft zum einen die Bedingungen der Kategorialen Pastoral in den Niederlanden und zum anderen das CSP selbst, in dem die Kasuistik entstanden ist. Was den ersten Aspekt angeht, so gibt es zunächst viele Überschneidungen zwischen der Situation und der konkreten Seelsorgepraxis in den Niederlanden und in Deutschland. Unterschiede im Einzelfall sind nicht nur an Ländergrenzen gebunden, sondern haben zum Beispiel mit den Vorlieben oder Kompetenzen der Seelsorgeperson, den Bedürfnissen oder der Weltanschauung der Pastorandinnen und Pastoranden oder mit den konkreten kirchlichen und institutionellen Rahmenbedingungen vor Ort zu tun.

Das Bild von den Niederlanden als religiösem Sonderfall und als Vorläufer der Säkularisierung in Westeuropa musste inzwischen relativiert werden.<sup>1</sup> Denn es gibt in diesem Land ein großes persönliches Interesse an Spiritualität, funktionelle Äquivalente zum Christentum in Form einer *implicit, civil* oder *invisible religion* sowie zum Teil heftige politische und gesellschaftliche Auseinandersetzungen über religiöse Themen. Diese entstehen oft bei entsprechenden Konflikten, etwa mit orthodox-religiösen Privatschulen, über bestimmte Ausdrucksformen des Islams oder über die Bedeutung des christlichen Erbes für das Nationalbewusstsein.<sup>2</sup>

Gleichzeitig ist die Deinstitutionalisierung der Großkirchen, und darunter insbesondere die der römisch-katholischen, in den Niederlanden ein unübersehbares Faktum. Der Anteil der konfessionell Ungebundenen ist mit 48 Prozent der höchste in Westeuropa.<sup>3</sup> Die Entkirchlichung ist also weit fortgeschritten, wobei es allerdings in anderen Ländern ähnliche Tendenzen gibt.<sup>4</sup> In den Niederlanden ist die gesellschaftliche Bedeutung kirchlicher Institutionen (außer im Bildungswesen<sup>5</sup>) bereits weitgehend ge-

<sup>1</sup> Vgl. Joep de Hart – Paul Dekker, Van consument tot producent. Religieuze veranderingen in Nederland, in: Sophie van Bijsterveld – Richard Steenvoorde (Hg.), 200 jaar Koninkrijk. Religie, staat en samenleving, Oisterwijk 2013, 229–254, hier 238–242.

<sup>2</sup> Vgl. Irene Stengs, Gepopulariseerde cultuur, ritueel en het maken van erfgoed, in: Sociologie 15 (2020) 2, 175–208.

<sup>3</sup> Vgl. Pew Research Center, Being Christian in Western Europe, Washington 2018.

<sup>4</sup> Vgl. Detlef Pollack – Gergely Rosta, Religion and modernity. An international comparison, Oxford 2017, 181–187.

<sup>5</sup> Vgl. Stefan Gärtner, Religiöse Bildung jenseits der Konfessionalität? Historische, institutionelle und rechtliche Rahmenbedingungen in den Niederlanden, in: Religionspädagogische Beiträge 80 (2019), 111–121.

schwunden und das individuelle Interesse am Christentum sowie das Teilnahmeverhalten und die Gläubigkeit der Getauften sind erodiert. Die beiden letztgenannten Aspekte lagen bereits auf einem niedrigen Niveau und gehen weiter zurück.<sup>6</sup>

Es ist gut, dies im Hinterkopf zu behalten, weil in beiden Fallgeschichten eine christliche Semantik eine wichtige Rolle spielt. Das hat damit zu tun, dass die angedeutete Entwicklung natürlich nicht eindimensional ist und individuelle Pastoranden und Pastorandinnen für ihre religiöse Identität auch auf traditionelle Elemente zurückgreifen. Trotzdem kann man festhalten, dass vor dem Hintergrund der Entkirchlichung in den Niederlanden ein christliches Ritenrepertoire in den nachfolgenden Casestudies eine auffällig hohe Relevanz hat.

Was die institutionelle und rechtliche Position der Kategorialen Pastoral angeht, der sogenannten *geestelijke verzorging*, gibt es neben Übereinstimmungen folgenreiche Unterschiede mit der deutschen Situation. So wird das Recht auf Seelsorge beim Verbleib in einer säkularen Einrichtung wie einer Psychiatrie in den Niederlanden von der betroffenen Person her legitimiert. Diese hat einen gesetzlichen Anspruch auf *geestelijke verzorging*. Dagegen ist die Kategoriale Seelsorge in Deutschland als das Recht der Konfessionsgemeinschaften verankert, ihren eigenen Mitgliedern auch im staatlichen Verantwortungsbereich geistlichen Beistand zu bieten.<sup>7</sup>

Die niederländische Rechtsposition hat unter anderem zur Folge, dass die religiöse Deinstitutionalisierung im Bereich der Kategorialen Pastoral verhältnismäßig wenig sichtbar ist. Weil der Anspruch darauf jedem und jeder Einzelnen gesetzlich zugestanden ist, wird *geestelijke verzorging* vom Staat oder dem Träger der jeweiligen Einrichtung finanziert. Außerdem wird es als selbstverständlich erachtet, dass dieser Anspruch auch für die Angehörigen nicht-christlicher Religionsgemeinschaften, aber auch für Humanist\*innen oder weltanschaulich Ungebundene gilt.<sup>8</sup> In Deutschland ist dies bei der Gruppe der Letztgenannten prekär, weil sie keine kirchenanalogen Organisationsstrukturen kennen. Zwar zeigt sich die christliche Seelsorge offen für jeden und jede unabhängig von einer Religionszugehörigkeit, das heißt die Kategoriale Pastoral der deutschen Kirchen richtet sich in der Regel an alle, die danach verlangen. Dadurch wird aber gleichzeitig das weitgehende Monopol des Christentums beziehungsweise der Konfessionsgemeinschaften für diesen Bereich bestätigt.

Die angedeuteten Unterschiede zwischen beiden Ländern haben auch Folgen für die Hauptamtlichen selbst. *Geestelijk verzorgers* sind in den Niederlanden bei der säkula-

---

<sup>6</sup> Vgl. Joep de Hart – Pepijn van Houwelingen, *Christenen in Nederland. Kerkelijke deelname en christelijke gelovigheid*, Den Haag 2018.

<sup>7</sup> Vgl. Stefan Gärtner, *Seelsorge wird Spiritual Care vs. Spiritual Care und Seelsorge. Ein Ländervergleich der institutionellen und rechtlichen Rahmenbedingungen*, in: *Spiritual Care. Zeitschrift für Spiritualität in den Gesundheitsberufen* 4 (2015), 202–214.

<sup>8</sup> Vgl. Simon Evers, *Portrait des Verbandes der Seelsorge im Gesundheitswesen*, in: *Wege zum Menschen* 65 (2013), 479–490.

ren Organisation und nicht bei einer Kirche angestellt. Im Gesundheitswesen, aus dem beide Fallgeschichten stammen, ist eine kirchliche Beauftragung (anders als bei der Militär- oder Gefängnisseelsorge) gesetzlich nicht verpflichtend. Das führt dazu, dass viele Professionals sich zwar selbst konfessionell identifizieren, ohne aber unbedingt eine institutionelle beziehungsweise amtliche Sendung zu haben. Wie wir in der Kasuistik sehen werden, ist es selbstverständlich, über konfessionelle (und wir können für andere Fälle ergänzen: über alle weltanschaulichen) Grenzen hinweg zu arbeiten. Die ehemals dominant christliche Seelsorge hat sich in eine ‚neutrale‘ Spiritual Care gewandelt.<sup>9</sup> Dementsprechend haben die niederländischen Kirchen ihren unmittelbaren Einfluss auf das kategoriale Feld der Pastoral beinahe vollständig eingebüßt.

Diese weltanschauliche Pluralisierung wird auch in der Anlage des CSP sichtbar.<sup>10</sup> Hier arbeiteten Wissenschaftler\*innen theologischer und religionswissenschaftlicher Fakultäten und ungefähr 60 Professionals unterschiedlichen Glaubens beziehungsweise unterschiedlicher Weltanschauung aus allen Handlungsfeldern der *geestelijke verzorging* zusammen. Die Praktiker\*innen brachten während der Laufzeit jeweils zwei Fallgeschichten aus ihrem Arbeitsalltag ein, die in einem mehrstufigen Verfahren nach einem festgelegten Schema ausgewertet wurden.<sup>11</sup> Mit diesem Format, das auch für eine vergleichbare Studie mit Casestudies in Deutschland anregend wäre, konnte einerseits die Vergleichbarkeit der Daten gesichert und andererseits die Menge des Materials bearbeitbar gehalten werden.

So konnte im CSP zwischen 2016 und 2021 das kategoriale Handlungsfeld in den Niederlanden umfassend erschlossen werden. Die Sammlung und Auswertung von *best practices* zeigte, welchen Wert diese Arbeit in einem säkularen Umfeld hat. Das macht die Ergebnisse des CSP interessant für unsere Fragestellung nach den Kennzeichen gelungener Seelsorge. Wir greifen darum im nächsten Abschnitt auf zwei bereits veröffentlichte Casestudies aus dieser Studie zurück. Dabei sind die unterschiedlichen Aspekte, die in dem genannten Format abgefragt wurden, noch erkennbar. Gleichzeitig ist der Umfang der Daten in den Publikationen bereits deutlich reduziert. Die Frage nach dem Wie der (Kategorialen) Pastoral kann somit über das CSP von der reflektierten Berufspraxis her explorativ beantwortet werden, ohne dass damit Aussagen über die Repräsentativität des in unserem Fall rituellen Handelns der beteiligten *geestelijk verzorgers* getroffen werden. Das bleibt einer eventuellen quantitativen Nachfolgestudie überlassen.

---

<sup>9</sup> Vgl. Kees de Groot, *The liquidation of the church*, London/New York 2018, 115–128.

<sup>10</sup> Vgl. Stefan Gärtner – Sjaak Körper – Martin Walton, Von Fall zu Fall. Kontext, Methode und Durchführung eines empirischen Forschungsprojekts mit Casestudies in der Seelsorge, in: *International Journal of Practical Theology* 23 (2019), 98–114.

<sup>11</sup> Vgl. Martin Walton – Sjaak Körper, Dutch case studies project in chaplaincy care. A description and theoretical explanation of the format and procedures, in: *Health and Social Care Chaplaincy* 5 (2017), 257–280.

## 2. Die beiden Casestudies

### 2.1 Kasus A

Bei der ersten Fallbeschreibung ist das Setting die psychogeriatrische Abteilung eines Altenheims.<sup>12</sup> Der Leiter der Station bittet die protestantische *geestelijk verzorger*, einmal Kontakt mit Frau B. aufzunehmen, eine 85-jährige Witwe mit Alzheimer. Anlass für seine Bitte war der Tod von deren einziger Tochter, doch schnell wird deutlich, dass es bei der Seelsorge um ein Kindheitstrauma gehen soll. Frau B. kommt aus einer Familie mit fünf Kindern, hat die Volksschule besucht und später als Haushaltshilfe gearbeitet. Sie hat ihr ganzes Leben in dem Dorf verbracht, in dem sie geboren wurde; auch das Altenheim liegt noch in unmittelbarer Nähe. Frau B. ist bekennende Katholikin und wird als eine ruhige, gesellige und zufriedene Bewohnerin bezeichnet.

Beim ersten Gespräch erzählt Frau B. vom Alkoholismus ihres Vaters. Er war gewalttätig und schlug die Mutter und die Kinder, wenn diese versuchten, die Mutter zu beschützen. Dieses Thema bespricht Frau B. sonst mit niemandem. Es kehrt auch in den weiteren Gesprächen immer wieder, über die Tochter wird nicht geredet. Nach fünf Monaten beschließt die Seelsorgerin, der Frau nicht mehr nur Gespräche, sondern auch eine rituelle Intervention anzubieten.

Im Raum der Stille in der Einrichtung, dem sogenannten *stiltecentrum*<sup>13</sup>, setzt sie sich mit der Dame an einen Tisch, auf dem eine Schale, Teelichter, Notizzettel und ein Stift liegen. Frau B. erzählt wieder über die prekäre Familiensituation ihrer Kindheit. Dabei steckt die Seelsorgerin für jede Person, die in den Erinnerungen genannt wird, eine Kerze an. Danach hilft sie der Frau, an alle Familienmitglieder eine kurze Nachricht zu schreiben. An ihre Mutter schreibt sie zum Beispiel, dass diese etwas Besseres verdient gehabt hätte, und ihren Vater belegt sie mit einem Schimpfwort: Taugenichts. Nachdem alle Notizzettel beschrieben sind, erklärt die *geestelijk verzorger*, dass sie diese nun verbrennen wolle, damit Frau B. die Nachrichten auch wirklich loswerden kann. Sie sagt dazu: „Wir legen sie so Gott vor.“ Die Bewohnerin ist damit einverstanden und steckt die Briefe sogar selbst in Brand. Das Ritual wird mit einem Vaterunser, dem Angelusgebet und einem Lied abgeschlossen. Danach löscht die Seelsorgerin die Kerzen und sie bringt eine offensichtlich zufriedene Frau B. zurück auf ihre Abteilung.

In der Zeit danach besucht die Seelsorgerin die Dame wöchentlich. Sie nimmt eine deutliche Veränderung wahr: Frau B. spricht nicht mehr über das Trauma ihrer Kindheit, sondern in aufgeräumter Stimmung über alltägliche Dinge. Nach anderthalb Monaten jedoch taucht der Vater erneut in den Gesprächen auf und nach drei Monaten

---

<sup>12</sup> Vgl. Joke Zuidema – Martin Walton – Sjaak Körver, Wordt vervolgd. Een ritueel in de herhaling bij dementie, in: Tijdschrift Geestelijke Verzorging 22 (2019) 95, 48–53.

<sup>13</sup> Vgl. Jorien Holsappel-Brons, Ruimte voor Stilte. Stiltecentra in Nederland als speelveld van traditie en vernieuwing, Groningen/Tilburg 2010.

nehmen die Erinnerungen wieder so viel Raum ein wie vor dem Ritual. Daraufhin schlägt die Seelsorgerin vor, es zu wiederholen. Während des Vollzugs erzählt Frau B. noch mehr über die Vergangenheit als beim ersten Mal und sagt auch, dass sie sehr glücklich über das Ritual sei.

Der Prozess von zurückkehrenden Erinnerungen in den Gesprächen und Ritual als ‚Gegenmittel‘ wiederholt sich einige Male, wobei in einem Fall auf Wunsch der Bewohnerin ein Bruder daran teilnimmt. „Das Ritual war zunächst als ein Übergangsritual gedacht. Doch nun wird es eine Art Beständigkeitsritual, das Sicherheit bietet.“<sup>14</sup> Frau B. ist jedes Mal froh über den Vollzug und sie wird dadurch ruhiger. Das Ritual hatte offenbar eine entlastende, zeitlich jeweils begrenzte Wirkung.

## 2.2 Kasus B

Die zweite Fallbeschreibung spielt ebenfalls in einer psychiatrischen Einrichtung.<sup>15</sup> Es geht um den Veteranen H., der nach Vermittlung durch die Pflegekräfte mit dem römisch-katholischen *geestelijk verzorger* Kontakt aufnimmt. H. ist Anfang 40, geschieden und Vater von zwei Kindern. Er saß eine Zeit lang im Gefängnis, bevor er per Gerichtsbeschluss in die Einrichtung eingewiesen wurde, die auf Kriegstraumata spezialisiert ist. H. ist katholisch aufgewachsen, hat diesen Glauben aber lange nicht beachtet. In der Militärzeit und vor allem im Gefängnis ist (von einem evangelischen Gefängnisseelsorger) sein religiöses Interesse wieder geweckt worden, unter anderem für die Bibel.

Gleich zu Beginn überfällt H. den Seelsorger mit der Mitteilung, dass er Scharfschütze gewesen sei und während einer UN-Mission 37 Menschen getötet habe. Das verfolgt ihn in seinen Träumen. In der Beschäftigungstherapie hat er bereits 37 Bilder gemalt und diese danach vergraben. Das hat ihm einige Erleichterung verschafft, nun will er die Sache auch noch mit Gott bereinigen. Er fragt den Seelsorger nach einem Ritual, das diese Bereinigung so bald wie möglich bewirken könne. Der *geestelijk verzorger* schlägt nach einiger Zeit vor, zunächst einmal ein paar Gespräche über das Erlebte zu führen und erst danach ein Ritual zu vollziehen. Außerdem empfiehlt er H. auf dessen Wunsch einen Bibeltext (Psalm 51). Die Psalmen spielen bei den weiteren vier Kontakten und im abschließenden Ritual durchgängig eine Rolle.

H. erlebt seine traumatisierenden Erinnerungen an das Töten von Menschen nicht nur als ein psychisches, sondern auch als ethisches Problem. Er spricht von einer morali-

---

<sup>14</sup> Zuidema u. a., Wordt vervolgd (s. Anm. 12) 50.

<sup>15</sup> Vgl. Guus van Loenen – Jacques Körper – Martin Walton – Reijer de Vries, Case Study of ‘moral injury’. Format Dutch Case Studies Project, in: Health and Social Care Chaplaincy 5 (2017) 2, 281–296; Guus van Loenen, Het lijkt sprekend. Religie in de spiegel van zingeving, Kampen 2018, 209–226.

schen Verwundung (*moral injury*).<sup>16</sup> Er hat seinen inneren Kompass verloren. Auch wenn er auf Befehl gehandelt hat, habe er die konkrete Situation doch letztlich allein entscheiden müssen. Seine Schuldgefühle habe er während der UN-Mission und danach niemals wirklich ansprechen können. Nach der Rückkehr und dem Ende des aktiven Dienstes gelingt es ihm nicht, in den Alltag zurückzukehren. Er verfällt dem Alkohol, wird gewalttätig und seine Familie zerbricht. Der Konflikt eskaliert, er wird arbeitslos und schließlich verurteilt.

Das Ritual in der Kapelle der Einrichtung rundet die vorausgegangenen Seelsorgegespräche über seine posttraumatische Belastungsstörung sowie, wegen der zeitnahen Entlassung, auch die Therapie ab. H. hat dazu den behandelnden Psychiater eingeladen. Die Teilnehmer setzen sich um den Altar. Der Seelsorger beginnt, indem er das Ritual einleitend mit der Lebenssituation von H. verbindet. Dieser habe während der psychiatrischen Behandlung viele Fortschritte gemacht. Nun gehe es darum, auch auf der spirituellen Ebene zu einer Versöhnung zu kommen. Der *geestelijk verzorger* nimmt die Selbstbeschreibung von H. auf und deutet das Ritual dementsprechend als „treatment of your moral wound“<sup>17</sup>. Der erste Schritt dazu ist das Benennen der erlittenen Verletzungen, was H. mit einem in den Gesprächen vorbereiteten Brief tut. Das verbindet der Seelsorger erneut mit Psalm 51, wobei er den Akzent auf den darin ausgesprochenen Wunsch nach Reinigung legt. Danach segnet er H. mit Weihwasser, wobei dieser spontan niederkniet und ein Gebet spricht.

Nach diesem symbolischen Benennen und Reinigen der Wunden wird der nächste Schritt als deren Verbinden gedeutet. Der Seelsorger gibt H. ein weißes Tuch, das dieser über den Brief auf dem Boden legen soll. Dazu wird Psalm 32 gelesen und kurz vom *geestelijk verzorger* gedeutet. Die dritte Phase des Rituals richtet sich auf die Zukunft: Die Wunden müssen Zeit haben zu heilen. Wiederum wird die rituelle Handlung mithilfe eines Psalms (139) gedeutet. Der Seelsorger zündet eine Kerze an und bittet H., diese auf den mit dem Tuch bedeckten Brief zu stellen.

Nach einer Stille stellt der Seelsorger H. vor die Frage, ob er den Brief oder die Kerze mit nach Hause nehmen wolle. Dieser wählt ohne zu zögern die Kerze. Abschließend stellen sich die Anwesenden um diese herum auf und geben einander die Hand. Das deutet der Seelsorger als Ausdruck der Heilung und der Wiederaufnahme von Kontakt. Zum Abschied umarmt H. den Seelsorger, was er nach eigener Aussage sonst niemals tut. In einem abschließenden Gespräch zwei Monate nach seiner Entlassung erklärt er, dass seine Gewissensnöte durch das Ritual behoben seien.

---

<sup>16</sup> Vgl. Tine Molendijk – Eric-Hans Kramer – Désirée Verweij, *Conflicting notions on violence and PTSD in the military. Institutional and personal narratives of combat-related illness*, in: *Cult Med Psychiatry* 40 (2016), 338–360; Kent D. Drescher u. a., *An exploration of the viability and usefulness of the construct of moral injury in war veterans*, in: *Traumatology* 17 (2011), 8–13.

<sup>17</sup> Van Loenen u. a., *Case Study* (s. Anm. 15) 289.

### 3. Auswertung und Diskussion

#### 3.1 Traumatisierungen als Seelsorgeanlass

Sowohl Frau B. wie auch H. haben wiederholt intensive Erfahrungen mit Überforderungspotenzial machen müssen, die sie nicht adäquat beantworten konnten und die zu einer dauerhaften Erschütterung in ihrem Leben geführt haben.<sup>18</sup> Statt allgemein über Traumata als grenzverletzendes Geschehen kann man (bei aller gebotenen Vorsicht) in beiden Fällen von komplexen Traumatisierungen oder posttraumatischen Belastungsstörungen sprechen. Es geht um die Unterscheidung zwischen einer akuten Belastungssituation, die in beiden Fällen länger andauerte, und deren vom jeweiligen biografischen Hintergrund und weiteren Faktoren abhängenden längerfristigen Wirkungen.<sup>19</sup> Diese Wirkungen können in einer Zerstörung des bisherigen Selbst- und Weltverhältnisses münden. Während H. seine Erfahrungen aus der Militärzeit mit der Bitte um ein Ritual sehr direkt angeht, könnte bei Frau B. der Tod der Tochter lange verdrängte Erinnerungen aufgewühlt und die innere Erstarrung gelöst haben.

#### 3.2 Rituale als integraler Bestandteil von Seelsorge

Die rituellen Interventionen der *geestelijk verzorgers* mit diesen traumatisierten Personen waren integraler Bestandteil eines längeren seelsorglichen Begleitungsprozesses. Gespräch und Ritual schließen wechselseitig aneinander an, bedingen und verstärken sich. In der zweiten Fallbeschreibung weigerte sich der Seelsorger sogar, direkt auf die anfängliche Bitte des Pastoranden einzugehen. Er weiß offenbar aus Erfahrung, dass die hohen Erwartungen von H. hätten enttäuscht werden können, weil eine zu schnelle Versöhnung mit Gott aus Sicht des Menschen nicht dauerhaft gewesen wäre. Vielleicht wehrt der Seelsorger sich auch gegen ein magisches Ritenverständnis, das einen gleichsam automatischen Effekt vom Ritual erhofft. Eine Traumatisierung muss aber in einem zeitintensiven und vielschichtigen Prozess durchgearbeitet werden.<sup>20</sup> Rituale können dabei „heilsam und unterstützend sein, aber sie können den langen und schmerzhaften Weg der Trauma-Bearbeitung nicht ersetzen“.<sup>21</sup> Es ist im Gegenteil sogar gefährlich, wenn (zum Beispiel bei einem Exorzismus) die verletzten Eigenanteile und die Ursachen des Traumas beziehungsweise die Täter

---

<sup>18</sup> Vgl. Maïke Schult, Verwundbarkeit und Verletzungsmacht: Dynamiken des Traumas, in: Hildegund Keul – Thomas Müller (Hg.), Verwundbar. Theologische und humanwissenschaftliche Perspektiven zur menschlichen Vulnerabilität, Würzburg 2020, 13–20.

<sup>19</sup> Vgl. Martine Jungers, Wege ans Licht. Wie Geistliche Begleitung traumatisierter Menschen gelingen kann, Ostfildern 2017, 29–77; 401–413.

<sup>20</sup> Vgl. Raimar Kremer – Jutta Lutzi – Bernd Nagel, Unfall als Krise. Beratung von Menschen nach einem traumatischen Erlebnis, Göttingen 2011, 31–37.

<sup>21</sup> Andreas Stahl, Traumasensible Seelsorge. Grundlinien für die Arbeit mit Gewaltbetroffenen, Stuttgart 2019, 327.

ausgeblendet werden.<sup>22</sup> Letztlich erwächst das Ritual im Kasus B organisch aus den davor geführten Seelsorgegesprächen und der psychiatrischen Behandlung. In der ersten Fallgeschichte wiederum wurde im seelsorglichen Kontakt deutlich, wann jeweils Bedarf an einer Wiederholung des Rituals bestand. Zu Beginn griff die Seelsorgerin zu einer rituellen Intervention in dem Moment, als sich in den Gesprächen über die quälenden Kindheitserinnerungen von Frau B. keine Veränderung einstellte. Das Ritual bot eine erfolgreiche Alternative. Insbesondere seine sinnlichen und nonverbalen Kommunikationsformen, wie etwa das Verbrennen der Zettel, scheinen nicht zuletzt wegen der Krankheit von Frau B. wichtig gewesen zu sein.

### 3.3 Interdisziplinäre Zusammenarbeit in der säkularen Organisation

Die rituellen Interventionen sind in beiden Berichten nicht nur in das übrige Handeln der Seelsorgepersonen, sondern auch interdisziplinär in die jeweilige Einrichtung integriert. Das ist bei schweren Beschädigungen wie eine Traumatisierung und psychopathologischen Beeinträchtigungen essenziell. Während eine Therapie die *Verwundungen* behandeln kann, die das Trauma hinterlassen hat, geht es bei der Seelsorge um das *Verwundet-Sein*, also um die aktuelle Bedeutung des Erlebten und insbesondere um die existenziellen und spirituellen Aspekte.<sup>23</sup> Beide *geestelijk verzorgers* stehen in einem entsprechenden Austausch mit Kolleg\*innen anderer Disziplinen. Nicht zufällig ist der pastorale Erstkontakt in beiden Fällen auf Vermittlung Dritter zustande gekommen. In Kasus A bittet die Seelsorgerin die Mitarbeitenden auf der Station, nach jedem Ritual ein Auge auf Frau B. zu werfen. Das ist auch nötig, weil die Seelsorgerin ein Trigger für die Dame zu deren Trauma werden könnte und dieses dann durch Übertragungsphänomene personalisiert würde. Im zweiten Beispiel ist der behandelnde Arzt beim Ritual anwesend.

### 3.4 Rituelle Kompetenz als originärer Beitrag der Kategorialen Seelsorge

Nicht nur bei komplexen Problemen ist es wichtig, die rituellen Interventionen in der Psychiatrie interdisziplinär einzubetten, um möglichen Schaden zu vermeiden sowie umgekehrt die segensreiche Wirkung eines Rituals voll zu entfalten. Dieses hat im Guten (was in beiden Fällen überdeutlich wird) aber auch im Schlechten eine starke Kraft, wie sie von anderen seelsorglichen, aber auch von therapeutischen, medizinischen oder pflegerischen Interventionen nicht ausgeht.<sup>24</sup> Die rituelle Kompetenz kann

---

<sup>22</sup> Vgl. Kristina Augst, *Auf dem Weg zu einer traumagerechten Theologie. Religiöse Aspekte in der Traumatherapie – Elemente heilsamer religiöser Praxis*, Stuttgart 2012, 134–138.

<sup>23</sup> Vgl. für diese Unterscheidung: Stahl, *Traumatasensible Seelsorge* (s. Anm. 21).

<sup>24</sup> Vgl. Manfred Josuttis, *Kraft durch Glauben. Biblische, therapeutische und esoterische Impulse für die Seelsorge*, Gütersloh 2008, bes. 118–121.

im interdisziplinären Zusammenhang als ein wesentlicher und originärer Beitrag der Kategorialen Pastoral angesehen werden.

### 3.5 Kontingenzoffenheit der Pastoral

Diese unterschiedlichen Handlungsformen und professionellen Interventionen haben gemeinsam, dass sie eine schwere Traumatisierung (wie sich besonders im Fall von Frau B. zeigt) nie vollkommen zum Verschwinden bringen, selbst wenn die Traumatisierung von den Betroffenen (wie bei H.) letztlich erfolgreich integriert werden kann. Die Seelsorge ist sensibel für solche Grenzen und für die bleibenden Erschütterungen im Selbst-, Welt- und Gottesverhältnis von Pastorandinnen und Pastoranen.<sup>25</sup> Sie ist auch für die da, die ausbehandelt sind und keine Besserung erleben. Diese Offenheit für die Kontingenz zeichnet die Pastoral im Gesundheitswesen besonders aus.

### 3.6 Individualität und Tradition im Ritual

Die konkrete Gestaltung der Rituale war durch die gelungene und kreative Verbindung von Individualität und Tradition gekennzeichnet. Damit wird das zentrale rituelle Angebot der christlichen Seelsorge bei einer Traumatisierung, nämlich die Eucharistie, ergänzt.<sup>26</sup> Beide *geestelijk verzorgers* geben *einerseits* den individuellen Bedürfnissen und Erwartungen der Pastorandin beziehungsweise des Pastoranen Raum. Das betrifft sowohl den Inhalt als auch die Form. Inhaltlich kann in beiden Fällen die Lebensgeschichte der Betroffenen mit dem Trauma als wiederholtes und einschneidendes Ereignis erzählt werden. Formal kreieren beide Seelsorgepersonen Gestaltungselemente, die von den Betroffenen persönlich gefüllt werden können, wie die Botschaften an die Familienmitglieder im Kasus A oder der Brief in der zweiten Fallgeschichte. *Andererseits* greifen die *geestelijk verzorgers* aber auch auf ein traditionelles, in beiden Fällen christliches Ritenrepertoire zurück. Auch dies hat wiederum eine inhaltliche Seite, wie die Gebete im ersten und das Buch der Psalmen im zweiten Fall, in dem sich der Seelsorger übrigens bewusst dagegen entschieden hatte, H. die Beichte anzubieten.<sup>27</sup> Bei der formalen Gestaltung wird die christliche Tradition ebenfalls eingesetzt, wie das Weihwasser oder der liturgische Ort.

---

<sup>25</sup> Vgl. Henning Luther, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992.

<sup>26</sup> Vgl. Ralph Kirscht, Wandlungs-Räume. Praxisbuch traumasensible Seelsorge, Stuttgart 2021, 127–132.

<sup>27</sup> Vgl. Van Loenen u. a., Case Study (s. Anm. 15) 293.

### 3.7 Transformationen der rituellen Tradition

Mit Blick auf die formalen Gestaltungselemente ist interessant, welche Rolle in beiden Casestudies die Kerzen spielen. In den Niederlanden hat dies auch ohne die ausdrückliche Verknüpfung mit einer religiösen Tradition eine große Bedeutung. Die Hälfte aller Niederländer\*innen sagt, in einem besonderen Anliegen Kerzen anzuzünden. Nicht kirchlich Gebundene sind dabei sogar am aktivsten.<sup>28</sup> Daran zeigt sich exemplarisch die Weiterentwicklung überkommener ritueller Elemente, die ursprünglich, wenn auch nicht exklusiv, im Christentum beheimatet waren. Eine religiöse Symbolhandlung wird aufgenommen, persönlich angeeignet und mit einer anderen, manchmal ebenfalls religiösen Bedeutung versehen. Eine analoge Verschiebung des rituellen Repertoires signalisieren die genannten liturgischen Orte in beiden Fallbeschreibungen: Kapelle und interreligiöses *stiltecentrum*. In vielen Einrichtungen in den Niederlanden ist das erste Modell inzwischen vom zweiten abgelöst worden.<sup>29</sup> Daran werden die spätmodernen Transformationsprozesse des Christentums sowie die spirituelle und weltanschauliche Pluralisierung der Niederlande deutlich, die wir im ersten Abschnitt angesprochen haben.

### 3.8 Überkonfessionalität der Kategorialen Pastoral

Dort wurde außerdem gesagt, dass konfessionelle Grenzen und Zuständigkeiten in der Kategorialen Seelsorge in den Niederlanden eine andere Rolle spielen als in Deutschland. Dies zeigt sich in unseren Casestudies bei der Frage, wer jeweils die Rituale für wen ausführen sollte beziehungsweise ausgeführt hat. Es ist kein Zufall, dass in beiden Fällen die organisatorische Struktur der Einrichtung (und also nicht die Konfessionszugehörigkeit) die Zuständigkeit des beziehungsweise der Hauptamtlichen vorgab. Für diese folgt daraus, dass sie nicht nur die eigenen rituellen und spirituellen Kommunikationen gut kennen und beherrschen müssen, sondern auch mit anderen christlichen, aber auch breiter mit anderen weltanschaulichen Ausdrucksformen vertraut sein sollten.<sup>30</sup> So kennt die protestantische Seelsorgerin in der ersten Fallbeschreibung das Angelusgebet, während ihr katholischer Kollege im Kasus B über große Bibelkenntnis verfügt.

---

<sup>28</sup> Vgl. Ton Bernts – Joantine Berghuijs, *God in Nederland 1966–2015*, Utrecht 2016, 161–163.

<sup>29</sup> Vgl. Jorien Holsappel-Brons, *Space for silence. The interplay between space and ritual in rooms of silence*, in: Paul Post – Arie L. Molendijk (Hg.), *Holy ground. Re-inventing ritual space in modern western culture*, Leuven u. a. 2010, 235–252.

<sup>30</sup> Vgl. Stefan Gärtner, *Das Eigene kennen und das Fremde verstehen. Die niederländische geestelijke verzorging als Avantgarde spätmoderner Seelsorge?*, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 162 (2014), 304–313.

### 3.9 Biografie und Ritual

Welche Tradition jeweils für das konkrete Ritual relevant ist, wird vom biographisch geprägten Glauben des Pastoranden beziehungsweise der Pastorandin abhängig gemacht. Diese Individualisierung des Rituals ist ein typischer Ausdruck der spätmodernen Verschiebungen auf dem religiösen Feld, von denen die hochbetagte Dame im ersten Fall (wenig überraschend) weniger betroffen ist als der nur halb so alte H. Die religiöse Individualisierung bedeutet in beiden Fallbeschreibungen nicht, dass ein Ritual jeweils völlig neu beziehungsweise ganz anders ist oder sein müsste, obwohl die Seelsorgepersonen durchaus die nötige Kreativität an den Tag legen. Doch *zum einen* deutet die Zusammenschau beider Beispiele darauf hin, dass die symbolischen Ausdrucksformen bei der Verarbeitung eines Traumas begrenzt sind und sich wiederholen, wie neben den Kerzen das ‚Von-sich-Abschreiben‘ von schlechten Erinnerungen. Das hatte in Kasus B bereits vorgängig eine Analogie in der Beschäftigungstherapie. *Zum anderen* geht es im ersten Fall zwar um ein individuell zugeschnittenes Format. Doch durch die Wiederholung des Rituals, das eine wohl auch wegen der Alzheimererkrankung jeweils nur zeitlich begrenzte Verflüssigung und Bändigung der traumatisierenden Erinnerungen von Frau B. bewirkte, entsteht gewissermaßen eine eigene kleine Tradition.

### 3.10 Öffentlichkeitscharakter des Rituals

Diese hatte keine über die begrenzte Teilnehmerzahl hinausgehende Öffentlichkeit.<sup>31</sup> Die Tradition brach ab, sobald das Ritual nicht mehr von der Pastorandin, bedingt durch deren Alter und Demenz, mitvollzogen werden konnte. Der Gemeinschaftscharakter beider Rituale in unserer Kasuistik war limitiert, was den traumatischen Hintergründen in beiden Fällen angemessen ist. Die erzählten Erfahrungen brauchen schließlich einen Schutzraum.<sup>32</sup> Allerdings zweifelte der Seelsorger im Kasus B im Nachhinein, ob bei dem Ritual nicht auch andere Betroffene aus dem Leben von H. anwesend hätten sein können oder sollen.<sup>33</sup> Im ersten Beispiel nimmt einmal ein Bruder von Frau B. teil.

### 3.11 Seelsorgende als Personensymbole

Weitere Personen und die Glaubensgemeinschaft als Ganze sind allerdings indirekt und symbolisch über die entsprechenden Verweise in den Texten, über den liturgi-

---

<sup>31</sup> Vgl. dagegen Armand L. van Ommen, Remembering for healing. Liturgical communities of reconciliation provide space for trauma, in: Ruard Ganzevoort – Srdjan Sremac (Hg.), Trauma and lived religion. Transcending the ordinary, Cham 2019, 203–223.

<sup>32</sup> Vgl. Ingeborg Roessler, Krise, Trauma und Konflikt als Ausgangspunkt der Seelsorge, in: Wilfried Engemann (Hg.), Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile, Leipzig 2016, 451–475.

<sup>33</sup> Vgl. Van Loenen, Het lijkt sprekend (s. Anm. 15) 226.

schen Ort und seine Ausstattung sowie durch den Rückgriff auf ein kirchliches Ritenrepertoire vertreten. Zusätzlich werden insbesondere beim rituellen Handeln die Seelsorgenden selbst als personalisierte Symbole einer höheren Wirklichkeit und/oder als Vertreter einer Kirche wahrgenommen.<sup>34</sup> So nennt H. den *geestelijk verzorger* konsequent Pastor, während er alle anderen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter mit dem in den Niederlanden üblichen Vornamen anspricht.

#### 4. Fazit

Wir haben in unserer Kasuistik empirisch nach Stil- und Qualitätskriterien von guter Seelsorge gesucht. Es wurde deutlich, dass Einsichten aus dem CSP trotz mancher Unterschiede zwischen der Kategorialen Pastoral in Deutschland und den Niederlanden instruktiv waren. Die Frage nach dem Wie der Seelsorge ließ sich über die analysierten Fallgeschichten detailliert beantworten.

Darüber hinaus lassen sich die aufgezeigten Strukturelemente auch auf andere Handlungszusammenhänge als die Psychiatrie, auf andere Seelsorgeanlässe als eine Traumatisierung und auf andere Interventionen als ein Ritual übertragen. Das betrifft etwa die Notwendigkeit der interdisziplinären Zusammenarbeit in der säkularen Organisation, das grundsätzliche und unterscheidende Kontingenzbewusstsein der Pastoral, die kreative Verbindung von höchst individuellen und traditionellen Inhalten und Ausdrucksformen bei der Seelsorge, die Bedeutung der sinnlichen und nonverbalen Kommunikation mit der Seelsorgeperson als symbolische Figur oder die Beachtung der spätmodernen Verschiebungen auf dem religiösen Feld, insofern sich diese in der Lebensgeschichte und der religiösen Identität von Pastorandinnen und Pastoranden genauso widerspiegeln wie in denen der Seelsorgenden.

Dr. habil. Stefan Gärtner  
Assistant Professor  
Tilburg University  
Postbus 90153  
NL-5000 LE Tilburg  
s.gartner(at)uvt(dot)nl

---

<sup>34</sup> Vgl. Ruard Ganzevoort, *Trauma, geweld en religie*, Tilburg 2014, 132–137.



## **Mehr Seelsorge als gedacht Wahrnehmungen und Perspektiven seelsorglichen Engagements in Caring Communities**

### Abstract

Im vorliegenden Beitrag soll der Diskurs um „seelsorgliche Seelsorge“ durch Erfahrungen und Einsichten aus dem Transferprojekt „Versorgungsbrücken statt Versorgungslücken – Potenziale und Limitierungen einer ambulante und stationäre Sektoren verbindenden Begleitung und Seelsorge“ bereichert werden. Dabei wird im Dialog mit älteren und alten Menschen bezüglich ihrer Versorgungsbedarfe wie auch durch Explorationen bei Sorgeakteur\*innen deutlich, dass für angestrebte Caring Communities „Seelsorge“ in einem weiten Sinne des Wortes sowohl gefragt ist, als auch in vielerlei Weise und durch unterschiedliche Gruppen und Personen praktiziert wird. Dieser Befund stellt einmal mehr vor die Frage nach Kriterien seelsorglichen Handelns. Plädiert wird für ein Mit- und Füreinander im Seelsorger\*innen-Sein, das sowohl in seinen formell-professionellen als auch informell-alltagsbezogenen Ausprägungen eine verantwortungsbewusste und verbindliche Rolle inmitten von Caring Communities spielt.

This article serves to enrich the discourse on “caring pastoral care,” drawing on experiences and insights gained from the German transfer project entitled “Versorgungsbrücken statt Versorgungslücken – Potenziale und Limitierungen einer ambulante und stationäre Sektoren verbindenden Begleitung und Seelsorge” (“Care Bridges Instead of Care Gaps – The Potentials and Limitations of Counseling and Pastoral Care Linking the Outpatient and Inpatient Sectors”). Conversations with elderly and old people about their care needs and a survey among caretakers indicate that, for the envisaged caring communities, pastoral care, in a broader sense of the term, is not only desired but also practiced in many ways and by very different groups and individuals. These findings once again raise the question of how to define the criteria for pastoral actions. The article pleads the case for pastoral actions that are done with and for others; a pastoral action that, in its formal-professional as well as informal-everyday manifestations, assumes a responsible and binding role within the caring communities.

Wenn es nicht selbstverständlich ist, was Seelsorge ist, was sie auszeichnet und was sie seelsorglich sein und wirken lässt, und wenn es weiter nicht einfach zu beantworten ist, wann, wo, in welchem Kontext, wie, wozu und von wem „Seelsorge“ im weiten, zugleich aber auch tiefen Sinn praktiziert werden kann, dann sind der Poimenik und mit ihr der Pastoraltheologie insgesamt – so die Überzeugung und der Ansatz der hier vorgelegten Überlegungen – dringend Explorationen der schier unübersehbaren Vielfalt des Sorge-Engagements, das Menschen anderen Menschen zuteilwerden lassen (oder das von Sorgebedürftigen schmerzlich vermisst wird), angeraten. Wie irritierend und zugleich lehrreich für das Verständnis von „Seelsorge“ und „seelsorglicher“

Qualität solche aufmerksam-würdigenden Erkundungen sein können, haben wir im Rahmen des Transferprojekts „Versorgungsbrücken statt Versorgungslücken – Potenziale und Limitierungen einer ambulante und stationäre Sektoren verbindenden Begleitung und Seelsorge“<sup>1</sup> durch Sozialraum- und Stakeholderanalysen, Expert\*innen-Interviews, Postkarten- und Straßenumfragen, teilnehmende Beobachtungen sowie diverse Austauschformate erfahren. In Form eines Werkstattberichts möchten wir im Folgenden eine Auswahl der hier vornehmlich induktiv gewonnenen Einsichten zur Diskussion stellen.<sup>2</sup>

## 1. „Da fehlt was“, oder: Seelsorge ist in Caring Communities gefragt

Der im internationalen Pflegediskurs verankerte Begriff der „Caring Communities“ wurde in dem 2016 von der Deutschen Bundesregierung veröffentlichten „Siebten Bericht zur Lage der älteren Generation in der Bundesrepublik Deutschland“ (durchaus differenziert und keinesfalls unkritisch) aufgegriffen und für die Erprobung „neuer Generationen- und Geschlechterverhältnisse in der Vergesellschaftung von Sorge und Pflegeaufgaben [...] als wichtige Gegenpole zu einer im Wesentlichen von ökonomischen Kalkülen geprägten Diskussion um die Zukunft von Pflege und Sorge“ empfohlen.<sup>3</sup> Solche „Sorgenden Gemeinschaften“ seien demnach Antwortversuche auf die Herausforderungen des demografischen Wandels; sie lägen nicht in institutioneller

---

<sup>1</sup> Dieses Projekt ist Teil des von der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen (katho) und der Evangelischen Hochschule Rheinland-Westfalen-Lippe (EvH RWL) gemeinsam getragenen Transfernetzwerks Soziale Innovation – s\_inn, das von 2018 bis 2022 im Rahmen der Initiative „Innovative Hochschule“ mit Bundes- und Landesmitteln gefördert wird. Weitere Informationen zum Transfernetzwerk insgesamt sowie dem an der katho angesiedelten und vom Erstautor, Ulrich Feeser-Lichterfeld (Paderborn), gemeinsam mit Rainer Krockauer (Aachen) geleiteten Transferprojekt finden sich unter <https://www.s-inn.net/> sowie unter <https://www.versorgungsbruecken.de> (Stand: 14.7.2021). Die Autor\*innen danken den früheren und jetzigen Kolleg\*innen im Projektteam für ihre Anteile am vorliegenden Aufsatz.

<sup>2</sup> Der besseren Lesbarkeit wegen wird im Rahmen dieses Aufsatzes auf eine Codierung der zitierten und paraphrasierten Aussagen unserer Transfer- und Gesprächspartner\*innen verzichtet. Bei Interesse können die ausführlichen Interviewdokumentationen auf den in Anm. 1 genannten Webseiten abgerufen werden. Weitere, die nachfolgenden Darlegungen ergänzende Erkenntnisse aus unserem Transferprojekt finden sich in: Ulrich Feeser-Lichterfeld – Rainer Krockauer, Explorative Diakonie – ein Werkstattbericht, in: Thomas Droege – Christiane Koch – Hans Hobelsberger (Hg.), Mehr als Leitbilder. Ansprüche an eine christliche Unternehmenskultur (Kirche in Zeiten der Veränderung 8), Freiburg/Br. 2021, 140–152, sowie in zahlreichen Beiträgen unseres seit April 2020 regelmäßig fortgeschriebenen Blogs: <http://www.care-lichtblicke.de> (Stand: 14.7.2021).

<sup>3</sup> Deutscher Bundestag, Unterrichtung durch die Bundesregierung: Siebter Bericht zur Lage der älteren Generation in der Bundesrepublik Deutschland. Sorge und Mitverantwortung in der Kommune – Aufbau und Sicherung zukunftsfähiger Gemeinschaften (Drucksache 18/10210), Berlin 2016, 216.

oder staatlicher Verantwortung, sondern beruhen auf bürgerschaftlichem Engagement, wenn auch institutionelle bzw. staatliche Förderung zu ihrem Aufbau und Ausbau gebraucht werden kann. Gelingende Sorge für Menschen mit Unterstützungsbedarf resultiert, so die Grundüberzeugung dieses Berichts, aus einem effizienten Zusammenwirken von Familienmitgliedern, informellen sozialen Netzen, professionellen Dienstleistungsanbieter\*innen und freiwillig Engagierten.

An dieses Leitbild bzw. diese Vision stellt sich aus praktisch-theologischer Perspektive u. a. die Frage, wie sich Kirchengemeinden und Caring Communities zueinander verhalten: Konkurrieren beide in ihren „communalen“ Bestrebungen und blockieren sich dabei wechselseitig? Oder begreifen sich Kirchengemeinden als aktiver Teil von „Caring Communities“ bzw. „Sorgenden Gemeinschaften“ und werden von und in diesen als Kooperationspartner\*innen geschätzt?<sup>4</sup> Dann ginge es um wechselseitige Unterstützung professioneller und nicht-professioneller<sup>5</sup> Kräfte, um die Bereitschaft, miteinander Verantwortung zu übernehmen für das Gemeinwesen und die darin Sorgebedürftigen. Nicht zuletzt aber ginge es für „Kirche“ in all ihren Facetten und mit allen Akteur\*innen um den folgenschweren Verzicht auf ein Behaupten des unterscheidend Christlichen und umso mehr um das Bewusstwerden und Bewusstmachen des entscheidend Christlichen.<sup>6</sup>

Was wie Identitätsverlust anmuten mag, eröffnet bei genauerem Blick mehr Chancen als Risiken, denn: „Seelsorge wird bestehen können, wenn es uns mehr als bisher gelingt, kirchliche Gemeinden und Einrichtungen als soziale Netzwerke zu kreieren, in denen die Mühseligen und Beladenen aufatmen können für ihr Leben.“<sup>7</sup> Solch ein kooperatives, die jeweiligen Sorge-Ressourcen und -Kompetenzen vernetzendes Miteinander quer zu etablierten Systemgrenzen wäre – das konnten auch unsere Explora-

---

<sup>4</sup> Vgl. die entsprechenden Plädoyers von Klaus Dörner, Solidarische Gemeinde im Nahraum – eine Chance zur Re-Sozialisierung, in: *Alternde Gesellschaft. Soziale Herausforderungen des längeren Lebens* (Jahrbuch Sozialer Protestantismus 6), Gütersloh 2013, 297–301, oder Thomas Klie, Caring Community. Leitbild für Kirchengemeinden in einer Gesellschaft des langen Lebens?, in: *Kirche im ländlichen Raum* 64 (2013), 16–21.

<sup>5</sup> Wenn hier von „nicht-professionellen Kräften“ die Rede ist, dann soll dies ausdrücklich nicht bezüglich vermeintlich schlechterer Qualität negativ konnotiert verstanden werden, sondern ist auf all die nicht aus beruflicher Verantwortung heraus Engagierten (Laien) bezogen.

<sup>6</sup> So argumentiert mit Hans-Joachim Höhn, Soziale Diakonie – kulturelle Diakonie. Vom entscheidend Christlichen, in: *Pastoralblatt* 62 (2010), 300–308, vgl. dazu auch Feeser-Lichterfeld/Krockauer, Explorative Diakonie (s. Anm. 2) 149–150, sowie Ulrich Feeser-Lichterfeld, „Das Kaffeetrinken muss leider ausfallen, wird aber nachgeholt“, oder: Wie Gemeinde sich neu (er-)finden kann, in: *Zeitschrift für Organisationsentwicklung und Gemeindeberatung* (2021) 21, 31–33.

<sup>7</sup> Rainer Bucher – Karl Heinz Ladenhauf, „Räume des Aufatmens“. Welche Seelsorge brauchen Menschen heute?, in: Rainer Bucher (Hg.), *Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche*, Würzburg 2004, 154–176, hier 170. Dass es hier mehr als nur die klassischen pastoralpsychologischen Gesprächskompetenzen braucht, zeigt anschaulich: Miriam Zimmer, Kooperieren im Netzwerk. Eine zentrale Kompetenz seelsorglicher Praxis, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 128 (2019) 1, 28–32.

tionen immer wieder bestätigen – ohne Zweifel im Interesse sowohl der „Care Giver“, vor allem aber der „Care Receiver“. So sprach eine unserer Interviewpartner\*innen davon, dass „ein Miteinander von kirchlichen Institutionen und Kontakten im Sozialraum“ sowie „eine echte Verbindung im Interesse der Menschen im Ortsteil“ ihr „Traum“ wäre. Allerdings vermissten die meisten unserer Gesprächspartner\*innen aufseiten der kirchlichen Seelsorger\*innen die Bereitschaft zur Kooperation, wenn es in der Versorgung von Menschen um mehr oder anderes als Sakramente ginge. Dabei würden doch, auch das wurde immer wieder zum Ausdruck gebracht, spirituelle Fragen und seelsorgliche Zuwendung dem ganzheitlichen Anspruch in besonderer Weise gerecht, der mit dem Care- statt dem Cure-Ansatz<sup>8</sup> einhergeht. Zudem: Eine solche, in Caring Communities integrierte und zur solidarischen Nähe mit den Menschen verpflichtete Seelsorge hat die Chance, die verhängnisvolle Doppelstruktur von „Pastoral“ und „Caritas“ konterkarieren zu helfen.<sup>9</sup>

## 2. „Nie hat mir die Arbeit so viel Freude gemacht wie jetzt“, oder: Mehr Seelsorge (und Seelsorger\*innen) als gedacht

Als Reaktion auf die während der Corona-Pandemie häufig beklagte Einsamkeit insbesondere älterer Menschen regte das Pastoralteam des Dekanats Paderborn eine Initiative an, welche Seelsorge unkompliziert erreichbar machen soll. Im Zusammenspiel mit dem Sozialamt der Stadt Paderborn, dem Transferprojekt und vor allem dem örtlichen Caritasverband wurden Kühlschrankschrankmagnete mit dem Slogan „Herzenszeit – In manchen Momenten braucht es ein offenes Ohr“ und einer Rufnummer bedruckt, unter der die 24-Stunden-Hotline der Caritas erreichbar ist. Diese Magnete wurden in den Wochen nach der Installation des Angebots insbesondere durch die ambulant tätigen Pflegekräfte der Caritas-Sozialstationen an von ihnen betreute Menschen verteilt. Die Initiative garantiert, dass allen Anrufenden gut zugehört wird, um zu erfahren, welche Unterstützung gebraucht wird. Die Anliegen werden daraufhin zeitnah an eine adäquate Stelle im vielfältigen Sorgenetzwerk weitergeleitet. Wünsche nach einem dezidiert seelsorglich-spirituellen Austausch gehen an das örtliche Pastoralteam, sodass von dort aus ein Rückruf bei den Klient\*innen erfolgen kann.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Vgl. Klie, Leitbild (s. Anm. 4) 16f.; ausführlicher zum Gesamtkonzept: Ders., Caring Communities. Auf dem Weg in eine sorgende Gemeinschaft?, in: Harm-Peer Zimmermann – Andreas Kruse – Thomas Rentsch (Hg.), Kulturen des Alterns. Plädoyers für ein gutes Leben bis ins hohe Alter, Frankfurt/Main 2016, 269–286.

<sup>9</sup> Vgl. Norbert Mette, Solidarisch mit den Menschen vor Ort. Caritas als Grundfunktion einer christlichen Gemeinde, in: Anzeiger für die Seelsorge 125 (2016) 9, 5–8.

<sup>10</sup> Hintergründe zu dieser Initiative finden sich im Blog <http://www.care-lichtblicke.de> in den Einträgen von Marion Riese („Projektinitiative ‚Herzenszeit‘ entwickelt“, 1.2.2021) und Ulrich Feeser-Lichterfeld („Herzenszeit‘ startet an Paderborner Kühlschränken, 3.5.2021).

Es ist noch zu früh, diese im Mai 2021 angelaufene Transferinitiative zu evaluieren, doch schon jetzt lassen zwei Reaktionen aufhorchen und geben im Hinblick auf die Frage nach dem „Wie“ von Seelsorge zu denken: Bei einem unserer Vernetzungstreffen in Paderborn berichtete der im Rahmen der Aktion federführende Caritas-Koordinator von einem schon lange mit dem Notrufdienst befassten Mitarbeiter, dass dieser nach nur wenigen „Herzenszeit“-Anrufen begeistert zurückgemeldet habe, dass ihm diese Arbeit so viel Freude mache wie nie zuvor. In der Beschreibung seiner Tätigkeit, die offiziell nicht als seelsorglich deklariert, tatsächlich jedoch von ihm in Form einer aufmerksamen, zugewandten emotionalen Resonanz seelsorglich „gefüllt“ und vom jeweiligen Gegenüber (dadurch) als hilfreich empfunden zurückgemeldet wurde, scheint sich die seelsorgliche Berufung des Mannes auszudrücken. War diese Aussage für uns schon ausgesprochen lehrreich für die Rekonstruktion dessen, was Seelsorge alles heißen und wer sich explizit, aber vor allem auch implizit alles seelsorglich engagieren kann, so setzte sich dieses Poimenik-Tutorial mit der Reaktion zweier weiterer Gesprächspartnerinnen fort: Diese fragten höflich, aber kritisch danach, ob und wie der Caritas-Mitarbeiter für seine Aufgabe überhaupt ausgebildet worden sei; bei der Telefonseelsorge müssten ehrenamtliche Kräfte schließlich auch eine umfangreiche Schulung durchlaufen, bevor sie ihren Dienst am Telefon (und dann zwingend unter supervisorischer Begleitung) ausüben dürften.

Um nicht missverstanden zu werden: Dieses Beispiel und unser Werben für die Wahrnehmung seelsorglicher Wirkqualität diesseits *und* jenseits dessen, was so leichter Hand „Seelsorge“ genannt wird, will das Wirken von dafür ausgebildeten und dazu beauftragten Seelsorger\*innen in keiner Weise diskreditieren. Wohl aber will es der in unseren Augen zu kurz greifenden Formel „Seelsorge ist das, was Seelsorger\*innen tun“ zumindest den Hinweis auf die von Eberhard Hauschildt sorgfältig deskribierte „Alltagsseelsorge“ und seine Überzeugung „Seelsorge gilt hier als das, was die Beteiligten daraus im Austausch miteinander machen“ kritisch an die Seite stellen.<sup>11</sup> Der Mensch an sich, nicht dessen Amt oder Ausbildung, ist demnach für Wert und Wirksamkeit seiner seelsorglichen Haltungen und Handlungen entscheidend. Uns geht es ganz ähnlich wie Hauschildt insbesondere „um die unscheinbare Seelsorge, die so ‚klein‘ und ‚gewöhnlich‘ erscheint, dass man sie gerne übersieht“<sup>12</sup>, und, damit einhergehend, um eine theoretisch-konzeptionelle, berufungstheologisch begründete<sup>13</sup>,

---

<sup>11</sup> Eberhard Hauschildt, Alltagsseelsorge, in: Uta Pohl-Patalong – Antonia Lütke (Hg.), Seelsorge im Plural. Ansätze und Perspektiven für die Praxis, Göttingen 2019, 19–32, hier 22.

<sup>12</sup> Hauschildt, Alltagsseelsorge (s. Anm. 11) 19.

<sup>13</sup> Ein „berufungstheologisches Update“ findet sich in Katharina Karl (Hg.), Beruf(en) leben (Benediktiner Beiträge zur Jugendpastoral 10), München 2020. Vgl. neben den dort publizierten Beiträgen von Katharina Karl („Beruf und Berufung – theologisch“, 15–29) und Ulrich Feeser-Lichterfeld („Berufung – Pastoralpsychologische Assoziationen zur Berufswahl von Jugendlichen“, 30–50) auch Ulrich Feeser-Lichterfeld, Anspruch und Antwort. Berufen zum Dienst an der hohen Berufung des Menschen, in: Herder Korrespondenz Spezial (2009) 1, 40–43, sowie Reinhard Feiter,

vor allem aber alltagsinteressierte und alltagsbezogene<sup>14</sup> (wenn möglich, aber nicht zwingend professionelle) Entprofessionalisierung seelsorglichen Handelns und Wirkens.<sup>15</sup>

Eines scheint uns dabei von besonderer Bedeutung: dass nämlich aufseiten kirchlich beauftragter Seelsorger\*innen ebenso wie von den in Studium, Aus-, Weiter- und Fortbildung engagierten Pastoraltheolog\*innen und Pastoralpsycholog\*innen der Monopol- und Machtverlust, der damit einhergehen kann, wenn „Seelsorge“ als „Spiritual Care“<sup>16</sup> oder „Sinnsorge“<sup>17</sup> im (zumindest unter theologisch-kirchlichen Kategorien) nicht-professionellen, alltagspraktischen Gebrauch „überschrieben“ wird, nicht als Kränkung erlebt wird, sondern dass Offenheit herrsche für diese „Fundorte der Theologie“<sup>18</sup> (Jörg Seip) in der Entdeckung der von den Beteiligten als seelsorglich erlebten Qualität ihrer Begegnungen und Interaktionen. Solch ein Perspektivwechsel lässt dann den Befund, dass in der bisherigen Laufzeit der „Herzenszeit“-Aktion noch kein\*e Anrufer\*in an ein Mitglied des Pastoralteams vermittelt werden wollte, auch nicht als Scheitern erscheinen, sondern als Indiz für die seelsorgliche Wirkung „sonstiger“ Sorge-Beteiligter inklusive des vorgestellten Hotline-Mitarbeiters.

---

Leben gestalten – Berufung lernen, in: Impulse (2006) 80, 2–6, und ChristophTheobald, Hören, wer ich sein kann. Einübungen (Bildung und Pastoral 5), Ostfildern 2018.

<sup>14</sup> Vgl. hierzu den in Theobald, Hören (s. Anm. 13) 183–198 abgedruckten Vortrag „Brennendes Interesse am Alltag der Menschen“.

<sup>15</sup> Zur ausführlichen Begründung vgl. Ulrich Feeser-Lichterfeld – Reinhard Feiter, Gemeinde und Berufung, in: Pastoraltheologische Informationen 28 (2008) 1, 144–161.

<sup>16</sup> Das Stichwort „Spiritual Care“ wird hier nur aufgerufen, aber nicht ausgeführt; für den Argumentationszusammenhang reicht der Hinweis auf die immer wieder spürbar werdende Reibung zwischen „Spiritual Care“ und „Seelsorge“ (oder besser zwischen den die jeweilige Praxis vertretenden Akteur\*innen?). Vgl. hierzu umfänglicher und fundierter als es diese Andeutungen vermögen z.B. Doris Nauer, Spiritual Care – Was soll das denn sein?, in: Diakonia 52 (2021), 74–81; Traugott Roser, Seelsorge als Spiritual Care, in: Uta Pohl-Patalong – Antonia Lüdtkke (Hg.), Seelsorge im Plural. Ansätze und Perspektiven für die Praxis, Hamburg 2019, 241–254; oder Erhard Weiher, Seelsorge – das machen doch alle!? Kompetenzen und Grenzen in Spiritual Care, in: Diakonia 46 (2015), 241–248. Unsererseits bleibt wiederum mit Hauschild, Alltagsseelsorge (s. Anm. 11) 28, festzuhalten: „Alltagsseelsorge wertet unter denen, die seelsorgliche Hilfe anbieten, die auf, die diese Tätigkeit nicht-professionell ausüben (Ehrenamtliche, Seelsorge durch andere überhaupt, auch religiöse und nicht religiöse Alltagsformen von Spiritual Care durch medizinisches Personal).“

<sup>17</sup> Vgl. quasi aus der gegenläufigen Perspektive, nämlich der alltäglichen, ja unumgänglichen Sinnkommunikation in Richtung Seelsorge: Ulrich Feeser-Lichterfeld, Sinn-Kommunikation. Oder: Was (auch) Seelsorge möglich und wozu (auch) sie aufgefordert ist, in: Ursula Roth – Jörg Seip – Bernhard Spielberg (Hg.), Geforderte Rede. Konstellationen, Kontexte und Kompetenzen des Predigens (Ökumenische Studien zur Predigt 11), München 2018, 309–321, hier besonders 319–321.

<sup>18</sup> Jörg Seip, Pastoral und Seelsorge. Eine diskurskritische Relektüre, in: Erich Garhammer – Hans Hobelsberger – Martina Blasberg-Kuhnke – Johann Pock (Hg.), Seelsorge: die Kunst der Künste. Zur Theologie und Praxis von Seelsorge, Würzburg 2017, 21–30, hier 22.

### 3. „Im Wort Seelsorge kommt das Wort Gott gar nicht vor“, oder: Was heißt seelsorglich handeln?

Wer sich mit Seelsorger\*innen, aber auch mit Menschen, die Seelsorge in Anspruch genommen haben oder suchen, darüber austauscht, was ein Seelsorgegespräch für sie auszeichnet, trifft häufig auf zwei sich zumindest scheinbar konträr gegenüberstehende Positionen: Für die einen dreht sich Seelsorge vornehmlich um die mehr oder weniger explizite Korrelation von Alltags- und Glaubens-, ja Gottesfragen, aus der heraus sich (zumindest im katholischen Kontext) auch die starke Konzentration auf sakramententheologische und sakramentenpastorale Aspekte erklären lässt. Andere vertreten hingegen vehement ein Seelsorgeverständnis, das offen dafür sei, „sich einfach nur zu unterhalten“, „das ganze Leben in den Blick zu nehmen“ und „sich radikal dem Gegenüber zuzuwenden“. Die zweite Gruppe findet sich in unseren Explorationen und Begegnungen in weitaus größerer Zahl als die erste. Gerade weil die meisten für eine alltagsbezogene, Wort und Tat miteinander verknüpfende und in Kooperation mit anderen Sorgenden stehende Seelsorge plädieren, wird der Vorrang seelsorglicher Haltungen vor expliziten seelsorglichen Praktiken vertreten. „Im Mittelpunkt stehen dabei für uns die Menschen mit ihren ganz vielfältigen sozialen, medizinisch-pflegerischen und auch spirituellen Bedürfnissen und Belangen“, betonte eine seelsorgliche Begleiterin, die hauptberuflich bei einem ambulanten Pflegedienst arbeitet. Ein anderes Mal hieß es beispielsweise, dass jede\*r „jemandem ‚einfach‘ etwas zu Essen geben kann [...]. Sich dabei wirklich auf die Person einzulassen, sie anzunehmen mit ihren Stärken und Schwächen, ist Seelsorge.“ Oder: „Seelsorge zeigt sich in der Haltung, auch beim Wohnung-Aufräumen.“

Wenn es um die Brücken zwischen Pflege und Seelsorge geht, wurde im Austausch auch mehrfach thematisiert, wie sehr bzw. allzu sehr Seelsorge oft (noch) kirchlich konnotiert ist. „Im Wort Seelsorge kommt das Wort Gott gar nicht vor“, merkte eine Mitarbeiterin eines ambulanten Hospizdienstes im Rahmen eines unserer Interviews an und drückte damit aus, dass es in seelsorglichen Gesprächen nicht um religiös-theologische Inhalte oder um Gott gehen muss, sondern um jene Themen, die den jeweiligen Menschen in seinem Leben im Hier und Jetzt bewegen. Ihrer Erfahrung nach ist in den Momenten des Abschieds und der Trauer weniger relevant, welchen Glauben jemand vertrete; vielmehr sei es in dieser Zeit von essenzieller, ja existentieller Bedeutung, angenommen, begleitet, unterstützt und gehört zu werden.

Einmal mehr wird in solchen Äußerungen deutlich, dass Seelsorge praktisch-theologisch wie aus kirchlicher Perspektive als menschliche Begegnung im Horizont der Zuwendung Gottes<sup>19</sup> und damit als Sakrament der Gottesnähe<sup>20</sup> gedeutet werden

---

<sup>19</sup> Christiane Burbach, Lebens-Prozesse. Grundannahmen Personenzentrierter Seelsorge und Beratung, in: Dies. (Hg.), Handbuch Personenzentrierte Seelsorge und Beratung, Göttingen 2019, 17–48, hier 19.

kann, dies aber zugleich auch „auf eine naiv-trotzige Weise durch die Hintertür [...] reklamiert: dass es einen Gott gibt, der mir begegnen will und dem ich begegnen kann“<sup>21</sup>. Dass diese „Gott-Mit-Menschlichkeit“<sup>22</sup> ebenso implizit wie explizit, thematisch wie unthematisch, ja bewusst wie unbewusst, in Interaktionen aller (zumindest verschiedenster) Art realisiert werden kann, scheint uns seelsorgetheoretisch unbedingt weiter bedenkenswert.

Für die nähere Bestimmung dessen, was seelsorgliches Handeln (auch und besonders im Sinne einer ihm zugrundeliegenden seelsorglichen Haltung) qualitativ auszeichnen und als kriteriologische Bausteine dienen könnte, ergeben sich aus unseren Beobachtungen und Überlegungen die folgenden (ganz sicher noch nicht abschließend zusammengestellten, geschweige denn hinreichend reflektierten) stichworthaft beschriebenen Stil-Merkmale:

- voller ehrlichem, ja „brennendem“ Interesse am Gegenüber und dessen „Lebensglauben“<sup>23</sup>, insbesondere am Glauben an das „gefährdete“ Leben von Alten und Kranken, den diese „Grenzgänger der Transzendenz“<sup>24</sup> in einer an Perfektionismus, Gelingen und Gesundheit orientierten Gesellschaft prophetisch zu verkünden haben;
- eng damit verbunden und doch eigens bedeutsam: sensibel und solidarisch in „Pastoralgemeinschaft verwundeter und verwundbarer Menschen“ stehend;<sup>25</sup>
- bedingungslos, zweckfrei, gratis – und damit ganz wesentlich geprägt von einem angesichts aktueller Pastoralpraxis doch eher ungewohnten „Desinteresse am Erhalt der [kirchlichen] Institution“<sup>26</sup>;

<sup>20</sup> Isidor Baumgartner, Menschen in Lebenskrisen seelsorglich begleiten. Pastoralpsychologische Leitlinien, in: Manfred Belok – Ulrich Kropač (Hg.), Seelsorge in Lebenskrisen. Pastoralpsychologische, humanwissenschaftliche und theologische Impulse (Forum Pastoral 3), Zürich 2007, 11–27, hier 22f.

<sup>21</sup> Matthias Sellmann, Seelsorge, oder: Warum die Seele Aufmerksamkeit verdient, in: Lebendige Seelsorge 60 (2009) 5, 340–342, hier 340f.

<sup>22</sup> So die im Jahr 2001 von Reinhard Feiter gewählte Überschrift zu einem Gliederungsentwurf „Elemente einer pastoralen Anthropologie“, der gleich im 1. Abschnitt über „Seelsorge“ handelt und unter 1.3 in den Ansatz einer „Pastoralen Anthropologie“ einführt. In Reinhard Feiter, Einführung in die Pastoraltheologie, in: Clauß Peter Sajak (Hg.), Praktische Theologie, Stuttgart 2012, 56, wird klar: „Pastoralanthropologie ist hier nicht mehr nur ein interdisziplinäres Projekt zwischen Pastoraltheologie und Humanwissenschaften, sondern steht im Horizont des von *Gaudium et spes* geforderten Beitrags der Kirche zur ‚Retten der menschlichen Person‘ (GS 3)“.

<sup>23</sup> Vgl. Theobald, Hören (s. Anm. 14) und ergänzend: Reinhard Feiter, Die Ernte ist groß. Zugänge zur *pastorale d’engendrement*, in: euangel – Magazin für missionarische Pastoral (2019) 1.

<sup>24</sup> Klaus Hemmerle, Grenzgänger der Transzendenz. Eine Zielgruppe der Pastoral, in: Ludwig Bertsch – Karl-Heinz Rentmeister (Hg.): Zielgruppen. Brennpunkte kirchlichen Lebens, Frankfurt a. M. 1977, 141–154.

<sup>25</sup> Katharina Ganz, Vulnerabilität und Seelsorge, in: Erich Garhammer – Hans Hobelsberger – Martina Blasberg-Kuhnke – Johann Pock (Hg.), Seelsorge: die Kunst der Künste. Zur Theologie und Praxis von Seelsorge, Würzburg 2017, 141–150.

- ermächtigend im Sinne des vor allem im Kontext Sozialer Arbeit vertretenen Fachkonzepts des „Empowerments“, das die Alltagskompetenz<sup>27</sup> der Klient\*innen stärken und unterstützen möchte;
- resonant und responsiv – auch das zwei Stil-Merkmale, die es lohnt, akribisch zu de- und dann wieder zu rekonstruieren,<sup>28</sup> und die an dieser Stelle doch „nur“ mit Bezug auf unsere Transferbegegnungen notiert und damit für eine spätere, vertiefte Befassung festgehalten werden können.

Das „Wie“ von seelsorglichem Handeln im Allgemeinen und seelsorglicher Seelsorge im Besonderen, so wird aus dem Angedeuteten hoffentlich ersichtlich, orientiert sich ganz wesentlich an den Erfahrungen und Erwartungen von den uns begegnenden Menschen, die Seelsorge als „gemeinsame Suche nach Antworten auf Fragen des Lebens“ verstehen, praktiziert von „jemand[em], der für einen da ist, der zuhören kann“. Dies zu tun, sei gar nicht schwer, denn „wenn man nur sitzt und die Hand hält, ist das für mich auch schon Seelsorge“. Es brauche eine Bereitschaft, „ihn in seinem Empfinden und Erleben bewertungsfrei annehmen und anerkennen“ zu wollen, „begleiten, ohne zu leiten und im besten Fall ein Ermöglichen, ein Bestärken, ein Befähigen“. Damit „geht“ Seelsorge „ohne konkretes Handlungsziel, auf das es gilt, ganz bewusst und aktiv hinzuwirken, oder anders formuliert: Seelsorgliche Haltung und Handlung haben sich selbst zum Ziel, aber es ist nicht so, dass sie darüber hinaus weitere konkrete Ziele verfolgen im Sinne eines Ergebnisses in dieser seelsorglichen Handlung“.

#### 4. „Das können nur die leisten, für die selbst jemand da ist“, oder: Mit- und füreinander Seelsorger\*innen sein

Wer sich Menschen seelsorglich zuwendet, tut dies unserem Verständnis nach wie beschrieben in einem Kollektiv mit diversen anderen seelsorglich Engagierten, die – bewusst und/oder unbewusst – dazu berufen sind. Im Idealfall profitieren von einem gemeinsamen Kontakt sowohl der bzw. die seelsorglich Agierende als auch das Gegenüber. Allerdings scheint es nicht selten eine Herausforderung zu sein, gleichermaßen den Bedürfnissen und Wünschen der Hilfesuchenden wie auch der Hilfeleistenden Rechnung zu tragen. Amtlich beauftragte bzw. institutionell gebundene

---

<sup>26</sup> Jean-Marie Donegani, Säkularisierung und Pastoral, in: Reinhard Feiter – Hadwig Müller (Hg.), *Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich*, Ostfildern 2012, 56–80, hier 69.

<sup>27</sup> Norbert Herriger, *Empowerment in der Sozialen Arbeit*, Stuttgart <sup>6</sup>2020, 15, nennt „Empowerment das Vermögen von Menschen, die Unüberschaubarkeiten, Komplikationen und Belastungen ihres Alltags in eigener Kraft zu bewältigen, eine eigenbestimmte Lebensregie zu führen und ein nach eigenen Maßstäben gelingendes Lebensmanagement zu realisieren.“

<sup>28</sup> Solch einen Versuch würden die Verfasser\*innen starten, indem sie die Ansätze von Hartmut Rosa und Reinhard Feiter interdisziplinär miteinander ins Gespräch zu bringen versuchten.

Seelsorger\*innen bewegen sich beispielsweise oftmals in einem besonderen Spannungsfeld, wie eine in einem Krankenhaus tätige Interviewpartnerin eindrücklich beschrieb: Einerseits seien sie mit anderen Mitarbeitenden kollegial, teils gar freundschaftlich verbunden; andererseits bestehe aufgrund ihres Arbeitsauftrags die Erwartung, als Ansprechpartner\*innen für deren Sorgen und Nöte im beruflichen Kontext eine gewisse Distanz zu wahren, um im Sinne einer „neutralen“ Außenperspektive eine Form „professioneller“ Begleitung zu ermöglichen. Die Betrachtung dieser mitunter herausfordernden „Doppelrolle“ wirft beispielhaft Fragen nach der Abgrenzung und dem (Selbst-)Schutz Seelsorgender auf.

Auch weitere Rückmeldungen unserer Gesprächspartner\*innen zielten auf eine Art „Wertschätzung zweiter Ordnung“ ab, die wir hier als „Seelsorge<sup>29</sup>“ bezeichnen möchten: So plädieren wir für eine Selbstsorge der Seelsorgenden und für eine Sorge um sie, die sich sowohl auf das Bemühen um ihr eigenes Wohlergehen als auch um das derer, denen sie sich zuwenden, bezieht.<sup>29</sup> Denn: Ist es nicht eine Notwendigkeit, sich (auch) um die „Kümmer\*innen“ zu „kümmern“? Und ist es nicht zugleich eine Wertschätzung und Achtung derer, die Seelsorge in Anspruch nehmen, wenn man auch diejenigen, die sich ihrer annehmen, wertschätzt und achtet? So wurden im Verlauf des Projekts denn auch wiederholt der Bedarf an sowie die Forderung nach seelsorglichen Angeboten für Menschen, die andere seelsorglich begleiten, markiert: „Es ist schade, dass die Menschen müde vom Ehrenamt sind, wenn sie das Gefühl kriegen, ausgenutzt zu werden.“, „Bei denen, die sich kümmern, bräuchte man Hilfen, um mit Frustration umzugehen, d.h. Hilfen, sich abzugrenzen.“, und „Wer kümmert sich um die Seele der Sorgenden?“, lauteten hierzu einige der Rückmeldungen.

Von daher scheint es erforderlich, fürsorglich (Selbst-)Verantwortung auch für diejenigen Menschen zu übernehmen, die sich für andere verantwortlich zeigen; schließlich bedarf es der Identifikation, Entwicklung und Förderung von Unterstützungsmöglichkeiten zur psycho-emotionalen Entlastung, d.h. um (Selbst-)Seelsorge für Seelsorgende, um dauerhaft ein für alle Beteiligte adäquates (Seel-)Sorge-Engagement erhalten zu können.

---

<sup>29</sup> Wenn hier von „Selbstsorge“ die Rede ist, meint dies also Ähnliches und doch Anderes, als wenn z.B. Hermann Steinkamp von der „Anstiftung zur Selbstsorge“ als seelsorglichem Auftrag spricht, der „Menschen in ihrem je individuellen Prozess der Subjektwerdung (u. a. auch professionell)“ begleitet; vgl. Ders., Seelsorge als Anstiftung zur Selbstsorge: ... auch im Hospiz? In: Wege zum Menschen 66 (2014), 68–79, hier 69. Wir möchten (zusätzlich) thematisieren, dass Seelsorger\*innen aller Art der „Selbstfürsorge“ auf Basis einer achtsamen, wertschätzenden Beziehung zu sich selbst bedürfen, um „sich in komplexen beruflichen Beziehungs- und Auftragsgeflechten (vgl. Auftrags- und Kundenorientierung) immer wieder persönlich und fachlich stimmig sowie dynamisch verorten zu können“ (Matthias Ochs, Die erkenntnistheoretischen Säulen und praxeologischen Grundorientierungen systemischen Arbeitens, in: Petra Bauer – Marc Weinhardt [Hg.], Systemische Kompetenzen entwickeln. Grundlagen, Lernprozesse und Didaktik, Göttingen 2020, 134–157, hier 149).

## 5. „Wer mehr als satt und sauber will, muss sich auch entsprechend engagieren“, oder: Verantwortung und Verbindlichkeit von Seelsorge inmitten von Caring Communities

„Das ist gar nicht im System vorgesehen.“ – „Diese Dinge werden mit den Füßen getreten!“ – „Da fehlt was.“ So markant von einigen unserer Gesprächspartner\*innen der Mangel an seelsorglichen Angeboten im Versorgungssystem beschrieben und zugleich der Bedarf daran bekräftigt wurde, so deutlich formulierte eine Mitarbeiterin einer Pflegeberatungsstelle den dafür vermuteten Grund: „Gespräche kann man nicht abrechnen.“

Nur da, wo Zeit- und Personalkapazitäten ausreichend zur Verfügung stehen, scheint eine individuelle, den Menschen in der Vielfältigkeit ihres Seins und ihrer Bedürfnisse achtende Begleitung und Versorgung kontinuierlich möglich und gewährleistet zu sein. Als eine unter vielen verschiedenen Sorgedisziplinen benötigt auch die Seelsorge entsprechende Voraussetzungen und Verfügbarkeiten. Möchte sie (gleichberechtigt) mit anderen Fachrichtungen als essenzieller Bestandteil von Caring Communities fungieren und als (system-)relevant (an-)erkannt werden, sollte sie sich bewusst(er) und (pro-)aktiv(er) für das Wohlergehen der Menschen (mit-)verantwortlich zeigen. Neben internaler Motivation der Mitwirkenden und dem darauf begründeten persönlichen Interesse und Engagement im Sinne einer (auch von den entsprechenden Akteur\*innen initiierten) Zuwendung und Begleitung schließt dies zur Bereit- bzw. Sicherstellung seelsorglicher Angebote den Einsatz ökonomischer, d.h. personeller wie auch strukturell-organisatorischer Ressourcen ein.

Kirche sollte in unserer – im Falle einer Versorgungsbedürftigkeit zunehmend auf außerfamiliär verortete Unterstützung angewiesenen – Gesellschaft für die Verlässlichkeit und Erreichbarkeit<sup>30</sup> solcher expliziter seelsorglicher Angebote die Verantwortung tragen. Macht sie sich für eine im Sinne der skizzierten Stil-Merkmale „seelsorglichen Seelsorge“ stark, kann dies (neben dem aus dem konkreten seelsorglichen Kontakt sich ergebenden „Profit“ der daran Beteiligten) in Zeiten des Mitglieder-, Gemeinde- und Nachwuchsschwunds im Rahmen eines möglichst umfassenden, (multi-)professionell, interaktiv und partizipativ organisierten Sorge- und Pflegemix<sup>31</sup> nicht zuletzt einen Beitrag zur Profilierung von Kirche als „Caring church“ (Rainer Bucher<sup>32</sup>) leisten. Jenseits der wenig hilfreichen Unterscheidung von „Caritas“ und „Pastoral“

---

<sup>30</sup> Zu diesen beiden zentralen Ansprüchen an Seelsorge vgl. weiterführend die Beiträge in Traugott Roser – Friederike Rüter – Michael Stache – Helga Wemhöner (Hg.), *Verlässlich und erreichbar. Seelsorgepraxis in der Evangelischen Kirche von Westfalen*, Bielefeld 2017.

<sup>31</sup> Cornelia Kricheldorf, *Vom Pflegemix zur Caring Community. Neue Antworten auf den Pflegebedarf der Zukunft*, in: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 59 (2013) 71–84.

<sup>32</sup> Rainer Bucher, *Caring church. Einige Überlegungen zu Macht und Pastoral in kapitalistischen Zeiten*, in: Reimer Gronemeyer – Patrick Schuchter – Klaus Wegleitner (Hg.), *Care – vom Rande betrachtet. In welcher Gesellschaft wollen wir leben und sterben?*, Bielefeld 2021, 231–244.

könnte Kirche unmittelbar erfahrbar und sichtbar machen, was ihr Kern und was ihre Aufgabe ist: in und aus der Gewissheit der Gegenwart und Zuwendung Gottes verlässlich (mit-)sorgend da zu sein für die Menschen in ihrem (Sorge-)Alltag.<sup>33</sup> Und schließlich stellt das in die zivilgesellschaftlichen Facetten integrierte und vom Subsidiaritätsgedanken gespeiste<sup>34</sup> kirchliche Seelsorgeangebot einen wichtigen Beitrag zur Umsetzung der „Vision der Caring Community“ (Cornelia Kricheldorf<sup>35</sup>) dar.

Dem Ziel, die Sorge um seelische Belange neben der Sorge um körperliche Bedarfe nicht mehr als „Bonus“ oder „Luxus“ verstanden und erfahren zu wissen (so wie dies im Verlauf des Projektgeschehens von diversen Protagonist\*innen wiederholt eingeschätzt wurde und auch bei aktuellen wissenschaftlichen Diskursen aufgegriffen wird<sup>36</sup>), und zugleich der oben beschriebenen Vorstellung von Alltagsseelsorge folgend, ist dabei neben der Institution Kirche auch jede\*r Einzelne gefragt und aufgefordert, sich (implizit und/oder explizit, formell und/oder informell, professionell und/oder alltagsbezogen) seelsorglich zu engagieren. Denn einen uns als Christ\*innen auf Basis des Taufpriestertums nicht ebendiese gemeinsame Befähigung/Berufung und ebendieser gemeinschaftliche Auftrag, einander wie auch anderen beizustehen? Aus der sich hieraus ergebenden persönlichen Verbindlichkeit zu einer grundsätzlich seelsorglich-zugewandten Haltung im Sinne eines fürsorglichen sozialen Miteinanders und im besten Falle wechselseitigen Sich-umeinander-Kümmerns muss dabei nicht zwingend und unter allen Umständen auch ein konkretes Angebot resultieren.

Vielmehr ergeben sich neben der hierzu in Differenz stehenden Verantwortung, wenn nicht gar Verpflichtung, in der Kirche diesbezüglich steht, auf diese Weise immer wieder auch scheinbar niedrigschwellige Möglichkeiten, im intra- wie interdisziplinären Miteinander von Caring Communities verbindlich „Seelsorge(r\*innen)“ zu sein und so eine verlässliche, bedeutsame und tragende Rolle in Sorge-Systemen zu spielen – vor allem für diejenigen Menschen, die auf solche Angebote angewiesen sind; bei Weitem nicht nur, aber auch im Sinne von „Kontaktbrücken“, die nach einem ersten zwischenmenschlichen, seelsorglich-geprägten Kontakt bei Bedarf an entsprechende formelle Anlaufstellen und Ansprechpartner\*innen vermitteln (analog zur beschriebenen Projektinitiative „Herzenszeit“).

---

<sup>33</sup> Vgl. Burbach, *Lebens-Prozesse* (s. Anm. 19) 19.

<sup>34</sup> Vgl. Thomas Klie, *Wen kümmern die Alten? Auf dem Weg in eine sorgende Gesellschaft*, München 2014, 169–193.

<sup>35</sup> Kricheldorf, *Pflegemix* (s. Anm. 30) 82f. – Dass auch diese Vision einer kritischen Prüfung hinsichtlich ihrer Chancen und Gefahren bedarf, arbeitete zuletzt umfassend heraus: Klaus Wegleitner, *Wider die Kommodifizierung der Sorge. Kritisches Potential der Caring Community-Bewegung?*, in: Rainer Bucher (Hg.), *Pastoral im Kapitalismus*, Würzburg 2020, 375–400.

<sup>36</sup> Vgl. Johannes Fischer, *Theologie und Medizin im Dialog – Suche nach einem ganzheitlichen Menschenbild*, in: Thomas Hagen – Norbert Groß – Wolfgang Jacobs – Christoph Seidl (Hg.), *Seelsorge im Krankenhaus und Gesundheitswesen. Auftrag – Vernetzung – Perspektiven*, Freiburg/Br. 2017, 31–46, hier 40.

Care ist und bleibt eine Gemeinschaftsaufgabe, derer wir nur im Verbund begegnen können, wie ein Pflegemanager im Austausch mit uns betonte: „Jede Not kann überall versorgt werden, wenn die Hilfe nur auf genügend Schultern verteilt wird.“ Dieser Schultern gibt es viele (verschiedene) – beachtet, anerkennt und wertschätzt man sie.

Prof. Dr. Ulrich Feeser-Lichterfeld/Katharina Brüseke/Matthias Hartl/Marion Riese  
Katholische Hochschule Nordrhein-Westfalen  
Transferprojekt „Versorgungsbrücken statt Versorgungslücken – Potenziale und Limitierungen einer ambulante und stationäre Sektoren verbindenden Begleitung und Seelsorge“  
Leostraße 19  
D-33098 Paderborn  
+49 (0) 5251 1225-30  
versorgungsbruecken(at)katho-nrw(dot)de  
www.versorgungsbruecken.de



## Wie Multiperspektivität in der Seelsorge Vertrauen bilden kann Ein Gedankenspiel zu Ferdinand von Schirachs Theaterstück „GOTT“

### Abstract

Der Beitrag stellt anhand von Richard Gärtner, der Hauptfigur in Ferdinand von Schirachs Theaterstück „GOTT“, einen seelsorglichen Umgang mit Alterssuizidalität dar. Seelsorgliche Haltung, Stil und Methoden umschreiben das Wie professioneller Seelsorge in sensiblen Kontexten.

The contribution uses the figure of Richard Gärtner, the main character in Ferdinand von Schirach's play GOTT, which deals with how a pastor handles suicidality among older people. Its pastoral attitude, style, and methods describe the "how" of professional pastoral care in sensitive contexts.

### Fragestellung

Wenn wir nach dem Wie der Seelsorge fragen, also nach der Art und Weise, wie wir mit *leidenden*, *suchenden* und *sorgenden* Personen oder Personengruppen in Kontakt kommen, lassen sich drei einflussrelevante Faktoren unterscheiden: (1) Unsere eigene *Haltung*, die u. a. mit unseren Werten, unserer Einstellung, unserer Verfassung und unserer Selbstwahrnehmung korreliert. (2) *Stilelemente*, die die unterschiedlichen Kommunikationsebenen betreffen. Und (3) ausgewählte *Methoden*, die wir aufgrund unserer Professionalität internalisiert haben oder gezielt einsetzen.

Ich möchte anhand eines *literarischen* Beispiels und einer *komplexen* Thematik aufzeigen, wie ausgewählte Elemente bzw. Momente von Haltung, Stil und Methoden seelsorgliche Begegnungen begleiten und qualitativ beeinflussen können. Seelsorge ist in erster Linie praktische Begleitung und den Leidenden, Suchenden und Sorgenden verpflichtet. Die Kompetenzen professioneller Seelsorge zeigen sich vor allem in der Fähigkeit zur Beziehungsgestaltung. Sie ist zwischenmenschliche Begegnung innerhalb eines Raums erhöhter Aufmerksamkeit. Die Bedingungen, dass sich in seelsorglichen Begegnungen heilsame Prozesse ereignen, sind an erlernte Kompetenzen wie beispielsweise Differenziertheit, Empathie und Distanzierungsfähigkeit geknüpft. Wie in anderen Berufsgattungen sind Qualifikationen, Zulassungen und Akkreditierungen unverzichtbare Merkmale von Professionalität. Seelsorgliche Kompetenz entwickelt sich zudem in Auseinandersetzung mit dem Erleben seiner selbst, also der eigenen Identität und der intrinsischen Motivation, sich auf Menschen und fremde Kulturen einzulassen.

## Zu Ferdinand von Schirachs Theaterstück „GOTT“

Ferdinand von Schirach, der bekannte Jurist und Literat, hat 2020 in Form eines „Theaterstücks“ mit dem Titel „GOTT“ den fiktiven Fall von Richard Gärtner publiziert.<sup>1</sup> Der 78-jährige Gärtner will durch einen assistierten Suizid<sup>2</sup> aus dem Leben scheiden. Im Stück treten neben dem Protagonisten folgende weitere Personen auf: der Vorsitzende des Ethikrates, Gärtners Augen- und Hausärztin, sein Rechtsanwalt sowie ein weiteres Mitglied des Ethikrates und drei Sachverständige aus Justiz, Medizin und Theologie.

Der Ort des Geschehens ist der Leibniz-Saal der Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Einem Tribunal vergleichbar und an die frühen Stücke von Friedrich Dürrenmatt erinnernd stellt der Vorsitzende des Ethikrates den Fall vor, um dann – unterbrochen von Präzisierungen des Anwalts – Richard Gärtner das Wort zu geben. In zwei Akten werden Plausibilität und Absurdität des Sterbewillens des körperlich und geistig gesunden Mannes thematisiert. Ergänzt wird die dramatische Darstellung von den Essays dreier Wissenschaftler, die das Thema der ärztlichen Suizidassistenz aus medizinisch-ethischer, juristischer und theologisch-philosophischer Perspektive erörtern. Mediale Aufmerksamkeit und Popularität hat Schirachs Stück auch durch die Live-Inszenierung der ARD erhalten – ein kontrovers beurteiltes Format, das bereits auf Schirachs früheres Drama „Terror“ angewendet wurde.

Inhaltlich gibt es durchaus kritische Anfragen an das Stück. Man kann dem Autor stereotype Motive und eine banalisierende Begründung von Alterssuizidalität vorwerfen. Als Lesende erfahren wir weder etwas über Gärtners ästhetische Lebenserfahrungen noch etwas Profundes über seine beruflichen sowie außerberuflichen Identitäten: „[...] das Leben bedeutet mir nichts. Nichts mehr. Und ich will nicht irgendwann ins Krankenhaus, ich will nicht an Schläuchen hängen, ich will nicht aus dem Mund sabbern, und ich will nicht dement werden. Ich will als ordentlicher Mensch sterben, so wie ich gelebt habe“ (17f). Das für Medizinethik und Politik aufwühlende Themenfeld der Suizidassistenz lässt den Zusammenhang zwischen subjektivem Bewusstsein und Handlungsfolgen verblassen. Die Person Richard Gärtners erhält – trotz allem Reality-

<sup>1</sup> Ferdinand von Schirach, GOTT. Ein Theaterstück, München (April) 2020. Seitenzahlen in Klammern ohne Verweise beziehen sich auf diese Publikation. Die genaue Zeitangabe der Publikation ist insofern von Bedeutung, als durch das Urteil des Bundesverfassungsgerichts im Februar 2020 die restriktive Gesetzgebung zur Frage der ärztlichen Beihilfe zum Suizid vor dem Hintergrund der verfassungsrechtlichen und strafrechtlichen Bestimmungen in der Bundesrepublik Deutschland thematisiert wird und einer ähnlich liberalen Regelung wie in der Schweiz weichen soll.

<sup>2</sup> Ich verwende die Begrifflichkeit der (ärztlichen) „Suizidassistenz“ und des „assistierten Suizids“, um die sozial begleitete, kontrollierte und para-medizinische Sterbeweise „on demand“ festzuhalten – und von der palliativmedizinisch orientierten „Sterbebegleitung“, der Euthanasie und dem „hastened death“ abzugrenzen (vgl. Christoph Morgenthaler – David Plüss – Matthias Zeindler – Assistierter Suizid und kirchliches Handeln. Fallbeispiele – Kommentare – Reflexionen, Zürich 2017, 14f.).

Charme in Schirachs Werk – wenig Konturen. Sie bleibt amorph und nährt damit implizit ein weiteres stereotypes Konstrukt: das des generalisierten überflüssigen Menschen in der vierten Lebensphase, der meint, sich und sein Dasein rechtfertigen zu müssen: „In sehr kurzer Zeit würde der Druck auf alte Menschen wachsen, sich umzubringen. Die jungen werden sagen, die alten seien eine Belastung, sie kosten viel Geld, sie verbrauchen Ressourcen.“

### Schirachs Theaterstück als seelsorgliche Herausforderung

Uns interessiert hier vor allem die Frage, wie *Seelsorge* angesichts dieser individuell komplexen und gesellschaftlich relevanten Disposition sich und die im Stück nicht berücksichtigten seelsorglichen Aspekte einbringen könnte. Dabei setze ich voraus, dass auch eine Seelsorgerin oder ein Seelsorger die „Bühne“ des fiktionalisierten Settings ohne weitere Begründung betreten und in Kontakt mit Herrn Gärtner kommen kann. Selbstverständlich könnte Herr Gärtner jede Unterhaltung ablehnen und sich weigern, auf ihn zermürende Fragen einzugehen. Aber das ist ohnehin die Ausgangsdisposition insbesondere aufsuchender Seelsorgetätigkeit.

Der Rekurs auf Schirachs Theaterstück bietet den Vorteil, dass Leserinnen und Lesern eine schriftlich dokumentierte Referenz vorliegt, die nicht bereits durch meine Optik als Falldarsteller eingefärbt ist. Zumindest die Leserschaft, die Ferdinand von Schirachs „GOTT“ zur Hand nimmt, kann sich mit den hier vorgeschlagenen seelsorglichen Interventionen auf eine Art und Weise kritisch auseinandersetzen, ohne fehlendes implizites Wissen zur Fallsituation befürchten, beklagen oder fordern zu müssen.

Ich schlage vor, den „Fall“ Richard Gärtner als Musterbeispiel einer seelsorglichen Begegnung mit einem Menschen zu betrachten, der mit dem kritischen Lebensereignis des Partnerverlusts und dem Verlust von sozialer Identität konfrontiert ist. Nach Haagen und Möller<sup>3</sup> verlieren Betroffene nach dem Tod des Partners „instrumentelle, validierende und emotionale Unterstützung“<sup>4</sup>. Hilflosigkeit, Überforderung und radikale Verunsicherung in Bezug auf das eigene Welt- und Selbstbild können Folgen solcher Verluste sein und zu Suizidalität führen. Paradigmatisch für den Umgang mit Suizidgedanken ist insbesondere die Maxime, dass die Überzeugung, die zur Willensbildung („ich will nicht mehr“, 14) führt, aus der eigenen Validation bezogen wird. Umso hö-

---

<sup>3</sup> Miriam Haagen – Birgit Möller, *Sterben und Tod im Familienleben. Beratung und Therapie von Angehörigen von Sterbenden*, Göttingen 2013, 19.

<sup>4</sup> Mit *Validierung* sind Bestätigung und Beantwortung durch signifikante Andere gemeint. Validierung umfasst letztlich die Selbst- und Welterfahrung, die sich mithilfe des Gegenübers anhand von Kontrast und Konsens etabliert hat. Deren Verlust kann Betroffene bis zum Äußersten isolieren und irritieren (vgl. Thomas Wild, *Mit dem Tod tändeln. Literarische Spuren einer Spiritualität des Sterbens*, Stuttgart 2016, 81f).

her ist das Ansinnen Schirachs einzustufen, den Diskurs über die Suizidassistenten unter verschiedenen Leitgedanken in eine realitätsnahe Lebenssituation einzuzeichnen.

### Ambivalenzen des Alters

Spiritualität und Religiosität im Alter werden oft als eine lebenszyklisch erweiterte *Selbstsorge* verstanden. Idealtypische Zuschreibungen wie Lebenskunst, Gelassenheit, Wertschätzung und Weisheit, aber auch entwicklungspsychologische Konzepte wie „Generativität“ (Erik H. Erikson) und „Gerotranszendenz“ (Lars Tornstam) prägen den Diskurs um Altersspiritualität.<sup>5</sup> Die kulturelle und kontextuelle Bedingtheit dessen, was ein gelingendes Altern beinhaltet, sowie die Vagheit des Spiritualitätsbegriffs deuten auf die Problematik einer normativen Altersspiritualität hin. Gestärkt wird diese Skepsis durch die Erfahrungen der seelsorglichen Begleitpraxis: Spiritualität und Religiosität werden auch im Alter oft *ambivalent* erlebt. Menschen im Alter wünschen sich unvermindert Vitalität und Lebensqualität, verspüren aber angesichts der Verluste vermehrt auch eine Lust zum Sterben. Viele sehnen sich nach einem tragenden und verbindlichen sozialen Umfeld, oft fehlt es aber an Kraft und Motivation, Anschluss zu suchen, sich zu beteiligen und die gefühlte Einsamkeit zu überwinden. Einerseits ist der Bedarf an Sinnhaftigkeit und Kohärenz des eigenen Lebens präsent wie vielleicht nie zuvor, andererseits stellen Phasen der Niedergeschlagenheit die Bedeutsamkeit des eigenen Lebens infrage.

Wenn wir davon ausgehen, dass Richard Gärtner keine spezifisch religiöse Identität entwickelt hat und sich in keinem existenziellen Sinn für religiöse Traditionselemente interessiert, kann er gleichwohl mit einer nichtreligiösen Spiritualität und mit Coping-Strategien identifiziert sein. Verstehen wir unter „Coping“ das Bemühen, Anpassungsprobleme zu lösen, und damit verbunden die Aufgabe, das innere und äußere Gleichgewicht zu finden, zu halten oder in schwierigen Lebenslagen wiederherzustellen, werden wir ihm unschwer solche Fähigkeiten attestieren dürfen. Gleichzeitig legt das Stück von Schirachs nahe, dass Richard Gärtner ebendiese Fähigkeiten nicht mehr zugänglich sind. Der Tod seiner Frau drei Jahre zuvor hat ihm den Boden unter den Füßen weggezogen. Lebenssinn und Lebensmotivation scheinen bei Herrn Gärtner durch den Verlust seiner langjährigen Lebenspartnerin derart abhandengekommen zu sein, dass es für ihn nur noch eine Option gibt: „Ich will sterben“ (14). Im Stück ist der Ausspruch nicht der Schockstarre oder der ersten Trauerreaktion geschuldet, sondern der

---

<sup>5</sup> Zum Spiritualitätsdiskurs vgl. Ralph Kunz, Spiritualität im Diskurs. Ein diskurskritischer Versuch, in: Ralph Kunz – Claudia Kohli Reichenbach (Hg.), *Spiritualität im Diskurs. Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive*, Zürich 2012, 211–226. Vgl. auch Hartmut Remmers, *Alter – Entwicklungspotenziale – Transzendenz: Gesellschaftlich gewandelte Sinnkonstruktionen des Alters als Grundlage einer neuen Spiritualität?*, in: *Spiritual Care* 6 (2017) 4, 381–395.

subjektiven Bilanz nach drei Jahren, die von Sinnlosigkeit, Hoffnungslosigkeit und Einsamkeit geprägt sind.<sup>6</sup>

Hinzu kommt nun allerdings Gärtners Unterfangen, den Suizid öffentlich machen und das Recht auf Selbstbestimmung gegen die deutsche Bewilligungspraxis sowie rechtlichen Rahmenbedingungen durchsetzen zu wollen. Wir können darin – ohne einer sorgfältigen und dialogisch-seelsorglichen Anamnese vorzugreifen – eine intrinsische Motivation erkennen, das Leben nicht achtlos oder leichtsinnig wegzuwerfen. Vielmehr scheint der Inszenierungsakt Ausdruck eines die individuelle Verfasstheit transzendierenden (sozialpolitischen) Engagements zu sein. Der Wille zur Tat kann als Ausdruck einer Selbstwirksamkeit verstanden werden, die den Defätismus kontrastiert.<sup>7</sup>

## Die Form der Kontaktaufnahme

Für eine seelsorgliche Beziehungsgestaltung sind Kontext- und Ambivalenzsensibilität<sup>8</sup> gegenüber Personen und Positionen ein zentrales Element. An unserer Fähigkeit zur Beziehungsgestaltung entscheidet sich, ob wir mit Patientinnen oder Klienten hilfreich zusammenarbeiten können. Anders als in einem therapeutischen Setting ist eine seelsorgliche Beziehungsaufnahme nur schwach strukturiert. Oft ist initial unklar, ob der Kontakt gewünscht und welchem Anlass er geschuldet ist. Auch wenn der Ruf nach seelsorglichem Support durch den Patienten, die Klientin oder durch Angehörige erfolgt, liegen Disposition und Motivation in der Regel nicht einfach vor. Das bedeutet, dass beides in einer der ersten Sequenzen angesprochen werden muss. Und es bedeutet, dass die Erlaubnis, nach Disposition, Motivation und weiteren strukturellen Rahmenbedingungen (wie z. B. Ort und Zeit) zu fragen, erst eingeholt werden muss. Handelt es sich um aufsuchende Seelsorge und geht also die Initiative zu einem Kontakt vonseiten des Seelsorgenden aus, sind die ersten Schritte zwar nicht völlig andere, bedürfen aber noch gezielterer Aufmerksamkeit und Behutsamkeit.

Wenn ein Seelsorger oder eine Seelsorgerin mit Richard Gärtner in Kontakt kommen möchte, ist dies ein Unterfangen, das von beiden Seiten her Mut braucht. Für den sui-

---

<sup>6</sup> Deutlich geäußerte Sterbewünsche und Beitritte zu Suizidhilfeorganisationen nach dem Verlust des Partners sind in der Schweiz keine Seltenheit. Konkrete Suizidgedanken gewinnen an Schärfe, besonders bei Männern im höheren Alter. Hingegen ist der stete und ausdrückliche Wunsch nach einem assistierten Suizid eher selten oder zunächst oft ein Appell, ein Hilferuf oder eine Panikansage an das soziale Umfeld. Vgl. Morgenthaler et.al., Suizid (s. Anm. 2) 22–28, 195.

<sup>7</sup> Einblicke in die innere Einstellung suizidaler Menschen ermöglichen die fiktionalen und autobiografischen Texte Ingeborg Bachmanns, Uwe Johnsons, Wilhelm Kamlahs oder Jean Améry sowie die transdisziplinär angelegte Studie zur kulturhistorischen Frage, ob und inwiefern suizidales Denken autonom erfolgen kann, von: Matthias Bormuth, Ambivalenz der Freiheit. Suizidales Denken im 20. Jahrhundert, Göttingen 2008.

<sup>8</sup> Zu *Ambivalenzsensibilität* vgl. Thomas Wild, Seelsorge in Krisen. Zur Eigentümlichkeit pastoralpsychologischer Praxis, Göttingen 2021, 155–188.

zidwilligen Menschen ist es nicht plausibel (und auch nicht zwingend nötig), mit einer weiteren Person über seine Gedanken und Motive zu sprechen – und sich allfälligen Gegenüberstellungen oder Infragestellungen auszusetzen. Auch die Seelsorgeperson benötigt eine Portion Mut (in paulinischer Terminologie: „Parrhesie“), um sich auf diesen Herrn einzulassen, der in einer Entschiedenheit und Selbstverständlichkeit Suizidassistentz einfordert. Ambivalente Gefühle, Gedanken und möglicherweise auch Absichten sind einer solchen Erstbegegnung von vornherein eingezeichnet. Die Verantwortung der Kontaktaufnahme liegt bei der aufsuchenden Person. Sie hat dafür zu sorgen, dass die Grenzüberschreitung, die unweigerlich erfolgt, begründet wird und rückweisungsfähig bleibt. Im Fall von Herrn Gärtner wäre vorgängig zu überlegen, wie und mit welcher Begründung ich ihn überhaupt anzusprechen wage. Authentizität und Transparenz sind fraglos wichtige Maximen, Anbiederung oder Floskeln tunlichst zu vermeiden.

Ich könnte beispielsweise so eröffnen: *„Guten Tag, Herr Gärtner. Ich wurde im Rahmen meiner Anstellung und meiner beruflichen Qualifikation auf Sie und Ihre Not angesprochen. Es ist mir bewusst, dass Sie mich nicht gerufen haben. Darf ich mich auch ohne einen klaren Auftrag einen Moment zu Ihnen setzen?“* Herr Gärtner kann mit gutem Recht den Kontakt ablehnen. Er braucht das nicht einmal zu begründen. Als Seelsorgende gilt es, die Ablehnung vorbehaltlos zu respektieren und zu akzeptieren. Auch wenn wir davon ausgehen dürfen, dass die Ablehnung akzidentell sein und morgen schon zurückgenommen werden kann. Das Einholen der Erlaubnis einer Kontaktaufnahme wird jedoch nur dann nicht zur Rhetorik, wenn ich die Möglichkeit der Ablehnung antizipiere – und meine Rolle als Seelsorger dadurch bewahre, dass ich dem Gegenüber dieses Recht nicht nur zugestehe, sondern als Akt *seiner* Selbstbestimmung und Selbstabgrenzung verstehe. In solcher Verfasstheit kann ich mir erlauben, behutsam auf einen allfälligen Sinneswandel und auf die weiterhin offenen Handlungsoptionen hinzuweisen. In unserem spezifischen Fallbeispiel spielt nebst diesen Basics nun ein weiterer Aspekt seelsorglicher Haltung eine entscheidende Rolle.

### Unsere eigene Haltung

Wenn ich das generelle Selbstbestimmungsrecht respektieren und den individuellen Selbstbestimmungswillen von Herrn Gärtner generieren will, muss ich mich von meinen eigenen vorgefassten Überlegungen und Werturteilen distanzieren können. Das gelingt natürlich nie vollständig und zu einem rechten Teil nur durch einen Akt der reflektierten Willensleistung. Im therapeutischen Kontext spricht man von Konstruktneutralität. Mit dem Neutralitätsbegriff setzt man sich allerdings stets dem Verdacht aus, sich nicht entscheiden und damit bekennen zu wollen. Mir ist deshalb der Begriff der „Konstruktflexibilität“ sympathischer. Damit meine ich die unbedingte Entschiedenheit, mich ganz auf das Konstrukt des Gegenübers einzulassen. Im Fall von Richard

Gärtner verzichte ich also auf jene Impulse in mir – die es zweifelsohne auch gibt –, ihn von seinem Entscheid, sich das Leben zu nehmen, abbringen zu wollen. Selbstverständlich kann diese Vorurteilsfreiheit nur entstehen, wenn es mir gelingt, die gesellschaftlich und kirchlich etablierten Werthaltungen, wie z. B. einen Menschen am Leben zu erhalten oder einen Menschen am Suizid zu hindern, das Leben als Gabe und Aufgabe zu verstehen etc.), zu ignorieren, und meine ganze Aufmerksamkeit auf die Werthaltung des Gegenübers zu richten. Einer Konstruktflexibilität entspricht deshalb ein multiperspektivischer Ansatz. Verschiedene Perspektiven lassen sich bekanntlich nur seriell erzeugen. Ich kann nur nacheinander oder allenfalls oszillierend unterschiedliche Positionen einnehmen. Ich kann mich aber entscheiden, mir in einem ersten Schritt die Position des Gegenübers anzueignen bis hin zu jenem Moment, da ich das Gegenüber zu verstehen glaube, und das Gegenüber sich verstanden fühlt. Ich betone diesen Aspekt deshalb so ausführlich, weil er offenbar nicht erwartet werden darf.

In einer Gruppenarbeit im Rahmen eines Weiterbildungsseminars mit 20 seelsorglich tätigen Theologinnen und Theologen wurde in keiner der fünf Gruppen die von ihnen selbstgewählte Prämisse, Herrn Gärtner von seinem Entscheid abzubringen, kritisch hinterfragt. Mit anderen Worten, auch ausgebildete und praxiserprobte Seelsorgerinnen und Seelsorger können unter gewissen Umständen der Versuchung nicht widerstehen, ihre Überzeugungen dem Gegenüber klammheimlich oder unbewusst aufzotroyieren zu wollen. Ich behaupte, dass mit einer solchen Prämisse, sei sie nun bewusst gewählt oder habe sie sich mangels Reflexion eingeschlichen, das seelsorgliche „Spiel“ in der Regel bereits verloren ist. Denn unser Gegenüber erspürt unsere Intention. Es ist gar dessen primäres Interesse herauszufinden, welche Motive den Fremdling, der sich ungebeten Zutritt zu seinem Lebenshaus verschaffen will, leiten und beseelen.

Sollte Herr Gärtner sich in ein Gespräch über seine Beweggründe, nicht mehr leben zu wollen, einlassen, gilt es flexibel folgende beiden Kontexte mit in Betracht zu ziehen:

- mir und meinen eigenen mehr oder weniger paradoxen Motiven für und gegen das Selbstbestimmungsrecht gegenüber;
- Herrn Gärtners allfälligen Vorbehalten und Unsicherheiten (immerhin hat er sich bin anhin nicht suizidiert) und der Gesamtheit an Lebensfragen, -entwürfen und -entscheidungen gegenüber.

Hinsichtlich welcher Kontexte könnte ich nun eine Konstruktflexibilität inaugrieren und die Multiperspektivität zur Sprache bringen? Wichtig scheint mir, dass ich jene Kontexte wähle, innerhalb derer sich in Herrn Gärtners Leben *Kompetenzen* vermuten lassen. Diese Wahl ist insofern bedeutsam, als ich ihn durch das Gespräch ermutigen möchte, seine Lebens- und Denkweise würdigend zu betrachten und seine eigenen Ressourcen zumindest nicht aus dem Blickfeld zu verbannen. Ich schlage vor, vier Ebenen einzuführen:

1. *Zeitebenen*: Ich kann nebst der Wahrnehmung der aktuellen Befindlichkeit nach Vergangenheit und Zukunft fragen. Mit Fragen nach den letzten Jahren verbinde ich die Annahme, dass Herr Gärtner den ersten Schock überstanden und gewisse Traueraufgaben<sup>9</sup> gelöst hat. Mit der Frage nach der Zukunft kann ich thematisieren, wie er sich seine Lebenssituation, sollte er seinen eigenen Unkenrufen und Überzeugungen zum Trotz am Leben bleiben, beispielsweise in drei Jahren vorstellt. Ich kann – wie das Peter Bukowski (1994) im Beispiel des Herrn K. vorgeschlagen hat – das Gleichnis vom unnützen Feigenbaum (Lk 13.6ff) einwerfen und ihn damit auf das (kontingente) Phänomen hinweisen, dass „verdorrtes“ Leben innerhalb eines weiteren Jahres wieder lebenswert *werden* und das Erleben verletzter Würde fluktuieren kann.<sup>10</sup>

2. *Soziales Umfeld*: Mit Fragen nach dem sozialen Umfeld ertaste ich nicht nur Ressourcen, sondern möglicherweise auch Stressoren. Das familiäre Umfeld bietet bekanntlich nicht nur Halt und Geborgenheit, sondern neigt auch zu Respektlosigkeiten, zu „spitzen“ Bemerkungen, Ungeduld und Unverständnis. Auch wenn Herr Gärtner nicht explizit klagt, unter einem unversöhnlichen Verhältnis zu seinem Sohn und dessen Familie zu leiden, sind aus einer systemisch-seelsorglichen Perspektive Fragen nach familiären Bindungen und Angebote zu familiären Settings naheliegend. Falls Richard Gärtner Geschwister hat, wäre in Erfahrung zu bringen, welche Dynamik und welche allenfalls kompetitiv-selbstabwertenden Aspekte diese noch vitalen Primärbeziehungen prägen. Auch wäre das soziale Gefüge aus ehemals beruflichen Kontakten, Kollegen, Freundinnen und Nachbarn interessant, um die Bedeutung der früheren und gegenwärtigen Sozialisation von Richard Gärtner besser zu verstehen.

3. *Biografie*: Damit eng verknüpft ist die biografische Entwicklung. Von seiner Herkunftsfamilie und deren Geschichten bis hin zur Frage, was der 78-Jährige, der 42 Jahre verheiratet war und nun seit drei Jahren Witwer ist, in den 33 Jahren *vor* seiner Eheschließung an prägenden Erfahrungen auszuweisen hat. Welches sind seine ersten Erfahrungen mit Krankheit, Sterben und Tod? Mit Freundschaft und Liebe? Gab es traumatische Erlebnisse in seiner Vergangenheit? Wie wurde über das Schwierige und Leidvolle des Lebens kommuniziert? Was wurde tabuisiert? (Aufschlussreich, jedoch weniger geeignet wären Fragen zur Beziehungsdynamik innerhalb der Ehe bzw. Part-

<sup>9</sup> Zur Wahl des Begriffs *Traueraufgaben* gegenüber Trauerphasen vgl. Kerstin Lammer, Trauer verstehen. Formen, Erklärungen, Hilfen, Berlin/Boston 2014.

<sup>10</sup> Die Passage aus Peter Bukowski, Die Bibel ins Gespräch bringen. Erwägungen zu einer Grundfrage der Seelsorge, Neukirchen-Vluyn 1994, 58, sei hier aus Affinitätsgründen zitiert: „Wie Sie über sich reden, das klingt so, wie Leute einmal im Beisein Jesu über einen Baum geredet haben, der ganz verdorrt war und keine Frucht mehr brachte. Da sagte der Besitzer: ‘Der ist unnützlich – weg damit!’ [...] ‘Genau’, sagt Herr K., ‘weg damit!’ (Mir scheint, er ist fast erleichtert, dass ich ihm zustimme [...] Ich fahre fort: Darauf hat Jesus gesagt: ‘Gib ihm noch ein Jahr!’ Ich hatte gar nicht erwartet, dass dieser Satz mein Gegenüber so stark berühren würde. Er murmelt ihn zunächst einige Male vor sich hin. Dann wiederholt er ihn laut – und sagt dann zu mir: ‘Ein guter Satz!’ Ich frage ihn, was ihm daran so gut gefalle. Er antwortet, den Hinweis auf das eine Jahr fände er gut [...]: ‘Ein Jahr – da kann was passieren, und wenn nichts passiert, dann ist das Ende absehbar.’“

nerschaft. Was hat hier der Tod seiner Frau an Projektionen und Idealisierung hervorgebracht? Welche kognitiven Verklärungen und emotionalen Verstrickungen hindern möglicherweise eine deutlichere Ablösung und Neuorientierung? Allerdings würden wir mit diesen Fragestellungen nicht nur in offene Wunden recken, sondern auch die Grenzen des seelsorglichen (Erst-) Kontaktes überschreiten.)

4. *Vermächtnis und „Wertefähigkeit“*: Welche Lernprozesse und welche Lerntheorien haben ihn geprägt? Wir dürfen bei einem Menschen im vierten Lebensabschnitt ein gerüttelt Maß an Lebenserfahrung und Lebensweisheit voraussetzen. Auch der lebensunwillige und durch Verlust gezeichnete Richard Gärtner bleibt ein politischer, kultureller, fürsorglicher, sinnsuchender und vulnerabler Mensch. Wie die Alternspsychologie aufgezeigt hat, können geistig-seelische Wachstumsprozesse auch bei Menschen im hohen Alter in einer Gesellschaft, die durch Marginalisierung und Singularisierungstendenzen des Alters gekennzeichnet ist, Raum gewinnen.<sup>11</sup> Die Neuorganisation der sozialen Lebensumwelt, erworbene Fertigkeiten, anderen kompetent zu helfen und eigene Erfahrungen weiterzugeben („Generativität“) sowie Fähigkeiten, gelebtes und ungelebtes Leben zu akzeptieren und wertzuschätzen („Integrität“), können bei Menschen jeglichen Bildungshintergrunds auch im höheren Alter Konturen annehmen. Mit Fragen nach Werten und Überzeugungen kann ich die Bedürfnisse nach „Generativität“ und „Integrität“ bedienen. Zudem werden Identifikationsmuster deutlicher. Konservative und progressive Anteile der Identität können durch die Ausgewogenheit besser artikuliert, schambesetzte mit komplementären Aspekten aufgewogen und entlastet werden.

## Stilelemente

Welche Ebene zu welchem Zeitpunkt thematisiert wird, hängt von der Dialogentwicklung und dem Gestaltungsprozess ab. Im Allgemeinen empfiehlt es sich, nicht mit der Tür ins Haus zu fallen, sondern mit einer offenen bzw. öffnenden Warming-up-Frage zu beginnen. Ich kann beispielsweise Bezug nehmen auf eine Requisite, die mir ins Auge fällt. Wenn wir davon ausgehen, dass Fragen in der Regel nicht zu unterschätzende Interventionen sind, kann selbst eine einfache Frage Widerstand auslösen. Ich kann versuchen, dem entgegenzuwirken, indem ich gleich zu Beginn frage: *„Angenommen, Sie hätten Gewissheit, dass ich Sie nicht von Ihrem Entscheid abbringen möchte: Dürfte ich Ihnen dann ein paar Fragen stellen, die mich beschäftigen?“*

Was auch immer an Worten und Inhalten gewählt wird: Entscheidend ist der Stil der Kommunikation. Die Art und Weise, wie ich etwas zur Sprache bringe, welches meine non- und paraverbalen Botschaften sind, entscheidet über das Gelingen des Einstiegs.

---

<sup>11</sup> Vgl. Remmers, Alter (s. Anm. 5), 387.

Gefragt ist – in Abgrenzung zum Smalltalk – ein „Close talking“<sup>12</sup> eine Sprachpraxis, die sich durch das Einlassen auf die jeweilige Situation, durch sensiblen Sprachgebrauch und subtile Aufmerksamkeitspraxis auszeichnet. Im Vergleich zur Schriftsprache spielen Gestik, Mimik und die Körperhaltung, aber auch das hörbare Sprechverhalten wie Stimmlage, Artikulation, Lautstärke, Sprechtempo und Sprachmelodie einschließlich Sprechpausen eine wichtige Rolle für die Koordination der Kommunikation. Herr Gärtner soll die Erfahrung machen dürfen, mit einem aufmerksamen Gegenüber ein ergebnisoffenes Gespräch zu führen, das durch Anerkennen, Respektieren und Fokussieren gekennzeichnet ist. Sein situatives Erleben soll klärend und bewusstmachend einbezogen werden, sodass sich unmittelbare Eindrücke, die noch nicht klar auf einen Begriff gebracht sind, deutlicher zeigen und allenfalls auch transformieren können.

Der Respekt gegenüber der notleidenden Person und das Interesse an der spezifischen Persönlichkeit meines Gegenübers fördern den Vertrauensbildungsprozess, den es für ein Gespräch über „Intimissima“ von Beginn weg braucht. Herr Gärtner wird mit großer Wahrscheinlichkeit prüfen wollen, was an Authentizität und an Belastbarkeit seitens des Seelsorgers, der Seelsorgerin vorhanden ist. Der Freimut, die im Raum stehenden Fragen anzusprechen und nicht um das heiße Eisen herumzutanzten, wird zumindest das Vertrauen stärken, nicht einer gehemmten oder in ihren Prinzipien gefangenen Fachperson zu begegnen. Falls die Eingangssequenz nicht anbiedernd wirkt, ist auch eine solidarische Äußerung hilfreich. Ich kann sowohl die Freiheit zur Selbstbestimmung als auch die Kontextualität seines Überdrusses würdigen, ohne dabei in eine Empathiefalle zu geraten. Die Regulierung von Nähe und Distanz gehört ohnehin wesentlich zur Kunst des seelsorglichen Gesprächs.

## Ausgewählte Methoden

Nicht allein die Fragen als solche, sondern ebenso die *Fragetechniken* vermögen spannungsgeladene Themen anzusprechen. Mithilfe der Pendeldiplomatie<sup>13</sup> kann ich eine sequentielle Verbindung zwischen den Szenarien „Leben“ und „Sterben“ herstellen. Ich kann zwischen ihm und seiner verstorbenen Frau eine mutmaßliche Differenzierung einführen und allfällige symbiotische oder gar parasitäre Facetten vergegenwärtigen. Wenn ich Herrn Gärtner frage, was seine Frau an seiner Stelle getan hätte, beziehe ich nicht nur jene Person ins Gespräch ein, ohne die er offensichtlich nicht mehr leben kann: Ich exploriere damit auch Positionen und Handlungsoptionen.

---

<sup>12</sup> Das Praxismodell des „Close talking“ besteht aus einem Konglomerat reflexiven Nachführens, tentativer (abtastender) Sprechakte, vertiefender Begriffssuche und einlassenden Pausierens (vgl. Donata Schoeller, *Close Talking. Erleben zur Sprache bringen*, Berlin/Boston 2019, 271). Auf dem Hintergrund dieses Modells lassen sich einige Phänomene beschreiben, die mir für die Gesprächspraxis der Seelsorge bemerkenswert erscheinen.

<sup>13</sup> Ausführlicher Wild, *Krisen* (s. Anm. 8), 170–187.

„Möglichkeiten des Andersseins“ (Paul Watzlawick) und neue Aspekte können zum Vorschein kommen. Von Herrn Gärtner bereits zitierte „letzte Worte“ seiner Frau erhalten eine Plattform, die nochmals betreten werden darf. „Mach es richtig“, so offenbar das Letzte, was Herr Gärtner aus dem Munde seiner Frau vernommen hat (19), ist ja für den unvoreingenommenen Hörer vorerst eine undefinierte und mehrdeutige Aussage. Sie kann sowohl die Problematik einer disruptiv-riskanten Suizidmethode meinen, die ein Misslingen nicht völlig ausschließt, als auch die Anstiftung einer öffentlichen Diskussion über die rechtliche Anerkennung der Suizidassistenten (die Anlage des Theaterstücks von Ferdinand von Schirach legt dies nahe). Die Äußerung von Frau Gärtner, deren Wortlaut wir nur in der tradierten Fassung ihres Mannes kennen, könnte sich theoretisch auch auf die Regelung der Hinterlassenschaft beziehen oder die Fortführung des ehemals gemeinsamen politischen, sozialen und kulturellen Engagements betreffen. Letzte Worte können mächtige Delegationen sein, von denen sich Verbleibende oftmals emanzipieren müssen. Insbesondere, wenn Verstrickungen die Beziehung belastet haben, sind gefühlte Unterlassungen für die Verbleibenden eine Hypothek. Schuldgefühle plagen offenbar auch Herrn Gärtner. Es quäle ihn, bei ihrem Tod nicht bei ihr gewesen zu sein (vgl. 19). Ihr Vermächtnis, es richtig zu machen, kann im Dunstkreis von Schuldgefühlen auch zu einer Kompensationsstrategie werden. Ihr Glaube, den sie aus seiner Sicht offenbar begleitete (vgl. 18), und der im Kontrast zu seinem Unglauben stand, kann die Autorität ihres Vermächtnisses untermauern und dessen kritische Reflexion unterbinden.

Dieser Aspekt interessiert uns hier insofern, als der methodische Einbezug der verstorbenen Ehefrau eine Dimension eröffnet, die sowohl validierende (der Vergewisserung dienliche) als auch (der Ungewissheit geschuldete) belastende Aspekte zur Sprache bringt. Manchmal muss man Personen (nochmals) zusammenbringen, um sie unabhängiger werden zu lassen. Genauso aber gilt: „Wenn man ein Paar zusammenhalten will, dann muss man es auseinandertreiben.“<sup>14</sup> Wenn wir Richard Gärtner darin unterstützen wollen, eine wirklich selbstbestimmte, unabhängige und aus Freiheit erwachsene Entscheidung zu realisieren, ist die behutsame Überprüfung seiner Narrative hilfreich. Wir können uns – und im Idealfall auch ihn – fragen, was sich stimmig anfühlt und was weniger, was vielleicht ausgespart oder trivialisiert wird, welches in seinen Reden Versatzstücke sind, die er nicht durchdacht hat. Kein gesunder Mensch ist so souverän, dass er nicht ohne relationale und responsorische Empfindsamkeit aus dem Leben scheidet. Falls sich Herr Gärtner auf das Experiment dieses Einbezugs seiner verstorbenen Frau einlässt, liegt die Verantwortung für den Gesprächsprozess beim Seelsorger. Er hat dafür zu sorgen, dass die Diplomatie gewahrt bleibt und die verhandelten hochsensiblen Inhalte nicht in Aporien führen. Es liegt also in der Verantwortung und Kompetenz der Seelsorgerin, die Gedankenexperimente, die mitun-

---

<sup>14</sup> Betty Carter, Macht und Liebe. Wege aus der Ehekrise, Salzhausen <sup>2</sup>2000, 83.

ter auch emotionale Gratwanderungen sind, wieder zu relativieren. Damit ist auch gewährt, dass die Deutungshoheit bei Herrn Gärtner bleibt.<sup>15</sup>

## Fazit

Die Literatur der letzten Jahre und Jahrzehnte hat eine Vielzahl von biografischen Erzählungen alleinstehender Männer nach dem Tod ihrer Partnerinnen hervorgebracht.<sup>16</sup> Einige davon widerspiegeln die Bilanzierung von Ferdinand von Schirachs Richard Gärtner: Männer, die den Tritt ins Leben nicht mehr finden und gefühlstaub nur noch auf den eigenen Tod warten. Andere beschreiben die (abgründtiefen) Trauerprozesse, die sie durchschreiten, „wie geteert und gefedert“ (Julian Barnes) daraus hervorgehen und sich neu erfinden müssen. Das vor kurzem erschienene biografische Buch des Ehepaars Marilyn Yalom (bis zu deren Tod) und Irvin D. Yalom<sup>17</sup>, vermittelt uns eine nicht unähnliche Disposition im Vergleich zum hier diskutierten literarischen Beispiel. Jedoch gelingt es Yalom nach dem Tod seiner Frau, nicht nur das Buch zu Ende zu schreiben, sondern auch die unsägliche Trauer und Unbeholfenheit seines Witwerdaseins zu reflektieren: „*Ich habe nie als ein eigenständiger Erwachsener gelebt*“ (Yalom 2021, 221). In den Monaten nach dem Verlust erkennt er, „dass ich lernen muss, dass etwas Wert haben und von Interesse sein kann, *selbst wenn ich der Einzige bin, der es erlebt, selbst wenn ich es nicht mit Marilyn teilen kann*“ (Yalom 2021, 223). Seelsorglich kann das so verstanden werden: Obsessionen können nach dem Verlust der Partnerin auch wieder verblassen. Als Grundbefindlichkeit bleibt die Einsamkeit zwar bestehen. Aber sie wandelt sich in eine Form von Selbstwirksamkeit, die den chronischen seelischen Schmerz und die „komplizierte“ Trauer transzendiert. Verbleibende (er-)finden sich nochmals neu in einer Melancholie von Dankbarkeit und „Umsonstigkeit“ (Yvan Illich). Im Wissen um diese Wandlungs- und Erneuerungsprozesse versucht Seelsorge rationale, emotionale und spirituelle Räume zu explorieren und zusammen mit den Leidgeprüften diese Räume zu belüften oder zu beheizen, zu erhellen oder gar neu zu gestalten. Sie tut das im Glauben an den Vorrang des Lebens und im Vertrauen auf Gott, der den Messias Jesus zu neuem Leben erweckt hat.

---

<sup>15</sup> Alternativ oder ergänzend zum Einbezug der verstorbenen Ehefrau kann auch Gärtners Sohn oder Gärtners Anwalt – physisch oder auch nur virtuell – einbezogen werden. Die Risikobereitschaft, sich auf einen Dialog mit dem Seelsorger einzulassen, kann mithilfe der Triangulation begünstigt werden.

<sup>16</sup> Vgl. Wild, Tod (s. Anm. 4), 76–93.

<sup>17</sup> Irvin D. Yalom – Marilyn Yalom, Unzertrennlich. Über den Tod und das Leben, München 2021.

Pfr. Dr. theol. Thomas Wild

Wissenschaftlicher und organisatorischer Geschäftsführer Aus- und Weiterbildung in Seelsorge,  
Pastoralpsychologie und Spiritual Care (AWS)

Institut für Praktische Theologie, Abteilung für Seelsorge, Religionspsychologie und Religions-  
pädagogik, Universität Bern

Länggassstrasse 51

CH-3012 Bern

+41 (0) 31 684 49 71

thomas.wild(at)theol.unibe(dot)ch

<https://www.aws-seelsorge.unibe.ch>



## Seelsorge – Der fremde Blick

Als angehender Arzt, im letzten Jahr meines Medizinstudiums, nahm ich im Marienkrankenhaus Euskirchen an einem Kurs zur Gesprächsführung nach Rogers teil. Ich hatte bis dahin im ganzen Studium noch nichts über Kommunikationsführung gelernt, und fand es spannend und hilfreich, wie man mit den richtigen Worten, und noch viel mehr mit Zuhören, von dem Patienten mir gegenüber erfahren kann. Durchgeführt wurde der Kurs vom Klinikseelsorger.

Dieser ersten Begegnung mit der Krankenhauseelsorge folgten weitere positive Erfahrungen in den nächsten Jahren meiner ärztlichen Laufbahn, in Krankenhäusern in kirchlicher Trägerschaft wie an mehreren Universitätskliniken. Aus der ärztlichen Perspektive kommen die Krankenhauseelsorger\*innen immer, wenn sie gerufen werden, sie bringen Zeit und Empathie mit, sie liefern Rituale, die für Patient\*innen und Angehörige entlastend wirken und entlasten damit Ärzt\*innen und Pflegepersonal in schwierigen und emotional belastenden Situationen. In der Zusammenarbeit im klinischen Ethikkomitee bringen sie neue Perspektiven ein, sodass die Entscheidungen nicht nur auf der medizinischen Ebene, sondern gleichermaßen mit Blick auf eine körperliche und seelische Dimension getroffen werden können.

Noch intensiver wurde die Zusammenarbeit in der Palliativversorgung. Mit dem ganzheitlichen und patientenzentrierten Ansatz legt schon die Definition der Palliativversorgung vor, dass neben der Behandlung von Schmerzen und anderen körperlichen Symptomen auch psychologische und spirituelle Belastungen und soziale Bedürfnisse erkannt und behandelt werden sollen.<sup>1</sup> Seelsorge ist damit ein fester Bestandteil der Palliativversorgung.

In der Umsetzung in der Praxis ist allerdings durchaus auszuhandeln, wie die Einbindung von Seelsorge in die Palliativversorgung geschehen kann. Als ärztlicher Leiter der neu gegründeten Palliativstation am Universitätsklinikum Aachen habe ich auch die Krankenhauseelsorger\*innen zu einer engen Kooperation mit dem Palliativteam eingeladen. Ähnlich wie bei der Physiotherapie wünschte sich das Team eine Teilnahme der Seelsorger\*innen an den mittäglichen Übergaben, in denen die Patient\*innen und ihre Behandlung ausführlich besprochen wurden. Für mich überraschend wurde dieser Vorschlag von dem katholischen Krankenhauseelsorger abgelehnt. Er begründete dies damit, dass er sich nicht als Teil des Behandlungsteams sehen würde, sondern in einem besonderen Vertrauensverhältnis mit den Patient\*innen stehen würde. In den Teamsitzungen könne er ohnehin keine Informationen über die Patient\*innen weiter-

---

<sup>1</sup> Lukas Radbruch u.a., Redefining Palliative Care. A New Consensus-Based Definition, in: J Pain Symptom Manage 60 (2020) 4, 754–764.

geben, weil diese meist unter das Beichtgeheimnis fallen würden. In der Folge blieb es dann bei einer lockeren Kooperation, die allerdings im Verlauf der Zeit intensiver wurde und von beiden Seiten als hilf- und erfolgreich empfunden wurde.

Die Balance zwischen der Notwendigkeit zur Kooperation und dem Wunsch einer vorsichtigen Abgrenzung, beziehungsweise einem Widerstand gegen eine vollständige Integration ins Palliativteam, habe ich auch später öfter noch erlebt. In diesem Balanceakt scheinen sich die zwei Seelen der Krankenhauseelsorge widerzuspiegeln, wenn sie sich einerseits als Dienstleister (und damit auch gerne als vollwertiges Mitglied im Behandlungsteam) und andererseits als Kontroll- und Störfaktor von außen versteht (was mit einer vollständigen Integration kaum noch möglich ist).

Auf der organisatorischen Ebene zeigte sich diese Balance bei der Diskussion, ob der Einsatz der Krankenhauseelsorger\*innen für die Kodierung der komplexen Palliativbehandlung im Krankenhaus angerechnet werden kann. Die entsprechenden Operationsprozedurenschlüssel (OPS) 8-98e, 8-98h und 8-982 geben als ein Mindestmerkmal vor, dass mindestens zwei Therapiebereiche aus Sozialarbeit/Sozialpädagogik, Heilpädagogik, Psychologie, Physiotherapie/Ergotherapie, künstlerischen Therapie, Entspannungstherapie und Durchführung von Patienten-, Angehörigen- und/oder Familiengesprächen in die Palliativversorgung eingebunden sind. Die Deutsche Krankenhausgesellschaft und der GKV-Spitzenverband stritten in 2020, ob die durch eine\*n Seelsorger\*in im Rahmen dieser OPS erbrachten Leistungen in die Honorierung eingehen sollten. Der Schlichtungsausschuss sprach sich letztendlich gegen die Berücksichtigung der seelsorgerischen Leistungen aus, und begründete dies mit der Heterogenität des Begriffs der Seelsorge, eines potenziellen Verdrängungseffektes zu Lasten anderer Berufsgruppen sowie einer konsistenten Anwendung des Begriffs des palliativmedizinischen Behandlungsteams. Die Deutsche Gesellschaft für Palliativmedizin betonte daraufhin nochmals den Stellenwert und die Wertschätzung der Seelsorge in der Palliativversorgung.

Die Begründung des Schlichtungsausschusses verweist darauf, dass in der Gesundheitsversorgung die Begrifflichkeiten sowohl von Spiritualität wie auch von Seelsorge nicht eindeutig festgelegt sind. In unserer Forschungsgruppe wurde gerade anlässlich eines Antrags für ein medizinisches Forschungsprojekt diskutiert, ob wir den englischen Begriff *Spiritual Care* mit Seelsorge übersetzen dürfen, oder besser mit spirituelle Versorgung oder Begleitung, oder ob wir den englischen Begriff als unübersetzbar beibehalten müssten. Was ist Seelsorge? Und wer macht das?

In der Palliativversorgung ist der Begriff der Spiritualität in den letzten Jahren zunehmend hervorgetreten. Allerdings ist das Verständnis von Spiritualität in der Palliativversorgung sehr breit angelegt und geht weit über eine religiöse Rahmung hinaus. So definiert die *European Association for Palliative Care* Spiritualität als die dynamische Dimension menschlichen Lebens, die sich darauf bezieht, wie Personen (individuell und in Gemeinschaft) Sinn, Bedeutung und Transzendenz erfahren, ausdrücken

und/oder suchen, und wie sie in Verbindung stehen mit der Gegenwart, sich selbst und anderen, der Natur, dem Bedeutsamen und/oder dem Heiligen (Spirituality is the dynamic dimension of human life that relates to the way persons (individual and community) experience, express and/or seek meaning, purpose and transcendence, and the way they connect to the moment, to self, to others, to nature, to the significant and/or the sacred).<sup>2</sup> Die Erfassung von Spiritualität wird dementsprechend entweder besonders breit angelegt, zum Beispiel mit der Frage „Sind Sie im Frieden mit sich selbst?“<sup>3</sup> oder im Gegensatz dazu oft auch durch standardisierte Fragebögen<sup>4</sup>, die mit ihren vorgegebenen Items ein enges, theologisch nicht validiertes Raster liefern, eingeschränkt. Die unscharfe und breite Konzeptionalisierung von Spiritualität ist nicht zuletzt durch ein breites Spektrum kultureller und sozialer Rahmenbedingungen begründet, welche mit unterschiedlichsten Bedürfnissen und Vorstellungen einhergehen.<sup>5</sup> Dies wird besonders deutlich im Vergleich mit dem außereuropäischen Ausland. So wurde in einer Erhebung von psychosozialen und spirituellen Problemen indischer Patientinnen die hohe Bedeutung von Glauben und Religiosität deutlich. Gebete vermittelten Hoffnung, Entspannung und Ablenkung, während finanzielle Sorgen übermächtig und bedrohlich wirkten.<sup>6</sup>

Spiritualität kann jedenfalls in der Gesundheitsversorgung, und insbesondere der Versorgung von schwerstkranken und sterbenden Menschen sowohl von den Patient\*innen selbst wie auch ihren Angehörigen als wichtige Ressource wahrgenommen werden.<sup>7</sup>

---

<sup>2</sup> Megan Best u. a., An EAPC white paper on multi-disciplinary education for spiritual care in palliative care, in: *BMC Palliat Care* 19 (2020) 1, 9.

<sup>3</sup> Lucy Selman u. a., 'Peace' and 'life worthwhile' as measures of spiritual well-being in African palliative care: a mixed-methods study, in: *Health Qual Life Outcomes* 11 (2013), 94; Karen E. Steinhauser u. a., "Are you at peace?": one item to probe spiritual concerns at the end of life, in: *Arch Intern Med* 166 (2006) 1, 101–105.

<sup>4</sup> Arndt Büssing – Thomas Ostermann – Peter F. Matthiessen, Role of religion and spirituality in medical patients: confirmatory results with the SpREUK questionnaire, in: *Health Qual Life Outcomes* 3 (2005), 10; Amy H. Peterman u. a., Measuring spiritual well-being in people with cancer: the functional assessment of chronic illness therapy – Spiritual well-being scale (FACIT-Sp), in: *Ann Behav Med* 24 (2002) 1, 49–58.

<sup>5</sup> Panagiotis Pentaris – Louise L. Thomsen, Cultural and Religious Diversity in Hospice and Palliative Care: A Qualitative Cross-Country Comparative Analysis of the Challenges of Health-Care Professionals, in: *Omega (Westport)* 81 (2020) 4, 648–669.

<sup>6</sup> Frank Elsner u. a., Psychosocial and spiritual problems of terminally ill patients in Kerala, India, in: *Future Oncol* 8 (2012) 9, 1183–1191.

<sup>7</sup> Andrea Carolina Benites u. a., 'The experience of spirituality in family caregivers of adult and elderly cancer patients receiving palliative care: A meta-synthesis', in: *Eur J Cancer Care (Engl)* 30 (2021) 4, e13424; Christina M. Puchalski – Rabbi Elliot Dorff – Imam Yahya Hendi, Spirituality, religion, and healing in palliative care, in: *Clin Geriatr Med* 20 (2004) 4, 689–714, vi–vii.

Religion wird hingegen in der Medizin zwiespältig wahrgenommen. In der Psychiatrie wird Religiosität sogar eher als Symptom<sup>8</sup> oder als Indikator bei Psychosen wahrgenommen,<sup>9</sup> aber andererseits auch als Schutzfaktor zum Beispiel zur Verhinderung von Suiziden<sup>10</sup>.

In der Palliativversorgung werde ich häufig gefragt, ob denn religiöse Menschen leichter oder ruhiger sterben. Nach meinen eigenen Erfahrungen gilt dies sicher für einen Teil der Patient\*innen, die in der Sicherheit ihrer religiösen Überzeugungen Trost und Hoffnung finden. Es gibt aber auch Situationen, in denen Patient\*innen in ihrer existenziellen Krise mit ihrem Glauben hadern und dann eher mehr leiden. In einer amerikanischen Studie waren religiöse Erfahrungen und Praktiken mit einer geringeren psychologischen Belastung verbunden, wenn die Patient\*innen sich in einer Partnerschaft mit Gott oder einer höheren Macht empfanden, wenn sie Gott um Vergebung bitten konnten oder anderen vergeben konnten, wenn sie Kraft und Trost in ihren religiösen Überzeugungen fanden und wenn sie von ihrer spirituellen Gemeinde unterstützt wurden. Patient\*innen litten mehr unter Depression und berichteten eine schlechtere Lebensqualität, wenn sie die Krise als Strafe Gottes ansahen, starke Schuld empfanden oder einen absoluten Glauben an Gebet und Heilung und nicht in der Lage waren, ihren Ärger aufzulösen, wenn die Heilung nicht eintrat.<sup>11</sup>

In systematischen Übersichtsarbeiten wurde der Effekt von Gebeten auf den Gesundheitszustand untersucht, und einerseits positive Effekte beschrieben, zum Beispiel mit einer besseren körperlichen Funktionsfähigkeit,<sup>12</sup> während andererseits in einer Metaanalyse kein positiver Effekt von Fürbitten von anderen Personen für die Patient\*innen nachgewiesen werden konnte.<sup>13</sup>

Vor dem Hintergrund eines umfassenden Verständnisses von Spiritualität und einer eher ambivalenten Bewertung von Religiosität wird die Frage nach der personellen Besetzung der Seelsorge in der Gesundheitsversorgung in zwei Richtungen diskutiert. Zum einen stellt sich die Frage, wieweit Seelsorge an Seelsorger\*innen als Spezialist\*innen delegiert werden soll, oder ob Spiritualität nicht als Aufgabe aller Mitarbei-

---

<sup>8</sup> Heike Anderson-Schmidt u. a., The influence of religious activity and polygenic schizophrenia risk on religious delusions in schizophrenia, in: *Schizophr Res* 210 (2019), 255–261.

<sup>9</sup> Noha Abdel Gawad u. a., Religious Activity, Psychotic Features, and Suicidality in 688 Acute Psychiatric Inpatients, in: *J Psychiatr Pract* 24 (2018) 4, 253–260.

<sup>10</sup> Martin Ploderl – Sabine Kunrath – Clemens Fartacek, God Bless You? The Association of Religion and Spirituality with Reduction of Suicide Ideation and Length of Hospital Stay among Psychiatric Patients at Risk for Suicide, in: *Suicide Life Threat Behav* 50 (2020) 1, 95–110.

<sup>11</sup> Kenneth I. Pargament u. a., God help me: (I): religious coping effects as predictors of the outcomes to significant negative life events, in: *American Journal of Community Psychology* (1990) 18, 793–824.

<sup>12</sup> Talita Prado Simao – Silvia Caldeira – Emilia Campos de Carvalho, The Effect of Prayer on Patients' Health: Systematic Literature Review, in: *Religions* 7 (2016) 1, 11ff.

<sup>13</sup> Kevin S. Masters – Glen I. Spielmanns, Prayer and health: review, meta-analysis, and research agenda, in: *J Behav Med* 30 (2007) 4, 329–338.

tenden im Gesundheitswesen verstanden werden muss. Wenn sich Ärzt\*innen häufig auch gerne auf die körperlichen Aspekte der Erkrankung beschränken, wird doch in vielen Bereichen der Medizin zunehmend wieder ein ganzheitliches Verständnis von Krankheiten entwickelt, bei dem die körperlichen Aspekte nicht von der psychischen und spirituellen Dimension getrennt werden können. In der Kursweiterbildung Palliativmedizin sind die teilnehmenden Ärzt\*innen durchaus bereit, sich auf das Thema Spiritualität einzulassen und berichten mit einer Fülle eigener Erfahrungen, wie sie dieses Thema im täglichen Arbeitsalltag beeinflusst. Eng mit der Spiritualität verwobene Konzepte wie Kohärenzgefühl oder Lebenssinn haben eine zentrale Bedeutung in der Versorgung von schwerstkranken und sterbenden Menschen.<sup>14</sup> Spiritualität ist eben auch eine ärztliche Aufgabe.<sup>15</sup> Viktor E. Frankl beschreibt die gemeinsame Sinnfindung auch in Lebenskrisen mit dem Patienten als ärztliche Seelsorge.<sup>16</sup> In der Krankenpflege wurde das Erkennen von spirituellem Leid und die spirituelle Begleitung sogar als Kernkompetenz der Pflege beschrieben.<sup>17</sup> Wenn die medizinische und pflegerische Versorgung über das Körperliche hinausgeht und auch für spirituelle Themen und Sinnfragen offen ist, eröffnen sich neue Ebenen und damit ein tieferes Vertrauen zwischen Patient\*in und Behandler\*in. So kann zum Beispiel für die Behandler\*innen verständlich werden, warum der Patient bestimmte Behandlungsmaßnahmen ablehnt oder einfordern möchte.<sup>18</sup> Diese spirituelle Begleitung durch Ärzt\*innen, Pflegekräfte und andere Mitarbeitende im Gesundheitswesen kann aber die Krankenseelsorger nicht ersetzen, die immer noch als Spezialist\*innen benötigt werden, um religiöse Rituale zu vollziehen oder bei komplexen Problemen mit ihrem Wissen und ihrer Erfahrung die Begleitung zu übernehmen.<sup>19</sup>

Zum anderen lässt sich fragen, ob die Seelsorge an die Theologie angebunden bleibt oder konfessionsübergreifend oder sogar konfessionslos besetzt werden soll. Der Anteil der Angehörigen einer christlichen Religion an den Patient\*innen wie in der Bevölkerung sinkt stetig ab, während der Anteil von Moslems oder Angehörigen von anderen Religionen ebenso wie der Anteil von Atheist\*innen steigt. In den

---

<sup>14</sup> Katja Maus u.a., Resilienz, Kohärenz, Lebenssinn sowie andere Konzepte und Begriffe in der Palliativversorgung – eine Standortbestimmung, in: *Spiritual Care* 10 (2021) 2, 145–155.

<sup>15</sup> Lukas Radbruch, Ist Spiritualität überhaupt eine ärztliche Aufgabe?, in: *Leidfaden* 5 (2016) 1, 58–62.

<sup>16</sup> Viktor E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge: Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*. München 11<sup>2005</sup>.

<sup>17</sup> Elizabeth Batstone – Cara Bailey – Nutmeg Hallett, *Spiritual care provision to end-of-life patients: A systematic literature review*, in: *J Clin Nurs* 29 (2020) 19–20, 3609–3624; DorAnne Donesky – Emily Sprague – Denah Joseph, *A New Perspective on Spiritual Care: Collaborative Chaplaincy and Nursing Practice*, in: *ANS Adv Nurs Sci* 43 (2020) 2, 147–158.

<sup>18</sup> Frank Peusquens – Katja Maus – Lukas Radbruch, *Die Pfeile des wütenden Geschicks ertragen – Umgang mit lebensbedrohlichen Erkrankungen*, in: Cornelia Richter (Hg.), *An den Grenzen des Messbaren. Die Kraft von Religion und Spiritualität in Lebenskrisen*, Stuttgart 2021.

<sup>19</sup> Donesky u.a. (s. Anm. 17).

Krankenhäusern wird entsprechend öfter nach spiritueller Begleitung durch die Spezialist\*innen anderer Konfessionen gefragt oder nach konfessionsübergreifenden Angeboten in der spirituellen Begleitung.<sup>20</sup> Auch konfessionslose Angebote, zum Beispiel als humanistische spirituelle Begleitung, sind zunehmend verbreitet. In der Palliativversorgung entstanden in den USA die Sterbe-Hebammen (Death Doulas), deren Aufgaben auch die emotionale und spirituelle Begleitung der Sterbenden beinhaltet. Damit ist aber auch die Gefahr verbunden, dass eine Berufsgruppe von konfessionslosen Seelsorger\*innen entsteht, die weniger qualifiziert ist und keine religiösen Rituale anbieten kann.

Die Zusammenarbeit mit der Seelsorge ist auf jeden Fall gewinnbringend für die Mitarbeitenden in der Gesundheitsversorgung, denn auch die eigenen spirituellen Einstellungen spielen eine Rolle im Umgang mit den Patient\*innen. In der Zusammenarbeit mit Theolog\*innen und Seelsorger\*innen habe ich über viele Jahre wertvolle Impulse für die eigene Arbeit gefunden. In einer Vorlesung mit Ulrich Lüke (Systematische Theologie) in Aachen haben wir gemeinsam überlegt, wie die Kardinaltugenden in der Medizin ihre Entsprechungen finden: Mut, Weisheit, Besonnenheit und Gerechtigkeit deckt sich fast genau mit den vier Prinzipien der biomedizinischen Ethik<sup>21</sup> Autonomie, Nutzen, Nicht-Schaden und Gerechtigkeit, und auch für Glaube, Liebe und Hoffnung lassen sich mit Vertrauen, Empathie und Hoffnung enge Bezüge herstellen.

In der DFG-geförderten Forschungsgruppe zu Resilienz in Religion und Spiritualität war es die Frage nach der kulturellen Kodierung von Krisenerfahrungen, zu der wir Schnittmengen zwischen dem alttestamentarischen und dem palliativmedizinischen Teilprojekt suchten: Wie werden Schmerz und Leid semantisch ausgedrückt? Als Einführung zu einer Tagung gab mir Judith Gärtner, Professorin für Altes Testament in Rostock, eine Auswahl von Psalmen, und ich fühlte mich tief berührt von dieser Stelle aus Ps 38,9: „Ich bin betäubt und vollkommen zerschlagen, ich brülle wegen des Gestöhns meines Herzens.“ Zunächst fiel mir der große Widerspruch auf zwischen dem Betäubtsein und dem Brüllen – geht denn überhaupt beides zusammen? Aber genau das erlebe ich ja auch bei den Patient\*innen in der Palliativversorgung. Der große Schock, die betäubte Stille in den Gesprächen, in denen eine schlechte Nachricht vermittelt werden musste, wenn Patient\*innen und ihre Angehörigen es erst mal gar nicht fassen können, was sie gerade gehört haben. Eine Stille, für die ich als Arzt im Gespräch auch Zeit lassen muss. Ich erkläre im Unterricht für Ärzt\*innen und Medizinstudierende zum Beispiel, dass sie mal zu Hause auf dem Sekundenzeiger der Uhr eine halbe Minute abwarten sollen, weil man so lange im Gespräch auch mal das Schweigen aushalten muss. Dreißig Sekunden, das klingt nicht lang – und ist doch in so einem Gespräch für mich als Arzt eine halbe Ewigkeit.

---

<sup>20</sup> Anke I. Liefbroer u. a., *Interfaith Spiritual Care: A Systematic Review*, in: *J Relig Health* 56 (2017) 5, 1776–1793.

<sup>21</sup> Tom L. Beauchamps – James F. Childress, *Principles of biomedical ethics*, New York <sup>8</sup>2019.

Und gleichzeitig das Brüllen? Wenn ich Medizinstudierende oder Ärzt\*innen frage, wovor sie am meisten Angst haben in ihrem Arbeitsalltag, dann kommt fast immer die Antwort: vor aggressiven Patientinnen und Patienten und ihren Angehörigen. Aber es ist doch eigentlich völlig normal, dass ich mit einer solchen Erkrankung und in einer solchen Not wütend werde und versuche, das Leid zu übertönen. Elisabeth Kübler-Ross hat deshalb ja auch bei ihren fünf Phasen die Aggressionsphase als eine wichtige Umgangsweise mit Leid und Verlust beschrieben. Als Arzt muss ich nur verstehen, dass das Brüllen nicht mir gilt, sondern eben „dem Gestöhn des Herzens“. Das Klagen muss manchmal eben laut sein!

Die Psalmen und die moderne Palliativversorgung liegen fast 3.000 Jahre auseinander und unterscheiden sich grundlegend in ihren kulturellen Rahmenbedingungen. Dennoch gibt es Verbindungen, und die Sprache der Psalmen kann mir das Leid der Patient\*innen verdeutlichen. Vielleicht zeigt sich ja gerade darin der Wert von Seelsorge in der Versorgung von kranken Menschen.

Prof. Dr. med. Lukas Radbruch  
Klinik für Palliativmedizin  
Universitätsklinikum Bonn  
Venusberg Campus 1  
53127 Bonn  
+49 228 287-13495  
lukas.radbruch(at)ukbonn(dot)de  
www.palliativbonn.de



## Multiprofessionelle Teams in Territorialeseelsorge und Kirchengemeinde Eine ökumenische Zusammenschau

Der Ausdruck „Multiprofessionelle Teams“ avancierte in den letzten Jahren zu einem Buzzword, mit dem sich Flyer, Konzepte oder Leitbilder gern schmücken, denn der damit angesprochene Modus der Zusammenarbeit wird gegenwärtig als Lösungsformel unterschiedlichster Problemlagen und als vielversprechendes Qualitätskriterium für zunehmend mehr Arbeitskontexte gehandelt.<sup>1</sup> Die Grundannahme lautet: Je intensiver die Kooperationen unterschiedlicher Berufe oder Professionen, desto besser<sup>2</sup> – vor allem mit Blick auf die Handlungsfähigkeit und die Problemlösekompetenz.

Im Rahmen von Entwicklungsprozessen und der Erstellung von Stellenplänen für die gegenwärtigen pastoralen Handlungsräume spielen multiprofessionelle Teams auch in kirchlichen Kontexten eine immer wichtigere Rolle. Das katholische Erzbischöfliche Ordinariat München benennt z. B. in seiner Präsentation zur Personalstrategie die Fokussierung auf Multiprofessionalität als eine von drei Leitkriterien für eine zukunftsorientierte Pastoral.<sup>3</sup> Und Heinrich Bedford-Strohm, der Landesbischof der Ev.-luth. Kirche in Bayern, erwartet von der „Einbettung des Pfarrberufs in multiprofessionelle Teams“, „dass Zielgruppenorientierung und Menschennähe optimal mit den dafür vorhandenen Kompetenzen verbunden werden können“<sup>4</sup>. Auch zahlreiche andere Gliedkirchen der EKD und katholische Bistümer haben sich in den letzten Jahren sowohl strategisch-konzeptionell als auch experimentell-praktisch dem Thema zugewandt.

Neben den kategorialen Einsatzfeldern wie Krankenhaus- oder Militärseelsorge, in denen multiprofessionelle Zusammenarbeit schon seit vielen Jahren an der Tagesordnung ist, rückt in der jüngsten Vergangenheit in den kirchlichen Plädoyers für multi-

---

<sup>1</sup> Vgl. Daniel Rohde – Inga Truschkat – Vera Volkmann – Florian Weis, Multiprofessionalität als Optimierungslogik des Sozialen, in: Senka Karic – Lea Heyer – Carolyn Hollweg – Linda Maack (Hg.), Multiprofessionalität weiterdenken. Dinge, Adressat\*innen, Konzepte, Weinheim/Basel 2019, 39–57, hier 39.

<sup>2</sup> Vgl. Matthias Trautmann, Mit anderen Professionen zusammenarbeiten?! Konzepte – Handlungsmöglichkeiten – Probleme, in: PÄDAGOGIK 69 (2017) 11, 6–8, hier 6.

<sup>3</sup> Erzbischöfliches Ordinariat München, „Quo vadis, Erzdiözese?“ Entwicklung einer Personalstrategie im Kontext einer zukunftsorientierten Pastoral, 2019, <https://t1p.de/d78i> (Stand hier wie im Folgenden: 21.9.2021).

<sup>4</sup> Heinrich Bedford-Strohm, Radikal lieben. Anstöße für die Zukunft einer mutigen Kirche, Gütersloh 2017.

professionelle Settings die Territorialeseelsorge in den Fokus. Damit ist angesprochen, dass im ohnehin schon multiprofessionell aufgestellten Seelsorgeteam künftig zusätzliche Berufsgruppen oder Professionen die bisher etablierten kirchlichen Berufsgruppen unterstützen.<sup>5</sup> Während manche Bistümer und EKD-Gliedkirchen noch konzeptionell vordenken, haben andere bereits erste Pilotprojekte ins Leben gerufen, in denen sie das multiprofessionelle Zusammenarbeiten in Kirchengemeinden und Pfarreien praktisch erproben.

Eine praktisch-theologische Auseinandersetzung mit diesem Trend erweist sich nicht nur mit Blick auf seine flächendeckende Durchschlagskraft als interessant, sondern auch aufgrund seiner kirchenentwicklerischen Tiefendimension, denn die Etablierung multiprofessioneller Zusammenarbeit in kirchlichen Kontexten berührt nicht nur Fragen der Personalentwicklung und der Arbeitsorganisation, sondern ruft gleichzeitig auch Fragen nach der Kultur des Kircheseins, nach Leitung und Partizipation und dem zugrundeliegenden Kirchenbild hervor. Sie betrifft die kirchliche DNA, indem sie beispielsweise bereits bei der Entscheidung darüber, welche Profession im jeweiligen Kontext künftig eingestellt werden soll, (erneut) klären muss: Wofür und für wen will Kirche heute da sein? Und wie könnte eine auftragsorientierte Zielrichtung in der Konstellation und Kooperation kirchlicher Akteur\*innen Gestalt gewinnen?

Um die ekklesiogenetische Dimension multiprofessioneller Teams auszuloten, werden auf Grundlage der Ergebnisse explorativer Feldbeobachtungen in den beiden Großkirchen<sup>6</sup> gegenwärtige Prozesse auf gemeinsame Entwicklungen hin verdichtet und anschließend vor dem Hintergrund kirchenentwicklerischer Trendlinien reflektiert, entlang der Leitfragen:

1. Was ist mit multiprofessionellen Teams gemeint?
2. Was sind Anlässe und Gründe für die Etablierung multiprofessioneller Teamarbeit in Territorialeseelsorge bzw. Parochie?
3. Wie findet multiprofessionelle Teamarbeit in den Bistümern und Gliedkirchen statt?
4. Mit welchen Herausforderungen muss umgegangen werden?

---

<sup>5</sup> Vgl. u.a. Felix Genn (Hg.), *Leitung von Pfarreien und Gemeinden in Kontexten lokaler und diözesaner Kirchenentwicklung*, Bocholt 2020, 16; Erzbischöfliches Ordinariat (Hg.), *Diözesane Leitlinien*, Freiburg 2017.

<sup>6</sup> Diesem Text liegt eine kath. und ev. Perspektive zugrunde. Die Verfasserin hat im Rahmen einer explorativen Befragung mit Vertreter\*innen aus 18 deutschen Bistümern Interviews zu „Multiprofessionelle Teams in der Territorialeseelsorge“ geführt (Auswertung und Veröffentlichung als Dissertation geplant). Der Verfasser hat die exemplarischen Konzepte gemischtprofessioneller Teamarbeit in fünf EKD-Gliedkirchen ausgewertet. Vgl. Gunther Schendel, *Multiprofessionalität und mehr. Multiprofessionelle Teams in der evangelischen Kirche – Konzepte, Erfahrungen, Perspektiven*, SI-Kompakt 3\*2020, <https://t1p.de/cmdh>.

## 5. Wie lässt sich die Etablierung multiprofessioneller Teamarbeit in die aktuelle Kirchenentwicklung einzeichnen?

### 1. Teamarbeit multi-, inter- oder transprofessionell – ein Beitrag zur Klärung der Begriffe

Auf das Konzept multiprofessioneller Teamarbeit richten sich unterschiedliche, z.T. hohe Erwartungen – umso dringender scheint eine terminologische Klärung. Neben *Multiprofessionalität* ist jetzt im kirchlichen Kontext verstärkt auch von *Interprofessionalität* die Rede,<sup>7</sup> während der in anderen Handlungsfeldern ebenfalls verbreitete Terminus *Transprofessionalität* aus der Perspektive der Kirchen bislang vor allem im Zusammenhang mit einer umfassenden Palliativversorgung eine Rolle spielt.<sup>8</sup>

Als hilfreich für die terminologische Klärung erweist sich ein Definitionsvorschlag aus dem Gesundheitswesen. Danach sollen die drei Begriffe Multi-, Inter- und Transprofessionalität dazu genutzt werden, um die „Art“ bzw. die „Intensität der Zusammenarbeit“ zu unterscheiden. Demnach „beschreibt die ‚multiprofessionelle Zusammenarbeit‘ das Arbeiten der Berufe neben- und weitgehend unabhängig voneinander“, während sich bei der interprofessionellen Zusammenarbeit „die Kompetenzen der unterschiedlichen Berufe“ überschneiden. Am intensivsten ist die transprofessionelle Zusammenarbeit: Hier „verschwinden die Grenzen der einzelnen Berufe, und die Kompetenzen sind wechselseitig austauschbar“<sup>9</sup>. Professionelle Rollengrenzen werden überschritten, was zu neuen Aushandlungsprozessen führt (vgl. Abb. 1)<sup>10</sup>. Auf kirchliche Handlungsfelder übertragen, dürfte *Multiprofessionalität* damit das nach wie vor am meisten praktizierte Konzept darstellen. Das gilt gerade für die Ebene der Pfarodie, ganz gleich, wie sie strukturell ausgestaltet ist.

---

<sup>7</sup> Für den ev. Kontext vgl. das Gesamtkonzept: Interprofessionelle Teams der Ev. Kirche in Westfalen (<https://t1p.de/7m41>) sowie die interprofessionelle Öffnung der Pfarrausbildung in der Ev. Kirche in Kurhessen-Waldeck (Lutz Friedrichs, Kirchenreform als Ausbildungsreform – Interprofessionalität in der Vikariatsreform, in: *Pastoraltheologie* [2021] 6, 1993–205).

<sup>8</sup> Vgl. Ralph Charbonnier, Seelsorge in der Palliativversorgung. Konzeptionelle, kommunikative und organisatorische Aspekte einer berufsübergreifenden Zusammenarbeit, in: Christiane Burbach (Hg.), ... bis an die Grenze. Hospizarbeit und Palliative Care, Göttingen 2010, 164–189; Franz Schregle u.a., Ein „Andersort“ der Seelsorge. Seelsorge in der spezialisierten ambulanten Palliativversorgung (SAPV-Seelsorge), Augsburg 2014, passim.

<sup>9</sup> Cornelia Mahler – Thomas Gutmann – Sven Karstens – Stefanie Joos, Begrifflichkeiten für die Zusammenarbeit in den Gesundheitsberufen, in: *GMS Zeitschrift für Medizinische Ausbildung* 31 (2014) 4, 2, <https://t1p.de/xgsc>.

<sup>10</sup> Katja Goudinoudis, Berufs- und sektorenübergreifende Zusammenarbeit im Netzwerk, in: Christoph Fuchs u.a. (Hg.), *Palliative Geriatrie: Ein Handbuch für die interprofessionelle Praxis*, Stuttgart 2012, 107–113.

	multiprofessionell	interprofessionell	transprofessionell
<b>Akteur*innen aus mehreren Berufen</b>	<i>nebeneinander</i> an verschiedenen Aufgaben	<i>miteinander</i> , unter Austausch ihrer professionellen Perspektiven, an derselben Aufgabe	<i>überschreiten</i> im Miteinander ihre Rollengrenzen und handeln sie damit neu aus

Abb. 1: Die Definition der drei Kooperationsmodelle

Im aktuellen Diskurs von Multiprofessionalität geht es zum einen um die Ausweitung der Berufsgruppen, die in einer bestimmten kirchlichen Einheit tätig sind,<sup>11</sup> zum anderen um die engere Zusammenarbeit der unterschiedlichen Berufsgruppen, die das eigentliche Kennzeichen *interprofessioneller* Zusammenarbeit darstellt. Darum erscheint es sachlich angemessen, dass in einigen Reformprozessen inzwischen explizit von *Interprofessionalität* die Rede ist. Das gilt z. B. für zwei evangelische Gliedkirchen, die hierbei ausdrücklich das *gemeinsame* Arbeiten und den *Austausch* zwischen den Berufsgruppen betonen. Dem (inzwischen auf Dauer gestellten) Pilotprojekt „Interprofessionelle Teams“ der Ev. Kirche von Westfalen<sup>12</sup> liegt eine Definition aus dem Gesundheitswesen zugrunde, wonach Interprofessionalität „zustande kommt, wenn Fachleute von mindestens zwei Professionen gemeinsam arbeiten und voneinander lernen im Sinne einer effektiven Kollaboration“.<sup>13</sup> Noch weiter geht die Ev. Kirche von Kurhessen-Waldeck, die die Ausbildung der Pfarrpersonen bewusst interprofessionell ausrichtet und eine Projektstelle für interprofessionelle Teamarbeit eingerichtet hat: Hier ist unter dem Stichwort Interprofessionalität nicht nur die wechselseitige Kenntnis und die „Schnittstellenkompetenz“ der unterschiedlichen Berufsgruppen im Blick, sondern auch die „Sicht der Nutzerinnen und Nutzer“.<sup>14</sup> Damit wird die Aufgabenorientierung noch einmal vom Kundennutzen bzw. von der Sozialraumorientierung her präzisiert.<sup>15</sup> In diese Richtung gehen auch mehrere Ansätze bzw. Projekte der katholischen Kirche wie z. B. das Projekt „Pastoral gestalten“ der Erzdiözese München und Freising. Auch wenn der Terminus „Interprofessionalität“ nicht verwendet wird, weisen einige Projektbeispiele der hier angestrebten „existenziell gewendete[n], multi-

<sup>11</sup> Frank Reintgen, Pastoralteam + X = Multi-Professionalität. Handlungsfähigkeit in Zeiten des Wandels – Ein Vorschlag, in: *futur 2*, (2016) 1, <https://t1p.de/mks4g>.

<sup>12</sup> <https://ipt.ekvw.de/>

<sup>13</sup> Bundesamt für Gesundheit der Schweiz (2017) Förderprogramm Interprofessionalität im Gesundheitswesen 2017–2020, Bern 2017, 5, <https://t1p.de/sanx>. Zitiert nach: Ev. Kirche von Westfalen, Bericht zum Pilotprojekt „Interprofessionelle Teams“ (aus dem Kirchenamt, unveröffentlicht), 2.

<sup>14</sup> Friedrichs (s. Anm. 7), 202f.

<sup>15</sup> Das geschieht unter bewusster Anknüpfung an die im Gesundheitswesen geläufige Rede vom „Patientennutzen“ (a. a. O., 202).

professionelle[n] und dienstleistungsorientierte[n] Pastoral“ mit ihren Kooperationsformen klar in diese Richtung.<sup>16</sup>

Im kirchlichen Kontext bislang deutlich weniger verbreitet ist das Stichwort „Transprofessionalität“. Das bedeutet nicht, dass es im Bereich der Kirchen die entsprechende Überschreitung von Rollengrenzen mitsamt den dazugehörigen Aushandlungsprozessen nicht gäbe.<sup>17</sup> Neue Formen der Teamarbeit (wie der überpfarrliche Personaleinsatz im Bistum Hildesheim<sup>18</sup> oder die interprofessionellen Teams in der Ev. Kirche in Westfalen) dürften entsprechende Entwicklungen fördern, genauso wie die Rollenveränderungen, die in einigen evangelischen Gliedkirchen (vgl. die Ev. Kirchen im Rheinland und in Baden) mit der Übertragung von Leitungs- und kirchlichen Vertretungsaufgaben an Diakon\*innen bzw. Gemeindepädagog\*innen verbunden sind.<sup>19</sup> Der wesentliche Unterschied, der mit der Transprofessionalität verbunden ist, besteht definitionsgemäß in einer neuen Form von Professionalität: Während die Interprofessionalität durch eine „kooperative bzw. wechselseitige Professionalität“ geprägt ist, ist für die Transprofessionalität eine „erweiterte Professionalität“ typisch: Im Mittelpunkt steht dann nicht mehr die schlichte „Ergänzung“ von Perspektiven und Kompetenzen, sondern ein hybrides Miteinander, das über die „Adaption von Kompetenzen aus anderen Professionen“ zur Erweiterung der eigenen Berufsrolle („role extension“) führt.<sup>20</sup> Die hier implizierte Veränderung von Berufsbildern wird auch durch die „berufsübergreifende Ausschreibung und Besetzung“ bestimmter Stellen begünstigt, wie sie z. B. die Ev.-luth. Kirche in Bayern für einen bestimmten Stellenpool vorsieht.<sup>21</sup> Damit wird die verbreitete Abschottung der Berufslaufbahnen und Berufsbilder aufgebrochen.

Auch beim Adjektiv „*professionell*“ besteht Definitionsbedarf. In der Literatur zur gemischtprofessionellen Teamarbeit findet sich beides, der (mehr oder weniger reflektierte) Bezug auf die Termini „Profession“<sup>22</sup> und „Professionalität“<sup>23</sup>. Nach einer ein-

---

<sup>16</sup> Vgl. z. B. das Projekt „Pastoral gestalten“ aus der Erzdiözese München und Freising, <https://t1p.de/pwgq>.

<sup>17</sup> Zur definitorischen Unterscheidung von Inter- und Transprofessionalität vgl. auch Lars Oberhaus – Ragnhild Eller, „Verschleierte Blicke durch rosarote Brillen“. Berufsbezogene Rollenzuschreibungen in einer Weiterqualifizierung zur transprofessionellen Zusammenarbeit von MusikerInnen und ErzieherInnen-Tandems in der Kita, 2018, <https://t1p.de/dml1>.

<sup>18</sup> Stephan Garhammer, Nicht nur aus der Not geboren. Überpfarrlicher Personaleinsatz im Bistum Hildesheim, in: *Praktische Theologie* (2019) 3, 151–154.

<sup>19</sup> Zu den entsprechenden Konzepten vgl. Schendel, Multiprofessionalität (s. Anm. 6), 7–9 und 11f.

<sup>20</sup> Vgl. Oberhaus – Eller (s. Anm. 17).

<sup>21</sup> Ev.-luth. Kirche in Bayern, Das Miteinander der Berufsgruppen in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern. Abschlussbericht des Projekts, 2019, 60, <https://t1p.de/p9cb>.

<sup>22</sup> Matthias Trautmann, Mit anderen Professionen (s. Anm. 2), 6; Martina Schmerr, Rollen – Ziele – Rahmenbedingungen klären. Empfehlungen zu multiprofessioneller Zusammenarbeit, in: *Pädagogik* (2017) 11, 26f.

leuchtenden Unterscheidung bezieht sich der Terminus „Profession“ auf die strukturelle, gesellschaftliche Seite der Berufstätigkeit, während der Begriff „Professionalität“ auf die Praxis verweist und „eine spezifische Qualität des beruflichen Handelns“ in den Blick nimmt.<sup>24</sup> Beides, der strukturelle Rahmen und der Blick auf die konkrete Praxis und Kultur, erscheint relevant, wenn über die gemischt-professionelle Arbeit im Bereich der Kirche gesprochen wird. Eine Voraussetzung für das Weiterdenken von Multi-, Inter- und Transprofessionalität ist dann allerdings ein Verständnis von Profession bzw. Professionalität, das nicht von vornherein Hierarchie und Ungleichheit in die entsprechenden Teams einträgt. Hier erscheint das strukturfunktionalistische Professionsverständnis, das bestimmte Professionen wegen ihrer erhöhten Autonomie von anderen Berufen abgrenzt, als *Leitmodell* nicht hilfreich. Weiterführender dürfte ein Professionsmodell sein, das den Umgang mit Unsicherheit zum Ausgangspunkt nimmt<sup>25</sup> und damit anschlussfähig ist für die Herausforderung einer gemeinsamen Bearbeitung von Komplexität.

Bestehen gemischtprofessionelle Teams *per definitionem* nur aus beruflich Mitarbeitenden, können sie auch für *ehrenamtlich Engagierte* geöffnet werden? Hilfreich ist in dem Zusammenhang die Weitung des Professionalitätsbegriffs: Cornelia Coenen-Marx definiert Professionalität als „inhaltlich bestimmte Qualität in der Ausübung des Dienstes, die sich sowohl im haupt- wie im ehrenamtlichen Engagement zeigen (oder auch fehlen) kann“<sup>26</sup>. Diese Weitung ist schon allein deshalb berechtigt, weil sich in beiden Kirchen zunehmend Ehrenamtliche engagieren, die entweder ihre beruflichen Qualifikationen einbringen oder innerkirchlich in bestimmten Handlungsfeldern (Verkündigung, Verwaltung etc.) als „semiprofessionelle Ehrenamtliche“ qualifiziert worden sind.<sup>27</sup> Insofern spricht vieles für die Öffnung in Richtung von Ehrenamtlichen, die mehrere Kirchen bei der Etablierung gemischtprofessioneller Teamarbeit tatsächlich in den Blick nehmen.<sup>28</sup>

---

<sup>23</sup> Hanna Kasparick – Heidrun Keßler, *Aufbrechen und Weiterdenken: Gemeindepädagogische Impulse zu einer Theorie und Ehrenamtlichkeit in der Kirche*, Leipzig 2019, 277.

<sup>24</sup> Klaus-Peter Horn, *Profession, Professionalisierung, Professionalität, Professionalismus – Historische und systematische Anmerkungen am Beispiel der deutschen Lehrerbildung*, in: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 68 (2016) 2, 157f.

<sup>25</sup> Vgl. Julia Evetts, *The Sociological Analysis of Professionalism. Occupational Change in the Modern World*, in: *International Sociology* 18 (2003) 2, 397. Nach Horn, *Profession* (s. Anm. 24), 157.

<sup>26</sup> Cornelia Coenen-Marx – Beate Hofmann, *Symphonie – Drama – Powerplay. Zum Zusammenspiel von Haupt- und Ehrenamt in der Kirche*, Stuttgart 2017, 157f.

<sup>27</sup> Eberhard Hauschildt, *Neue Muster im Zusammenspiel der Ämter, Dienste und Engagierten*, in: Coenen-Marx – Hofmann (s. Anm. 26) 167. Der Terminus Semiprofessionalität kommt aus dem Strukturfunktionalismus und verweist auf die kürzere Ausbildung und die geringere Autonomie, vgl. Horn, *Profession* (s. Anm. 24), 157.

<sup>28</sup> Siehe z. B. die angedeutete Überlegung in der *Ev.-luth. Kirche in Bayern, gemischtprofessionelle Teams für das „vereinbarte Ehrenamt“ zu öffnen* (Ev.-luth. Landeskirche in Bayern: *Profil und Konzentration Zeugnis geben von der Liebe des menschengewordenen Gottes*, 2017, 15, <https://t1p.de/4h5l>).

Bleibt zum Schluss die Frage: Ab wann ist ein Team ein Team? Definitiv ist das *Team* eine „Sonderform der Gruppe“, und zwar eine „Sammelbezeichnung für alle arbeits- und aufgabenbezogenen Gruppen, deren Mitglieder kooperieren müssen, um ein gemeinsames Ziel zu erreichen“. Ein Team ist damit ein eigenes „soziales System“,<sup>29</sup> das über die „Aufgaben- und Zielorientierung“ hinaus eine eigene „Teamidentität“ entwickelt und durch eine zielorientierte Kommunikation geprägt ist.<sup>30</sup> Die Arbeit an der Teamkultur ist von besonderer Bedeutung, gerade bei gemischtprofessioneller Teamarbeit mit ihren Chancen und Herausforderungen.

## 2. Anlass und Grund multiprofessioneller Zusammenarbeit in der Territorialeseelsorge

Anlässe und Gründe sind nicht deckungsgleich, sie können aber in einem produktiven Verhältnis zueinander stehen. Nicht selten ist der Anlass ein konkretes Ereignis, an dem das tieferliegende Grundproblem ins Bewusstsein tritt und womöglich erneut auf die eigene Agenda kommt.

*Anlass* der Kursrichtung multiprofessionelle Teams – so markieren es die Konzeptpapiere – sei der Mangel an pastoralem Personal, der Bistümer wie Gliedkirchen in unterschiedlich gravierendem Ausmaß flächendeckend beschäftigt. Der Mangel, der vielerorts schon jetzt spürbar ist, wird sich in den nächsten fünf bis zehn Jahren weiter verschärfen.<sup>31</sup> Die Babyboomer-Jahrgänge treten in die Ruhestandsphase ein und der Nachwuchs kommt bei Weitem nicht in demselben Maße nach. Die Stellen im pastoralen Dienst können demnach kurz- oder mittelfristig nicht mehr allein von den bisherigen Berufsgruppen abgedeckt werden. Die dadurch entstehende Notsituation zeigt sich nicht nur in der vermehrt auftretenden Stellenvakanz, sondern auch in der z. T. damit einhergehenden Überbelastung des vorhandenen pastoralen Personals.<sup>32</sup> Durch den zusätzlichen Einsatz anderer Berufsgruppen (z. B. Sozialpädagog\*innen,

---

<sup>29</sup> Oliver König – Karl Schattenhofer, Einführung in die Gruppendynamik, <sup>10</sup>2020, 19.

<sup>30</sup> Hans-Werner Heymann, Lernen und Arbeiten im Team, in: Pädagogik (2007) 4: Arbeiten im Team, 6.

<sup>31</sup> „[So prognostiziert zum Beispiel] [d]ie Studie ‚Pastorale Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter 2016–2031 – Ausgangslage und Prognosen‘ im Erzbistum Freiburg [...] für 2031 ein Delta zwischen Soll (derzeitiger Stellenplan) und Ist von etwa 21 Stellen bei hauptberuflichen Diakonen, von etwa 47 Stellen bei PRef, 110 Stellen bei GRef und 155 Priestern.“ In: Erzbistum Freiburg, Eckpunkte für die Implementierung multiprofessioneller Teams in der Erzdiözese Freiburg, 2020, <https://t1p.de/tn7q>. Die Integrierte Stellenplanung im Bistum Rottenburg-Stuttgart prognostiziert für 2020 und gravierender für 2025 einen Rückgang des pastoralen Personals; in: Bischöfliches Ordinariat Rottenburg (Hg.), Kirchliches Amtsblatt Rottenburg-Stuttgart, (2020) 11, 432.

<sup>32</sup> Vgl. Kilian Martin – Björn Odendahl, So gestresst sind unsere Seelsorger, in: katholisch.de, 16.4.2015, <https://t1p.de/1j39>; Gunther Schendel (Hg.), Zufrieden gestresst herausgefordert – Pfarrerinnen und Pfarrer unter Veränderungsdruck, Leipzig 2017.

Psycholog\*innen, Grafiker\*innen etc.) im Team soll dieser wachsenden Notlage künftig Abhilfe geleistet werden. Ziel ist ein multiprofessionelles, für vielfältige Rollenprofile offenes Seelsorgeteam, das die klassischen Berufsgruppen unterstützen soll.

Diese Maßnahme wollen die Bistümer und Gliedkirchen allerdings nicht alleinig durch die Notsituation begründet wissen. Sie verorten sie in einem größeren Ganzen und verstehen die Personalnot als Anlass, den (Daseins-)Grund von Kirche und damit im selben Atemzug auch ihr Grundproblem verstärkt in den Blick zu nehmen: Wie kann Kirche heute das sein, was sie ihrem Auftrag gemäß sein möchte – eine Kirche, die dabei hilft, das Christsein lebbar zu machen und sich somit zum Fragen nach den Lebenswelten aller Menschen<sup>33</sup>, der Kunden- und Dienstleistungsorientierung und der Nützlichkeit verpflichtet? Diese zweite Begründungslinie rekurriert auf den Komplexitätszuwachs gesellschaftlicher Problemlagen und identifiziert damit einhergehend eine Veränderung der pastoralen Herausforderungen, der Kirche in ihrer momentanen Gestalt und personellen Besetzung nicht (mehr) gerecht wird.

Der Hintergrund des erhöhten Komplexitätsniveaus ist die systemtheoretisch beschreibbare funktionale Ausdifferenzierung der Gesellschaft in verschiedene Teilsysteme, die jeweils einer eigenen Logik folgen. Im Rahmen dieser Ausdifferenzierung, so expliziert der Soziologe Armin Nassehi in der Denktradition des Systemtheoretikers Niklas Luhmann, „[entstehen] Welten in einer Welt, Welten, die nach unterschiedlichen Regeln funktionieren.“<sup>34</sup> Die Herausforderung in einer derartig konturierten Welt besteht in der Gleichzeitigkeit dieser unterschiedlichen Kontexte, die nicht aufeinander abbildbar sind.<sup>35</sup> An die Stelle von kausalen Bezogenheiten tritt die „gleichzeitige Wechselwirkung unterschiedlicher Faktoren“<sup>36</sup> und damit die Vervielfältigung von Perspektiven. Das hat zur Folge, dass es zunehmend nicht (mehr) möglich ist, die eine „richtige“ Perspektive auf einen bestimmten Sachverhalt einzunehmen.<sup>37</sup> Und genau hier wird Komplexität spürbar: Nämlich im Unvermögen, jene unterschiedlichen Logiken von einem singulären Standpunkt aus zu überblicken oder gar zu steuern.<sup>38</sup>

Der in der funktionalen Ausdifferenzierung zur Sprache kommende gesellschaftliche Modernisierungsprozess ist demzufolge als „interner Emanzipationsprozess zu verstehen, in dem die funktionalen Logiken auf der einen Seite unabhängiger voneinander werden, aber gerade darin auf der anderen Seite hochgradig voneinander abhängig

---

<sup>33</sup> Vgl. Wolfgang Beck, Auf der Suche nach einer postmodernen Pastoral, in: Lebendige Seelsorge 60 (2009) 3, 165–170, 166.

<sup>34</sup> Armin Nassehi, Die letzte Stunde der Wahrheit. Kritik der Komplexitätsvergessenen Vernunft, Hamburg <sup>3</sup>2019, 62.

<sup>35</sup> Armin Nassehi, Wie weiter mit Niklas Luhmann, Hamburg 2008, 23.

<sup>36</sup> Armin Nassehi, Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft, München <sup>3</sup>2019, 119.

<sup>37</sup> Vgl. Nassehi, Wie weiter (s. Anm. 35), 23.

<sup>38</sup> Vgl. Nassehi, Die letzte Stunde (s. Anm. 34), 117.

werden.<sup>39</sup> Komplexität hat demnach in den unterschiedlichen Bereichen Auswirkungen auf die Anforderungsprofile<sup>40</sup> und v. a. auf den Arbeitsmodus sowie die Arbeitskonstellation, in der Probleme bearbeitet werden. Einerseits wird es wichtig, auf Arbeitsteilung und Spezialisierung zu setzen und andererseits geht es darum, dass die verschiedenen Perspektiven, Dienstleistungen oder Produkte wieder zusammengeführt werden.<sup>41</sup> Dazu wird vielfach ein Schnittstellenmanagement benötigt, das diese Zusammenführung der professionellen Perspektiven gewährleistet und zwar nicht mit dem Ziel der Kontrolle, sondern dem Ziel der Übersetzung.<sup>42</sup> Dass diese „postmoderne Segmentierung der Lebenswelten“<sup>43</sup> und die damit einhergehende Komplexitätssteigerung auch für die kirchliche Territorialeseelsorge von großer Bedeutung ist, steht außer Frage. Schließlich, so bringt es Stefan Gärtner auf den Punkt, „ist Seelsorge eine soziale Praxis, die neben dem Evangelium auch durch konkrete Zeitumstände geprägt ist“<sup>44</sup>.

Sichtbar werde die veränderte Situation in Pastoral bzw. Kirche beispielsweise darin, dass die pastorale Arbeit sich immer stärker auf verschiedene Orte im Sozialraum verteilt, Netzwerkarbeit zunehmend wichtiger wird oder gesellschaftliche Megatrends wie Individualisierung, Digitalisierung und Pluralisierung der Lebenswirklichkeiten sowie der Lebensentwürfe der Menschen dazu führen, dass die kirchliche Dienstleistungspalette in Form und Inhalt sowie der kirchliche Dienstleistungshabitus weiterentwickelt bzw. professionalisiert werden muss.<sup>45</sup> Angesichts dessen könne der Fokus künftig nicht auf einem ausschließlichen „Mehr“ desselben Personals liegen, relevant würden zusätzlich andere Kompetenzen und Professionen in der Territorialeseelsorge.<sup>46</sup> Im Fokus steht hier also der *Bedarf vor Ort*, von dem her sich ergibt, welche zusätzlichen Kompetenzen bzw. Professionen gebraucht werden.<sup>47</sup>

---

<sup>39</sup> Armin Nassehi, *Gesellschaft der Gegenwart. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft II.*, Berlin 2011, 165.

<sup>40</sup> Exemplarisch nachgezeichnet am Schulkontext; vgl. Lisa Schäfer – Eva-Maria Bennemann – Albrecht Wacker – Thorsten Bohl, *Wie kommt Kooperation in die Schule? Befunde zur Zusammenarbeit von Lehrkräften in der Schulentwicklung*, in: *Pädagogik* 69 (2017) 11, 32–35, 32.

<sup>41</sup> Vgl. Petra Bauer, *Multiprofessionalität*, in: Gunther Graßhoff – Anna Renker – Wolfgang Schröer (Hg.), *Soziale Arbeit. Eine elementare Einführung*, Wiesbaden 2018, 727–737, 728.

<sup>42</sup> Vgl. Armin Nassehi, *Inter-/Multiprofessionalität als neue Form der Professionalität? Interprofessionalität im Gesundheitswesen* (Vortragspräsentation 8.12.2016, Schweizerische Akademie für Medizinische Wissenschaften Bern, <https://t1p.de/gquu>), 5.

<sup>43</sup> Stefan Gärtner, *„Postmoderne“ Pastoral? Exemplarische Reflexionen zu einem Kasus*, in: *Lebendige Seelsorge* 60 (2009) 3, 151–155, 155.

<sup>44</sup> A. a. O., 152.

<sup>45</sup> Vgl. Bischöfliches Ordinariat Rottenburg (Hg.), *Kirchliches Amtsblatt Rottenburg-Stuttgart*, (2020) 11, 432.

<sup>46</sup> Vgl. ebd.

<sup>47</sup> Vgl. u. a. Erzbischöfliches Generalvikariat Paderborn (Hg.), *Kirchliches Amtsblatt für die Erzdiözese Paderborn*, 164 (2021), 24.

Die Einrichtung multiprofessioneller Teams ist also keine (reine) *Kompensationsstrategie* mit dem Ziel einer kurz- bzw. mittelfristigen Verlängerung derselben Kirchenpräsenz, sondern eine *Optimierungsstrategie* im Sinne einer auftragsorientierten Qualitätssteigerung, die auf eine längerfristige (Kirchen-)Entwicklung zielt.

### 3. Und wie? Facetten multiprofessioneller Teamarbeit

Während sich die Anlässe und Gründe für die Etablierung multiprofessioneller Teams in der Territorialeseelsorge in den Bistümern und Landeskirchen weitestgehend überschneiden, sind die Ideen zur konkreten Ausgestaltung der neuen Arbeitskonstellation weitaus facettenreicher. Hier zeichnen sich in exemplarischen Bistümern bzw. Landeskirchen unterschiedliche Modelle und Ansatzpunkte ab.

- Auf eine *Stärkung des pastoral-caritativen Wirkens* zielt ein Pilotprojekt des Bistum Speyer: Seit August 2020 wird hier das Berufsbild der Sozialreferent\*innen etabliert. Auf den entsprechenden Stellen, die in drei Projektpfarreien für zunächst fünf Jahre eingerichtet wurden, arbeiten gegenwärtig Diplom- bzw. Sozialpädagog\*innen, die eine theologische Grundqualifikation erhalten sollen (Grundkurs Theologie im Würzburger Fernkurs).<sup>48</sup> Mit ihrem professionellen Schwerpunkt arbeiten sie neben und mit dem bestehenden Pfarrteam.
- Ein Pilotprojekt aus dem Bistum Limburg geht dagegen bewusst *vom Bedarf der Pfarreien* aus, nicht von einem zentral formulierten Themenschwerpunkt. Im Zusammenhang mit dem neuen Stellenplan für das pastorale Personal wurden seit Februar 2020 insgesamt sechs Personalstellen geschaffen, die die bisherigen Pastoralteams erweitern. Dabei sollen nicht-theologische Mitarbeitende in multiprofessionelle Teams relevante Fremdperspektiven einbringen; für die betreffenden Mitarbeitenden ist keine pastorale Zusatzqualifikation vorgesehen.<sup>49</sup>
- Während in beiden genannten Bistümern die Erweiterung um neue Professionen bzw. Berufsbilder im Vordergrund steht, spielt in mehreren evangelischen Landeskirchen *die bessere Vernetzung bestehender kirchlicher Berufe* eine wesentliche Rolle. Das gilt z.B. für das Modell der Dienstgruppen, das die Ev. Kirche in Baden weithin obligatorisch 2014 eingeführt hat. Bei diesem Modell stehen Pfarrpersonen und Gemeindediakon\*innen im Blickpunkt, auch wenn es für weitere Berufsgruppen offen ist.<sup>50</sup> Dagegen ist das Modell der Interprofessionellen Pastoralteams, das die Ev. Kirche von Westfalen 2017 zunächst als Pilotprojekt eingeführt hat, fakulta-

---

<sup>48</sup> Auskünfte Patrick Stöbener, Diözesanreferent für Gemeindereferent\*innen im Bistum Speyer, 17.8.2020.

<sup>49</sup> Auskunft Elmar Honemann, Diözesanreferent für Pastoralreferent\*innen im Bistum Limburg, 23.11.2020.

<sup>50</sup> Vgl. Schendel, Multiprofessionalität (s. Anm. 6), 12–14.

tiv und eine Option für beantragende Gemeinde(verbünde).<sup>51</sup> In beiden Modellen geht es darum, eine Engführung auf die Pfarrpersonen zu überwinden und das Pfarramt als gemeinsame Aufgabe mehrerer gleichberechtigter Berufsgruppen zu verstehen. Dazu kommt ebenfalls (explizit in der Ev. Kirche von Westfalen) die bedarfsorientierte Offenheit für einen neuen Personalmix.<sup>52</sup>

Der Überblick über diese vier exemplarischen Modelle zeigt einige relevante Ansatzpunkte und Alternativen (Frage der Verbindlichkeit; Konzipierung und Bezeichnung als multi- oder interprofessionell; zentrale oder dezentrale Bedarfsformulierung). Zwei Punkte sollen besonders hervorgehoben werden:

- *Erforderliche Qualifikationen:* Die Frage, inwieweit für die Kooperation der unterschiedlichen Berufe eine theologische Basisqualifikation erforderlich ist, wird in den Konzepten unterschiedlich beantwortet. Hier steht das Interesse an einer theologisch geprägten Schnittstellenkompetenz neben dem der Bewahrung einer professionellen Außenperspektive.
- *Das Kirchen- und Gemeindebild:* Hier werden in den Konzepten drei Akzente deutlich: Die Verschränkung parochialer und funktionaler Handlungsebenen (Baden),<sup>53</sup> die diakonisch-sozialräumliche Ausrichtung der Kirche (Speyer) und vor allem ein umfassendes Verständnis von Pfarramt bzw. Pastoral: Die entsprechenden Aufgaben werden nicht mehr beim bisherigen pastoralen Personal (Priester, Pfarrer\*innen) konzentriert, sondern als berufsübergreifende (und wesentlich auch Ehrenamtliche einbeziehende)<sup>54</sup> Aufgabe verstanden. Neben dem Mangel in den bisherigen Pastoralberufen drücken sich hier auch veränderte theologische Prämissen aus (s. u., 5.).

#### 4. Gesagt, getan?! – Herausforderungen multiprofessioneller Teamarbeit

Diese Zielrichtung, die die beiden Kirchen mit der Etablierung multiprofessioneller Zusammenarbeit verfolgen, deutet bereits an, wie umfangreich und vielschichtig die Herausforderungen sind, die sich bei der Umsetzung des Vorhabens ergeben. Eine Zusammenschau erster Erfahrungswerte in beiden Kirchen mit Studienergebnissen

---

<sup>51</sup> Das Modell ist seit 2021 auch offen für funktionale/kategoriale Organisationseinheiten, <https://t1p.de/4jn5>.

<sup>52</sup> Schendel, Multiprofessionalität (s. Anm. 6), 9f. Vgl. auch Interprofessionelle Pastoralteams in der Ev. Kirche von Westfalen. Konzept – Grundentscheidungen, <https://t1p.de/d6hn>. – Ein Thema war ferner die Schwierigkeit bei der Besetzung mancher Pfarrstellen.

<sup>53</sup> Dazu Schendel, Multiprofessionalität (s. Anm. 6), 11.

<sup>54</sup> Zur Verhältnisbestimmung zwischen interprofessioneller Teamarbeit und Ehrenamt vgl. das Modell der Ev. Kirche von Westfalen, <https://t1p.de/qaht>.

multiprofessioneller Praxis deutet darauf hin, dass sich nicht wenige Herausforderungen kontextübergreifend stellen. Diese lassen sich auf fünf Bereiche verdichten<sup>55</sup>:

#### 4.1 Strukturelle Rahmenbedingungen

Gelingende multiprofessionelle Teamarbeit setzt einen Rahmen voraus, der sowohl die Integration in die Organisation als auch die Kooperation im Team ermöglicht. Damit sind unterschiedliche Ebenen angesprochen:

Erstens müssen in den Personalabteilungen Entscheidungen zu den Einstellungs- und Arbeitsverhältnissen der multiprofessionellen Stelle getroffen werden, mit dem Ziel, transparente, reizvolle und faire strukturelle Bedingungen zu schaffen. Zu klären ist: Wo liegt die Dienst- und die Fachaufsicht?<sup>56</sup> Was entscheidet über die Vergütungshöhe – die berufliche Qualifikation oder die tatsächlich zu leistende Tätigkeit?<sup>57</sup> Wer übernimmt die Anwaltschaft für die multiprofessionellen Stellen auf Ebene der Bistümer bzw. Landeskirchen? Wird eine Angliederung an eine Berufsgruppe bzw. einen Berufsverband vorgesehen?

Gerade wenn im multiprofessionellen Setting eine Leitprofession vorhanden ist (wie beispielsweise im Setting Schule oder in der Territorialeseelsorge), wird diese letzte Frage besonders virulent. Die Träger\*innen der theologischen Leitprofession in der Territorialeseelsorge verfügen in der Regel über fest etablierte Strukturen der Vernetzung und Sprachrohre der Interessenvertretung im Organisationssystem. Vernachlässigt man die Einrichtung vergleichbarer Strukturen und Arbeitsbedingungen bei den multiprofessionellen Stellen, verstärkt sich ein Hierarchiegefälle, das aufgrund der Leitprofessionssituation im Alltagsgeschäft ohnehin besteht<sup>58</sup>, und es potenziert sich der Konfliktstoff in der multiprofessionellen Zusammenarbeit.<sup>59</sup>

Zweitens geht es um die Schaffung geeigneter Rahmenbedingungen auf der Ebene des operativen Geschäfts. Die große Herausforderung besteht darin, den Akteur\*innen strukturell Begegnungsräume zu ermöglichen. Zum einen ist damit die Ermöglichung einer physischen Co-Präsenz angesprochen. Physische Nähe ist nämlich

---

<sup>55</sup> Die Verdichtung orientiert sich an der Systematisierung von: Schmerr, Rollen (s. Anm. 22), 24–27.

<sup>56</sup> Katholischerseits zeichnet sich der Trend ab, dem Pfarrer die Dienstaufsicht zu übertragen. Die Fachaufsicht liegt zumeist bei einer verantwortlichen Person der Hauptabteilung „Pastorales Personal“ im Ordinariat.

<sup>57</sup> Hier gibt es auf kath. Seite noch keine klaren Trends, die sich ablesen lassen. Deutlich wurde in den Interviews, dass gerade der Anspruch einer fairen Vergütungsregelung ein dickes Brett für die jeweiligen Personalabteilungen darstellt. Erste Konzepte markieren, dass sie die Vergütung tätigkeitsbezogen regeln werden, so z.B. Paderborn; vgl. Generalvikariat Paderborn, Kirchliches Amtsblatt, (s. Anm. 47), 24.

<sup>58</sup> Vgl. Bauer, Multiprofessionalität (s. Anm. 41), 735.

<sup>59</sup> Vgl. Petra Bauer, Multiprofessionelle Kooperation in Teams und Netzwerken – Anforderungen an die Soziale Arbeit, Zeitschrift für Sozialpädagogik 9 (2011) 4, 341–361, 350.

ein entscheidender Faktor für die Bereitschaft zur Kooperation<sup>60</sup>, denn wer sich physisch näher ist, hat öfter Möglichkeiten zu interagieren, sich besser kennenzulernen und Vertrauen aufzubauen<sup>61</sup>.

Zum anderen geht es darum, die jeweiligen Stellenprofile so zu optimieren, dass zeitliche Ressourcen für die Begegnungen zur Verfügung stehen, denn „Kooperation, besonders wenn sie intensiv und qualitativ gut sein soll, braucht viel Zeit“<sup>62</sup>.

#### 4.2 Ziel- bzw. Aufgabenklärung

Erstens muss das Wissen um die unterschiedlichen fachlichen Perspektiven und die möglichen Zugänge der anderen Professionen gefördert werden, um Zuständigkeiten möglichst passgenau gestalten zu können.<sup>63</sup>

Zweitens gilt es, Aufgaben als Teamangelegenheiten wahrzunehmen und zu formulieren. Diesbezüglich herrscht in der Praxis enormer Nachholbedarf: So bestätigen nicht nur die Untersuchungen aus dem Bildungsbereich, sondern auch Befragungen kirchlicher Akteur\*innen: Gemeinsame Aufgaben werden häufig nicht formuliert oder gar erkannt.<sup>64</sup> Um das Potenzial eines Zusammenwirkens verschiedener Perspektiven ausschöpfen zu können, müssen auf der Suche nach einer gegenwartssensiblen und zielgruppenorientierten Kirchenpräsenz Aufgaben definiert werden, die sich nur bzw. besser als Teamaufgabe bearbeiten lassen.

#### 4.3 Leitung

Im Zentrum der Neukonfigurierung der Führungsaufgabe steht die Frage: Welche Strukturen, Prozesse und Atmosphären müssen gefördert werden, sodass die Kompetenzen der Teammitglieder sich bestmöglich entfalten und miteinander kooperieren können? In diesem Sinne geht es um die Ausbildung und Übernahme „prozessbezogener Führungsrollen“<sup>65</sup>.

Gemeinsames Ziel in den prozessbezogenen Unterstützendenrollen ist ein Führungsstil, dem weniger an (Entscheidungs-)Macht und Alleingängen und mehr an einer Wertschätzung und Ermöglichung gelegen ist. Wichtige Fundamente für eine erfolgreiche Teamführung sind der Einsatz für eine gemeinsame Definition des Ziels, eine

---

<sup>60</sup> Vgl. Mitja D. Back – Stefan C. Schmukle – Boris Egloff, *Becoming friends by chance* in: *Psychological Science*, 19 (2019) 5, 439f.

<sup>61</sup> Vgl. Johan C. Karremans – Catrin Finkenauer, *Affiliation, zwischenmenschliche Anziehung und enge Beziehungen*, in: Klaus Jonas – Wolfgang Stroebe – Miles Hewstone (Hg.), *Sozialpsychologie*, Berlin/Heidelberg 2014, 401–439, 417f.

<sup>62</sup> Trautmann, *Mit anderen Professionen* (s. Anm. 2), 7.

<sup>63</sup> Vgl. Bauer, *Multiprofessionalität* (s. Anm. 41), 736.

<sup>64</sup> Ebd.

<sup>65</sup> Valentin Dessoy, *Kirche braucht Profis, aber keine Gemeindereferenten. Skizze einer neuen Rollenarchitektur*, 2017, 3, (<https://t1p.de/xzhe>), 9.

präzise Aufgabenformulierung, Akzeptanz und Realisierung der Ergebnisse der Teamarbeit, Engagement im Prozess der Problemlösung, die Förderung der Entfaltung des Einzelnen und Kooperation der Gruppe.<sup>66</sup>

#### 4.4 Multiprofessionelle Trainingsgelegenheiten

Die unter dem vorherigen Punkt genannten Herausforderungen an die Akteur\*innen im multiprofessionellen Setting markieren bereits: „Multiprofessionelles Handeln will gelernt sein.“<sup>67</sup>

Die multiprofessionelle Kompetenz umfasst zunächst ein gewisses methodisches Know-how im Bereich der Teamentwicklung und -arbeit<sup>68</sup>: Professionelles Feedback sollte dabei genauso beherrscht werden wie kollegiale Fallberatung oder kooperative Planung. Zudem beinhaltet sie eine Schnittstellenkompetenz, die zwischen den Professionen und ihren Logiken eine Übersetzungsfunktion übernehmen kann.<sup>69</sup> Auch die Ausbildung eines konstruktiven Konfliktmanagements spielt eine zentrale Rolle, denn Konflikte – das zieht sich quasi als gemeinsamer Nenner durch die verschiedenen multiprofessionellen Erfahrungswerte – sind die „Kehrseite der Kooperation“.<sup>70</sup> Notwendig werden zunehmend professionsübergreifende Aus- und Fortbildungsmodule, in denen eine derartige multiprofessionelle (Führungs-)Kompetenz ausgebildet, trainiert und reflektiert werden kann.<sup>71</sup>

#### 4.5 Arbeitskultur

Wie viel Potenzial die multiprofessionellen Konstellationen entfalten können, hängt wesentlich auch von der Arbeitskultur ab, die am jeweiligen Einsatzort vorherrscht. Gemeint ist damit die Art, wie ein soziales System – in diesem Fall ein Team – die großen und kleinen Herausforderungen des Arbeitslebens angeht. Die Herausforderung besteht im Aufbau und in der Förderung einer Arbeitskultur, die von Vertrauen, gegenseitiger Wertschätzung und einem Voneinander-Lernen geprägt ist.

Für die (Weiter-)Entwicklung einer solchen Arbeitskultur sind verschiedene Aspekte zentral: Erstens die *Verständigung* auf derartige Werte und auf die sich daraus ergebenden Verhaltensgrundsätze und Entscheidungsprioritäten und zweitens ihre *Sichtbarmachung*. Diese geschieht mehrdimensional: bspw. durch ein Leitbild, Feedback-

---

<sup>66</sup> Vgl. Manfred Gellert – Claus Nowak, Teamarbeit – Teamentwicklung – Teamberatung. Ein Praxisbuch für die Arbeit in und mit Teams, Meezen <sup>2</sup>2004, 68f.

<sup>67</sup> Schmerr, Rollen (s. Anm. 22), 26.

<sup>68</sup> Canadian Interprofessional Health Collaborative, A National Interprofessional Competency Framework, Vancouver 2010, 13.

<sup>69</sup> Vgl. Nassehi, Die letzte Stunde (s. Anm. 34), 197.

<sup>70</sup> Erika Regnet, Konflikt und Kooperation in Führung und Teamsituationen, Göttingen u. a. 2007, 2.

<sup>71</sup> Vgl. Schmerr, Rollen (s. Anm. 22), 26.

regeln, einen konstruktiven Umgang mit Fehlern, durch Teamrituale oder durch Führungsverhalten. Denn es macht für die Genese einer solchen Arbeitskultur einen Unterschied, ob die leitenden Pfarrpersonen bspw. von sich denken, dass sie „allen alles sein können“ und die anderen Teammitglieder nur dann zum Zug kommen lassen, wenn sie persönlich verhindert sind, oder ob sie in ihrer Art des Führens die Grundsätze der Zusammenarbeit vorleben und zugunsten der Qualität eine gewohnte Tätigkeit vertrauensvoll abgeben.

## 5. Gemischtprofessionelle Teamarbeit im Kontext der aktuellen Kirchenentwicklung

Die Konjunktur gemischtprofessioneller Teamarbeit lässt sich nur vor dem Hintergrund der aktuellen Kirchenentwicklung verstehen. Dazu gehören die aktuellen Krisenwahrnehmungen genauso wie Strukturveränderungen und die damit verbundenen expliziten und impliziten Kirchenbilder, mitsamt einem erneuerten Verständnis des kirchlichen Auftrags. Im Folgenden sollen noch einmal die Dynamiken näher in den Blick genommen werden, die für die neue Attraktivität gemischtprofessioneller Teamarbeit relevant sind.

### Neue Paradigmen: Organisation und Netzwerk

Auf der Ebene der kirchlichen Sozialformen geht die Entwicklung von der traditionellen und flächendeckend präsenten *Institution* („Anstalt“) in die Richtung der *Organisation* bzw. des *Netzwerks*. Kennzeichnend für die verstärkte Organisationswerdung sind die Stärkung der mittleren Ebene<sup>72</sup> und die Organisation der Parochie in größeren Einheiten (Regionen, größere Pfarrgemeinden bzw. Seelsorgeeinheiten). Das verbreitete Bild vom Netzwerk<sup>73</sup> steht für die Vernetzung unterschiedlicher Akteur\*innen, Einrichtungen und Handlungsebenen: Bisherige Versäulungen sollen aufgebrochen, Synergieeffekte identifiziert und Anschlussstellen für neue Akteur\*innen eröffnet werden. Damit verbunden ist die Entwicklung vom Differenzierungsmodell der Kirche zum Integrations- und Assoziationsmodell: Interne Vernetzung und externe Anschlussfähigkeit sind das Ziel.

---

<sup>72</sup> Zu den Entwicklungen in der ev. und kath. Kirche vgl. Wilhelm Damberg – Staf Hellemans (Hg.), Die neue Mitte der Kirche. Der Aufstieg der intermediären Instanzen in den europäischen Großkirchen seit 1945, Stuttgart 2010, 7–110.

<sup>73</sup> Eberhard Hauschildt – Uta Pohl-Patalong, Kirche, Stuttgart 2013, 305–310; Dessoy, Kirche braucht Profis (s. Anm. 65). Kennzeichnend für Netzwerke ist hiernach die lose Kopplung im Unterschied zur engen Kopplung, die für die Organisation charakteristisch ist (ebd.).

Diese Entwicklung, die ihre Treiber in der aktuellen Ressourcen-, Mitglieder- und Relevanzkrise beider Kirchen hat,<sup>74</sup> gibt dem Konzept gemischtprofessioneller Teamarbeit aktuell eine neue Plausibilität und Bedeutung: Das Organisationsparadigma orientiert sich am funktionalen Beitrag der Mitarbeitenden und relativiert damit traditionelle Hierarchien und die selbstverständliche Rolle der Pfarrpersonen als Angehörige einer Leitprofession.<sup>75</sup> Das ermöglicht dann z. B. auch die rollierende Wahrnehmung von Leitungsaufgaben bzw. die Repräsentation des Pfarramts durch mehrere Berufsgruppen.<sup>76</sup>

Noch enger sind die Bezüge zwischen dem Netzwerkparadigma und der Arbeit in gemischtprofessionellen Teams: In beiden Fällen haben Pluralität und Diversität eine zentrale Bedeutung. Bezugspunkt ist nicht nur die interne Vernetzung kirchlicher Handlungsfelder und Akteur\*innen (Integration), sondern auch die Offenheit für andere, externe Akteur\*innen (Assoziation). Das Zusammenwirken unterschiedlicher Arbeitsstellen und Professionalitäten soll die Einzelnen entlasten, aber auch den Abschied vom flächendeckenden Vollprogramm ermöglichen.<sup>77</sup>

#### Auftrags-, Charismen- und Nutzer\*innenorientierung

Was das Interesse an gemischtprofessioneller Teamarbeit aber mindestens ebenso stark befeuert wie die Entwicklungen auf der Organisationsebene, ist die in beiden Kirchen neu zugespitzte Frage nach der Aufgabe bzw. dem Auftrag der Kirche. „Relevanz und Resonanz“<sup>78</sup> bzw. die radikale Orientierung am Nutzen für die Adressat\*innen<sup>79</sup> stehen jetzt in vielen Konzepten im Mittelpunkt. Das Evangelium, so die dahinterstehende Einsicht, „gibt“ es nur kontextuell,<sup>80</sup> z. B. im Blick auf den Sozialraum.<sup>81</sup> Kirchliches Handeln kann sich nicht in der Präsentation standardisierter Ange-

<sup>74</sup> Vgl. Detlef Pollack – Gergely Rosta, Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt/New York 2015, 98–174 und 274–288 sowie: Projektion 2060: Ergebnisse der Studie für die ev. und kath. Kirche, Factsheet, 2019, <https://t1p.de/zy94>.

<sup>75</sup> Zur Pfarrperson als „Leitprofession“ des Religionssystems vgl. z. B. Christoph Schneider-Harpprecht, Die Person des Seelsorgers als Gegenstand der Seelsorge, in: Winfried Engemann (Hg.), Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile, Leipzig<sup>3</sup>2016, 198.

<sup>76</sup> Vgl. das Modell der Dienstgruppen in der Ev. Kirche in Baden-Baden (Schendel, Multiprofessionalität [s. Anm. 6], 12).

<sup>77</sup> Vgl. die „Zwölf Leitsätze zur Zukunft einer aufgeschlossenen Kirche“ der EKD, 2020, 18 und 13, <https://t1p.de/eh14>. Dieses Dokument sieht die Bildung von „Themenkoalitionen“ mit außerkirchlichen Akteur\*innen vor.

<sup>78</sup> A. a. O., 18.

<sup>79</sup> Dessoy, Kirche braucht Profis (s. Anm. 65), 3.

<sup>80</sup> Christian Grethlein, Kirchentheorie. Kommunikation des Evangeliums im Kontext, Berlin/Boston 2018, 41–45; Judith Gruber, Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource, Stuttgart 2013, 154–185 (im Anschluss an Michel de Certeau).

<sup>81</sup> Zur Sozialraumorientierung vgl. Georg Lämmlin – Gerhard Wegner (Hg.), Kirche im Quartier: Die Praxis – Ein Handbuch, Leipzig 2020.

bote, in der „Aufgabenorientierung“<sup>82</sup> erschöpfen. Vielmehr gewinnen Kooperation, der Austausch unterschiedlicher professioneller Perspektiven und innovatives Handeln *out of the box* eine wachsende Bedeutung. Die Kommunikation des Evangeliums wird programmatisch als „gemeinsame Aufgabe“ der unterschiedlichen Berufsgruppen definiert.<sup>83</sup> Das gemeinsame Thema ist der Umgang mit der Komplexität des Religiösen in der Spätmoderne.<sup>84</sup>

Dazu kommt, dass die Kontextualität des Evangeliums das bisherige Gegenüber von religiösen Leistungs- und Publikumsrollen<sup>85</sup> relativiert, jedenfalls dann, wenn Kirche sich in Richtung einer „Gabenorientierung“ entwickelt<sup>86</sup> und damit die „Taufberufung“ bzw. das Priestertum der Glaubenden ernstnehmen will. Die Rollen der beruflich Mitarbeitenden (nicht nur der Leitenden) verändern sich, gehen in Richtung von Coaching, Vernetzung und Ermöglichung.<sup>87</sup> Diesem „charismenorientierten“ Ansatz entspricht, dass in einigen deutschsprachigen Bistümern ganz explizit von „pastoralen Teams“ gesprochen wird.<sup>88</sup> Gesucht wird ein neues Gleichgewicht von „vertikaler“ und „horizontaler“ Führung, das die Ehrenamtlichen in ihrer Selbstwirksamkeit und religiösen Produktivität fördert<sup>89</sup> und die Entfaltung der unterschiedlichen Professionalitäten ermöglicht.

Klar ist: Auf diesem Weg wird die Entwicklung gemischtprofessioneller Teamarbeit bisherige Machtkonstellationen verändern; das dürfte für das evangelische Verständnis vom Pfarramt (besonders in seiner lutherischen Ausprägung) genauso gelten wie für das katholische „grundlegende[...] Strukturprinzip der Kirche als *communio hierarchica*“.<sup>90</sup>

---

<sup>82</sup> Grethlein, Kirchentheorie (s. Anm. 80), 293.

<sup>83</sup> Zitat aus einem Konzeptpapier der Ev. Kirche in Kurhessen-Waldeck nach Friedrichs (s. Anm. 7), 195.

<sup>84</sup> Friedrichs (s. Anm. 7), 197 verweist auf das Konzept der *Servant leadership*.

<sup>85</sup> Kornelia Sammet, Religiöse Profession, in: Detlef Pollack (Hg.), Handbuch Religionssoziologie, Wiesbaden 2018, 544.

<sup>86</sup> Grethlein, Kirchentheorie (s. Anm. 80), 293.

<sup>87</sup> Garhammer, Nicht nur aus der Not geboren (s. Anm. 18), 151–154; Bernhard Petry, Leiten in der Ortsgemeinde: allgemeines Priestertum und kirchliches Amt – Bausteine einer Theologie der Zusammenarbeit, Gütersloh 2001; Grethlein, Kirchentheorie (s. Anm. 80), 297.

<sup>88</sup> Garhammer, Nicht nur aus der Not geboren (s. Anm. 18), 153.

<sup>89</sup> A. a. O., 154.

<sup>90</sup> Clemens Maier, Kollektives Arbeitsrecht in der katholischen Kirche. Der Dritte Weg im Spannungsfeld von Dienstgemeinschaft und Leitungsgewalt, Münster 2006, 169 (zit. nach Hermann Lührs, Kirchliche Dienstgemeinschaft. Genese und Gehalt eines umstrittenen Begriffs, in: KuR 2007, 242).

## Fazit

Die Synopse der multiprofessionellen Entwicklungslinien in der Territorialeseelsorge beider Kirchen zeigt: Die konkrete Ausgestaltung variiert sowohl inner- als auch interkonfessionell je nach Kontext – gerade mit Blick auf die Zusammensetzung der Professionen und die Intensität der Zusammenarbeit. Erhöht man allerdings die Flughöhe der Betrachtung, dann zeichnen sich zwei bemerkenswerte Parallelen ab, an denen sich die Potenziale multiprofessioneller Zusammenarbeit für Kirchenentwicklung andeuten.

Erstens reagieren die multiprofessionellen Bemühungen in beiden Kirchen auf ähnliche Anlässe (angespannte Personalsituation) und Gründe (Komplexitätszuwachs im auftragsgemäßen Kirchesein) und teilen somit auch zentrale Fragestellungen im strategischen und operativen Etablierungsprozess: In die gemeinsame Schnittmenge fallen Fragen nach integrativen und kooperationsförderlichen Einstellungs- und Arbeitsverhältnissen, nach der Ausgestaltung von Trainings- und Weiterbildungsgelegenheiten zur Förderung einer multiprofessionellen Kompetenz sowie Überlegungen zur Neukonfiguration von Leitungs- und Teamrollen. Nimmt man diese Gemeinsamkeiten als solche wahr, hat die Einrichtung multiprofessioneller Teams in der Territorialeseelsorge das Potenzial, die ökumenische Gestalt der Kirche(n) sowie die Vernetzung verschiedener (Kirchen-)Kontexte zu fördern. Konkret werden könnte das in der Einrichtung überregionaler und überkonfessioneller Weiterbildungsformate, die Menschen in ihrer multiprofessionellen (Führungs-)Kompetenz schulen oder aber in der Etablierung interkonfessioneller Teams, wenn die operative Kooperation weiter vorangetrieben wird.<sup>91</sup>

Zweitens zeigen die Erkundungen, dass es sich in beiden Kirchen um mehr als einen Strukturprozess handelt. Im Zuge der Einrichtung multiprofessioneller Teams sind die unterschiedlichen Akteur\*innen in ihrem Kirchesein tiefgreifend angefragt und strategisch herausgefordert. Es muss sich am jeweiligen Kirchenort (neu) darüber verständigt werden: wofür bzw. für wen Kirche da ist, welche Kompetenzen zur Bewältigung des lokal formulierten Aufgabenprofils von Kirche benötigt werden, wie unter den Mitarbeitenden Entscheidungen getroffen werden und wie Macht verteilt ist. Die Etablierung multiprofessioneller Zusammenarbeit hat einen kirchenentwicklerischen Impact: Sie ist kulturprägend, indem sie auf die alten, dicken Bretter mit neuen (Professions-)Kombinationen reagiert und somit das Innovationspotenzial erhöht.<sup>92</sup>

---

<sup>91</sup> Zur Anregung des hannoverschen Landesbischofs Ralf Meister, „ökumenische Gemeinden“ zu etablieren, vgl. <https://t1p.de/36nk>.

<sup>92</sup> Zu Kombination als wichtigem Aspekt bei der Entstehung von Innovation vgl. Maria Herrmann, Coworking aus Tradition, in: Dorothea Gebauer – Jürgen J. Kehrer (Hg.), Coworking: aufbrechen, anpacken, anders leben. Herausforderung und Chance für Gemeinden und Organisationen, Göttingen 2021, 54–59.

Vor diesem Hintergrund sind multiprofessionelle Teams in der Territorialeseelsorge zwar sicherlich nicht als Allheilmittel zu verstehen, vielleicht aber als probiotische Aufbaukur – als eine Maßnahme, die bei konsequentem und gezieltem Einsatz bestimmte Grundfunktionen von Kirche vitalisieren kann.

Mag. theol. Antonia Lelle  
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg  
Theologische Fakultät  
Platz der Universität 3  
79085 Freiburg i. Br.  
antonia.lelle(at)theol.uni-freiburg(dot)de  
www.y-nachten.de

Dr. theol. Gunther Schendel  
Sozialwissenschaftliches Institut der EKD  
Arnswaldtstraße 6  
30159 Hannover  
gunther.schendel(at)si-ekd(dot)de  
www.si-ekd.de



## Die *Regula pastoralis* Papst Gregors des Großen Eine pastoraltheologische Relecture

### Abstract

Bald nach seinem Amtsantritt veröffentlicht Papst Gregor der Große (590–604) die *Regula pastoralis*, in der er über das Ideal eines Hirten und dessen Verkündigungsauftrag schreibt. Der folgende Beitrag geht auf den Entstehungskontext und den Inhalt der *Regula* ein, weist auf patristische Traditionslinien hin, in denen der Verfasser steht, und fragt wirkungsgeschichtlich nach der pastoraltheologischen Relevanz dieses hochbedeutsamen Textes der Pastoralgeschichte bis in die Gegenwart hinein.

Soon after his inauguration, Pope Gregory the Great (590–604) published the *Regula pastoralis*, in which he writes about the ideal of a pastor and the pastor's mission to preach. This article deals with the context of the origin and content of the *Regula*, pointing out the patristic lines of the tradition of the author and discussing the pastoral-theological relevance of this highly significant text of pastoral history up to the present.

### 1. Ein pastoraltheologischer Bestseller

Wir schreiben das Jahr 590 n. Chr. In Rom ist im Jahr zuvor der Tiber über die Ufer getreten und hat so manches Gebäude zerstört. Auch die am Flussrand gebauten Kornspeicher sind hiervon betroffen. Der Hunger in der Stadt ist groß. Die öffentliche Verwaltung liegt weitgehend brach. An den Außengrenzen stellen die Langobarden eine ständige Bedrohung dar, sodass Rom „von den größeren Städten des von vielen Seiten bedrohten oströmischen Reiches die elendste und vernachlässigste“<sup>1</sup> war.

Zu allem Unglück wird die Stadt erneut von einer Pestepidemie heimgesucht. Ihr fällt am 8. Februar 590 Papst Pelagius II. zum Opfer. Sein Nachfolger wird der etwa 50-jährige römische Mönch Gregor, der später zu einem der vier lateinischen Kirchenväter avancieren und dem man den Beinamen „der Große“ geben wird. Um Bischof von Rom werden zu können, bedarf es der Bestätigung durch den in Konstantinopel residierenden Kaiser Mauricius. Als diese im Sommer endlich vorliegt, kann Gregor am 3. September 590 die Bischofsweihe empfangen. Widerwillig tritt der Mönchspapst das Amt an, das er bis zu seinem Tod im März des Jahres 604 innehaben wird; lieber hätte er sein beschauliches Leben im Kloster fortgeführt. Denn die Probleme, die auf ihn warten, sind gewaltig und gehen über die bischöflichen bzw. päpstlichen Amtspflichten im engeren Sinn hinaus. Aufgrund des Machtvakuum in der Stadt fallen ihm

---

<sup>1</sup> Peter Brown, *Die Entstehung des christlichen Europa*, München 1996, 159.

auch administrative und militärische Aufgaben zu, die in stabileren Zeiten staatliche Institutionen wahrgenommen hätten.

Bereits wenige Monate nach seinem Amtsantritt legt Papst Gregor die *Regula pastoralis* vor. Darin zeichnet er ein Idealbild, wie kirchliche Amtsträger ihre Leitungsverantwortung aus einem christlichen Geist heraus wahrnehmen sollen. Das *Opus* findet recht schnell Verbreitung und wird das Bischofs-, aber auch das Herrscherideal der kommenden Jahrhunderte prägen. Bereits zu Gregors Lebzeiten wird die *Regula* ins Griechische übersetzt und erlangt im Osten Bekanntheit. Etwa 200 Jahre später, an der Wende vom 8. zum 9. Jahrhundert, misst Alkuin, der wichtigste Berater Karls des Großen, ihr ein ähnliches Gewicht bei wie dem Evangelium und den kirchlichen Canones.<sup>2</sup> Später nehmen Papst Gregor VII., Petrus Lombardus sowie das Dekret Gratians darauf Bezug. Ausdruck der hohen Wertschätzung, die die *Regula* in weiten Teilen Europas bis in die frühe Neuzeit hinein genießt, sind auch Übersetzungen ins Altenglische (9. Jh.), Altfranzösische (13. Jh.), Italienische (14. Jh.) und Spanische (16. Jh.).<sup>3</sup> Resümierend stellt Hanspeter Heinz für die Zeit des Mittelalters die *Regula pastoralis* auf eine Stufe mit der *Regula Benedicti*: „Was die Benediktusregel für den Mönchsstand und das persönliche Streben nach Heiligkeit für diese Epoche bedeutete, das galt Gregors Pastoralregel für die Seelsorger und Erzieher, besonders für die Bischöfe.“<sup>4</sup> Ähnlich erkennt der Patrologe Stephan Kessler in der *Regula pastoralis* einen „praktische(n) Leitfaden für die Seelsorge“, der „als spätantikes Äquivalent eines pastoraltheologischen Bestsellers ... über Jahrhunderte kirchliches und auch politisches Handeln inspiriert und nachhaltig beeinflusst“<sup>5</sup> hat. Für den amerikanischen Patrologen George E. Demacopoulos, der „Gregory as Pastoral Theologian“ ein eigenes Kapitel widmet, ist die Pastoralregel sogar „the most widely circulating and influential treatise on spiritual direction in Christian history“ und „the most comprehensive pastoral treatise from the Patristic Era“<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Silke Floryszczak, *Die Regula Pastoralis Gregors des Großen. Studien zu Text, kirchenpolitischer Bedeutung und Rezeption in der Karolingerzeit* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 26), Tübingen 2005, 293.

<sup>3</sup> Genaue Belege bei Bruno Judic, Introduction, in: Grégoire le Grand, Règle pastorale. Tome I (Sources Chrétiennes 381), Paris 1992, 15–102, hier 100–102.

<sup>4</sup> Hanspeter Heinz, Der Bischofsspiegel des Mittelalters. Zur *Regula Pastoralis* Gregors des Großen, in: Anton Ziegenaus (Hg.), *Sendung und Dienst im bischöflichen Amt. Festschrift für Josef Stimpfle*, St. Ottilien 1991, 113–135, hier 113.

<sup>5</sup> Stephan Ch. Kessler, Die Kunst der Leitung. Menschenführung nach der *Regula Pastoralis* Gregors des Großen, in: *Lebendige Seelsorge* 59 (2008) 3, 185–188, hier 185. Vgl. zur Wirkungsgeschichte aus ökumenischer Perspektive Johannes Modesto, Papst Gregor der Große. Eine ökumenische Integrationsfigur, in: *Catholica* 44 (1990) 284–307.

<sup>6</sup> George E. Demacopoulos, Gregory the Great. Ascetic, Pastor, and first man of Rome, *Notre Dame* 2015, 53. Demacopoulos versteht Gregors Wirken auf dem Hintergrund von dessen Theologie, die sich innerhalb eines asketischen und pastoralen Rahmens vollzieht (ebd., 9f.). Darin grenzt er sich von Barbara Müller (s. Anm. 9) explizit ab.

In diesem Beitrag wird ein „Klassiker“ der Pastoralgeschichte einer pastoraltheologischen Relecture unterzogen.<sup>7</sup> Dies geschieht in dem Bewusstsein, dass es sich bei der *Regula* um ein Werk aus der Spätantike handelt, das vor mehr als 1.400 Jahren verfasst wurde. Um der Versuchung zu widerstehen, aus dem Text mehr oder weniger willkürlich einzelne Bildworte, Sätze oder Passagen herauszupicken und sie mit eigenen Assoziationen positiver oder negativer Art zu verbinden, soll Gregors Programmschrift zunächst in ihrem Entstehungskontext vorgestellt werden. Dies geschieht intra- bzw. interdisziplinär unter Berücksichtigung aktueller patristischer bzw. historischer Literatur. An markanten Topoi der *Regula* wird zudem herausgearbeitet, welche Gedanken original auf Gregor zurückgehen und welche er von anderen übernommen hat. Insgesamt ist damit der Anspruch verbunden, dass die hier vertretenen Positionen in den jeweiligen Fachdisziplinen plausibel, zumindest jedoch vertretbar erscheinen.<sup>8</sup> Auf der Basis dieser diachronen Analysen wird die *Regula pastoralis* anschließend anhand folgender drei Themenkreise interpretiert: der Frage nach dem Subjekt und dem Objekt von Seelsorge, dem Umgang mit Macht und der Bedeutung der Wortverkündigung für die Pastoral. Auch wenn im Folgenden der historisch-patrologische und der pastoraltheologische Teil aufeinanderfolgen, so haben sich bei der Genese dieses Beitrags inhaltliche Aspekte beider Teile in einem hermeneutischen Wechselprozess gegenseitig interpretiert.

## 2. Die *Regula pastoralis* in ihrem historischen Entstehungskontext

### 2.1 Anmerkungen zur Biografie des Autors

Um das Jahr 540 wird Gregor in Rom als Sohn einer alteingesessenen adligen Familie geboren.<sup>9</sup> Die Familie war wohlhabend und seit Generationen tief im christlichen

---

<sup>7</sup> Als Textgrundlage dient Grégoire le Grand, Règle pastorale. Tome I u. II (Sources Chrétiennes 381 u. 382), Paris 1992 (mit französischer Übersetzung). In der Reihe „Fontes Christiani“ war die baldige Publikation einer deutschen Neuübersetzung angekündigt worden; diese wurde inzwischen auf unbestimmte Zeit verschoben. Die letzte deutschsprachige Übersetzung des Gesamtwerkes stammt von Joseph Funk, Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Großen Buch der Pastoralregel. Mit einem Anhang: Zwölf Briefe Gregors des Großen (Bibliothek der Kirchenväter Zweite Reihe Band IV), München 1933. Eine Übersetzung des 3. Teils liegt vor bei Gregor der Große, *Regula Pastoralis*. Wie der Seelsorger, der ein untadeliges Leben führt, die ihm anvertrauten Gläubigen belehren und anleiten soll. Hrsg., übers. und mit e. Einl. vers. von Georg Kubis, Graz u. a. 1986.

<sup>8</sup> Für die Pastoraltheologie, für die von ihrem Selbstverständnis her inter- bzw. intrawissenschaftliches Arbeiten konstitutiv ist, gilt dieser Anspruch generell.

<sup>9</sup> Vgl. zu Folgendem (mit genauen Quellenangaben) Peter Eich, Gregor der Große. Bischof von Rom zwischen Antike und Mittelalter, Paderborn 2016, 55–116 u. 223–232; Barbara Müller, Führung im Denken und Handeln Gregors des Großen (Studien und Texte zu antike und Christentum 57), Tübingen 2009, 11–110.

Glauben verwurzelt. Drei von Gregors Tanten führten ein gottgeweihtes Leben. Sogar Papst Felix III. (483–492) zählte er zu seinen Vorfahren.

Gregor erhielt eine klassisch-römische Ausbildung mit den Schwerpunkten Grammatik, Dialektik und Rhetorik; sie bildete die Basis seines späteren schriftstellerischen Wirkens. Auch juristische Kenntnisse eignete er sich an. Seine Schriften belegen, wie sehr er mit der Heiligen Schrift vertraut war – nicht nur mit dem Neuen, sondern ebenso mit dem Alten Testament. Lateinische Kirchenväter waren ihm recht geläufig; griechische Kirchenväter rezipierte er, sofern ihm deren Werke in lateinischer Übersetzung vorlagen. Mit dem Griechischen tat er sich zeit seines Lebens schwer. Obwohl er sich selbst einmal als „*Graecae linguae nescius*“, des Griechischen nicht mächtig, bezeichnet hat, wird er die griechische Sprache ansatzweise passiv verstanden, aber nicht aktiv gesprochen haben.<sup>10</sup>

Gregor war zunächst im kaiserlichen Dienst in Rom tätig. Dort bekleidete er 572/573 ein offizielles Amt, wobei sich nicht genau klären lässt, ob er als Stadtpräfekt für die gesamte städtische Zivilverantwortung zuständig war oder ob es sich um eine untergeordnete Position handelte.<sup>11</sup> Nach seiner *conversio* um 574 quittierte er seinen Posten und wurde Mönch.<sup>12</sup> Sein Zeitgenosse und erster Biograf Gregor von Tours weiß zu berichten, dass er aus seinem Privatvermögen sechs Klöster in Sizilien stiftete. Sein Elternhaus in Rom, wohl eher ein städtischer Palazzo, wandelte er ebenfalls in ein Kloster um und trat dort ein.<sup>13</sup> In diesem Andreaskloster lebte er als Mönch unter Mönchen, wobei ihm als dessen Gründer eine gewisse Sonderrolle zugefallen sein wird. Vermutlich im Jahr 579 empfing er die Diakonenweihe. Noch im selben Jahr schickte ihn der Papst an den Kaiserhof nach Konstantinopel, um dort als *Apokrisiar* – heute würde man von Nuntius sprechen – die päpstlichen Interessen zu vertreten. Auch am Bosphorus lebte er in klösterlicher Gemeinschaft und hielt dort geistliche Vorträge zum Buch Ijob, aus denen später sein Ijob-Kommentar erwuchs.<sup>14</sup> Im Jahr 585 oder 586 kehrte er nach Rom in das Andreaskloster zurück und widmete sich den verwaltungstechnischen und sozialen Aufgaben, die mit dem Amt des Diakons verbunden waren. Bereits in dieser Zeit gab er sich den Beinamen „*Servus servorum Dei*“, den er als Bischof von Rom beibehalten sollte und der seitdem zu den päpstlichen Titularen zählt. Der klösterliche Lebensrhythmus wird ihm dabei geholfen haben, zwischen *vita activa* und *vita passiva*, deren Ausgewogenheit er in seinen Schriften immer wieder postuliert, eine gute Balance zu finden.

<sup>10</sup> Ausführlich über die Griechischkenntnisse Gregors (mit Quellenangaben) Stephan Ch. Kessler, Gregor der Große als Exeget. Eine theologische Interpretation der Ezechielhomilien (Innsbrucker theologische Studien 43), Innsbruck – Wien 1995, 158–166.

<sup>11</sup> Vgl. Eich, Gregor der Große (s. Anm. 9) 61f.

<sup>12</sup> Näheres hierzu bei Müller, Führung (s. Anm. 9) 25.

<sup>13</sup> Genaue Quellenangaben bei Müller, Führung (s. Anm. 9) 27.

<sup>14</sup> Vgl. Katharina Greschat, Die *Moralia in Job* Gregors des Großen. Ein christologisch-ekklesiologischer Kommentar (Studien und Texte zu Antike und Christentum 31), Tübingen 2005.

Nach dem Tod von Papst Pelagius II. wurde Gregor nach Auskunft Gregor von Tours einstimmig zu dessen Nachfolger gewählt. Seine Wahl war nicht sonderlich überraschend. Die Herkunft aus gehobenen römischen Kreisen sowie berufliche Erfahrungen in der römischen Verwaltung und am Kaiserhof in Konstantinopel qualifizierten ihn für dieses Amt.<sup>15</sup> In den sich anschließenden knapp 14 Jahren als Bischof von Rom suchte Gregor seine Amtspflichten so gewissenhaft wie möglich zu erfüllen. Die Verkündigung von Gottes Wort in der Predigt und die Auslegung biblischer Bücher waren ihm eine Herzensangelegenheit. Darüber hinaus zählten die Aufsicht und Kontrolle von Bischöfen und Äbten ebenso zu seinen Aufgaben wie notgedrungen auch die militärische Verteidigung seiner Heimat- und Residenzstadt. Kontinuierlich mühte er sich um Frieden mit den Langobarden, ohne hierbei die gewünschte Unterstützung vom Kaiser in Konstantinopel oder von dessen Stellvertreter in Italien, dem Exarchen in Ravenna, zu erlangen.<sup>16</sup> Eigens hervorzuheben ist Gregors caritative Einstellung, über die der Freiburger Althistoriker Peter Eich urteilt: „Den Hungernden und anderweitig Notleidenden zu helfen, hat Gregor offenbar stets sehr ernst genommen. Üblich war es, die Einnahmen der Kirche zu vierteln und ein Viertel für die Armenunterstützung zu verwenden. An diesem Brauch hat Gregor festgehalten; doch tat er oft auch mehr. Kirchengut war für ihn (und sicher andere Bischöfe) *res pauperum*, Armenbesitz.“<sup>17</sup>

Während seines ganzen Pontifikats war Gregor gesundheitlich angeschlagen, was auch an seinem strengen asketischen Lebenswandel lag.<sup>18</sup> Bereits zu Beginn seines Pontifikats machten ihm Beschwerden im Magen- und Darmbereich zu schaffen, die seine öffentliche Präsenz erheblich einschränkten. Spätestens ab dem Jahr 598 litt er unter einer schmerzhaften chronischen Fußgicht, die ihn das Bett nur ausnahmsweise und dann auch nur für wenige Stunden zu verlassen erlaubte. Das Krankheitserleben haben Gregors Persönlichkeit und Spiritualität sehr geprägt. Dieser „Sitz im Leben“ erklärt, warum er in seinen Schriften immer wieder medizinische Metaphern und Vergleiche verwendet, so auch in der *Regula pastoralis*.

## 2.2 Der vermeintliche Anlass der Schrift und ihr Titel

Bereits in den ersten Monaten nach seiner Amtsübernahme im September 590 hat Papst Gregor intensiv an der *Regula pastoralis* gearbeitet und sie recht bald veröffentlicht.<sup>19</sup> Die Idee zu diesem Buchprojekt begleitete ihn schon länger. Zunächst schien er

---

<sup>15</sup> Vgl. Müller, Führung (s. Anm. 9) 112.

<sup>16</sup> Vgl. Kessler, Exeget (s. Anm. 10) 32.

<sup>17</sup> Eich, Gregor der Große (s. Anm. 9) 94. Vgl. auch die jüngst erschienene Dissertation Susanne Barth, *Tätige Nächstenliebe in Werk und Wirken Gregors des Großen* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 122), Tübingen 2021, 281–305.

<sup>18</sup> Dies hat anhand der Quellen detailliert herausgearbeitet Achim Thomas Hack, *Gregor der Große und die Krankheit* (Päpste und Papsttum 41), Stuttgart 2012, 37–77.

<sup>19</sup> Vgl. Judic, Introduction (s. Anm. 3) 21f.

an ein homiletisches Werk gedacht zu haben. In seinem wohl wichtigsten Œuvre, der Auslegung des Ijobbuchs (*Moralia in Job*), an dem er während seiner Zeit in Konstantinopel geschrieben hatte, kündigte er ein Werk an, das besonders der Predigt gewidmet sein soll. Auffällig sind die inhaltlichen Konvergenzen zwischen den *Moralia in Job* und der Pastoralregel.<sup>20</sup> Mit der Wahl zum Bischof von Rom und der Amtsübernahme war es Gregor ein Anliegen, recht bald eine pastorale Programmschrift von grundsätzlicherem Charakter herauszugeben. So ist aus der ursprünglich anvisierten Homiletik, für die er schon manche Vorarbeiten geleistet hatte, die *Regula pastoralis* erwachsen; vor allem deren umfangreichem dritten Buch ist die ursprüngliche homiletische Ausrichtung anzumerken.

Papst Gregor hat seinem Werk ein Widmungsschreiben an seinen Bischofskollegen Johannes vorangestellt. Vermutlich handelt es sich bei ihm um Bischof Johannes von Ravenna.<sup>21</sup> Dieser habe ihn „in wohlwollender und demutsvoller Absicht“ dafür getadelt, dass er sich der mit der Pastorsorge (*curae pastoralis*) verbundenen Verantwortung durch Flucht habe entziehen wollen. Freilich war es in der römischen Antike nicht unüblich, seinem Werk eine Dedikation voranzustellen, mit der man die Aufmerksamkeit der Leserschaft zu gewinnen suchte. Was Stephan Ch. Kessler über das Genus des Dedikationsschreibens zu Beginn der *Moralia in Job* schreibt, lässt sich ebenso auf die *Regula pastoralis* übertragen: „Zur Topik dieses Genus gehört eine Begründung für die Abfassung des Werkes, die Beschreibung der Vorgehensweise, Angaben über die Quellen und am Schluss als *captatio benevolentiae* ein Hinweis auf die eigene Unzulänglichkeit, den in Angriff genommenen Stoff hinlänglich zu bearbeiten. Gregor hat dieses Genre perfekt beherrscht ...“<sup>22</sup> Dazu passt, dass besagter Bischof Johannes im weiteren Verlauf der Schrift keine Erwähnung mehr findet. Nur im allerletzten Absatz ganz am Ende seines Buches knüpft Gregor an den Tadel zu Beginn an und bittet Bischof Johannes angesichts seiner Sündhaftigkeit um das Gebet. Historisch gesehen ist es fraglich, ob Bischof Johannes seinen Amtsbruder überhaupt getadelt hat. Vielleicht hat er den neu gewählten Amtskollegen nur dazu ermutigt, sich der Verantwortung trotz mancher Bedenken nicht zu entziehen. Wenn Gregor dennoch von Flucht spricht, dann greift er das Motiv der „Flucht vor dem geistlichen Amt“ auf, das Gregor von Nazianz bereits in seiner Schrift *Oratio de fuga sua* aus dem Jahr 362

---

<sup>20</sup> Genaue Belege bei Judic, Introduction (s. Anm. 3) 17–21. Neben den *Moralia* gibt es auch inhaltliche Überschneidungen mit den Synodika, die Gregor im Februar 591 an die orientalischen Patriarchen verschickt hatte. Vgl. ebd., 21f; Ferdinand R. Gahbauer, Art. Synodika, in: LThK Bd. 9, <sup>3</sup>2000, 1195.

<sup>21</sup> So die Mehrheit der Gregor-Forscher. Vgl. Floryszczak, *Regula Pastoralis* (s. Anm. 2) 70–82.

<sup>22</sup> Kessler, Exeget (s. Anm. 10) 146.

verwendet hatte<sup>23</sup> und den Papst Gregor in der *Regula pastoralis* im Prolog zum dritten Teil namentlich nennt.<sup>24</sup>

Heute ist Gregors Schrift als *Regula pastoralis* oder als Pastoralregel bekannt, obwohl sich dieser Titel in der Schrift selbst nicht findet. In Briefen nennt Gregor sein Werk „*Codex regulae pastoralis*“ oder „*Liber regulae pastoralis*“.<sup>25</sup> Diese Bezeichnung trifft die Eigenart und den Charakter des Buches sehr gut. Im monastischen Kontext meint eine *regula* die Lebensordnung und das Ethos eines Mönchs. Gregor verbindet dieses Substantiv mit dem Adjektiv *pastoralis*; er spielt damit auf das biblische Motiv vom guten Hirten an, der selbstlos für die Seinen sorgt (Joh 10,11–15). Da sich die Bischöfe in biblischer Tradition als geistliche Hirten verstehen, zeichnet Papst Gregor in seiner *Regula pastoralis* die ideale Lebensordnung und das Ethos eines Bischofs. Dabei geht es ihm weniger um eine Einschärfung von Vorschriften als um den Geist, den die *Regula* atmet.

Dem Mönchspapst Gregor war das Leben nach einer *regula* bestens vertraut, ohne dass sich eruieren lässt, nach welcher Regel Gregor und seine Gemeinschaft im römischen Andreaskloster gelebt hatten. Nach heutigem Forschungsstand war es nicht die Benediktus-Regel. Obwohl Gregor als der erste große Biograf Benedikts gilt – als Papst hat er ihm in den um 593/594 verfassten Dialogen das zweite Buch gewidmet,<sup>26</sup> das zur späteren Verbreitung und Popularität der „*Regula Benedicti*“ wesentlich beitrug –, kannte er den Inhalt der Benediktusregel „nur vom Hörensagen“<sup>27</sup>.

### 2.3 Intention und Aufbau

Was hat Papst Gregor mit seiner *Regula pastoralis* näherhin bezweckt? Im Anschreiben an seinen *Coepiscopus* Johannes bringt er die Absicht zum Ausdruck, über die Last und den Ernst der Seelenleitung (*cura pastoralis*) schreiben zu wollen. Dabei hat er nach eigenem Bekunden zwei Personengruppen besonders im Auge: solche, die nach dem Leitungsamt (gemeint sind die Bischöfe) gestrebt und ihr Ziel erreicht haben, sowie solche, die es nicht geworden sind. Beide sollen sich der Verantwortung bewusst sein, die mit dem Amt verbunden ist. Erstere sollen über die Erfüllung ihres Wunsches erschrecken, zweitere nicht unbedacht danach streben. Beiden Personengruppen

<sup>23</sup> So Judic mit Verweis auf Yves Congar, der auf Joh 6,15 („Da erkannte Jesus, dass sie kommen würden, um ihn in ihre Gewalt zu bringen und zum König zu machen. Daher zog er sich wieder auf den Berg zurück, er allein.“) als biblischen Hintergrund verweist. Judic, Introduction (s. Anm. 3), 27.

<sup>24</sup> Einen Überblick über die patristischen Quellen der *Regula Pastoralis* bietet Judic, Introduction (s. Anm. 3) 26–62.

<sup>25</sup> Floryszczak, *Regula Pastoralis* (s. Anm. 2) 61 (mit Belegen). Vgl. auch Hack, Gregor der Große (s. Anm. 18) 106f.

<sup>26</sup> Vgl. Salzburger Äbtekonzferenz (Hg.), Der hl. Benedikt. Buch II der Dialoge. Lateinisch-deutsch, St. Ottilien 1995.

<sup>27</sup> Basilius Steidle (Hg.), Die Benediktusregel. Lateinisch-deutsch. Beuron<sup>4</sup>1980, 10.

schreibt er gewissermaßen ins Stammbuch: Die Furcht (*timor*) vor dem Amt und seiner Last soll das Verlangen (*appetitus*) danach – man könnte auch von Ehrgeiz sprechen – mäßigen. Denn der gesamte Lebenswandel muss der Würde des Amtes entsprechen. Hieran zeigt sich: Gregor will mit seiner *Regula* über die kognitive Ebene hinaus „*ad lectoris sui animus*“ die innere Einstellung des Lesers berühren, damit er sich und seine Motivation kritisch hinterfrage und gegebenenfalls eine Kurskorrektur einschlage.

Faktisch handelt es sich bei der *Regula pastoralis* um einen Bischofsspiegel.<sup>28</sup> Dass Gregor sich überhaupt veranlasst sah, einen solchen zu verfassen, sagt auch etwas über die Situation des damaligen Episkopats. Mit seiner Schrift legt der Autor die Kriterien offen, an denen sich Bischöfe messen lassen müssen und nach denen er sie künftig auszusuchen und zu ernennen gedenkt. Dem entspricht der Aufbau in vier Teilen, die organisch ineinandergreifen: Zunächst zeigt er auf, wie jemand zu dem Amt gelangen soll (1.). Danach entfaltet er, wie dieser sein Leben angemessen zu gestalten (2.) und seiner Lehraufgabe nachzukommen hat (3.). Am Ende mahnt Gregor nochmals zur Demut (4.).

Begreift man die *Regula pastoralis* als einen Bischofsspiegel, dann kann man sich fragen, warum Gregor in der ganzen Schrift mit Ausnahme der Grußadresse zu Beginn nirgends den Titel *episcopus* verwendet und andere Bezeichnungen vorzieht. Vom *pastor* spricht Gregor 34 Mal. Am häufigsten verwendet er mit 56 Mal den Titel *rector*;<sup>29</sup> der *rector* ist derjenige, der „Untergebene“ (*subditi*) zum Heil zu führen hat, und das durchaus direktiv.<sup>30</sup> Gregors Verzicht auf den Titel *episcopus* hatte den Nebeneffekt, dass sich ein breiterer Personenkreis in Leitungsverantwortung (wie z. B. christliche Herrscher) von der *Regula pastoralis* angesprochen fühlte. Dieser Verzicht hat langfristig zum Erfolg der Schrift beigetragen, ohne dass sich quellenmäßig belegen lässt, dass Gregor dies bewusst intendiert hatte.

## 2.4 Der Inhalt der *Regula pastoralis*

### 2.4.1 Erster Teil: Voraussetzungen für das Hirtenamt

Kapitel 1 beginnt mit der Warnung, Unerfahrenen (*imperiti*) das Lehramt (*magisterium*) zu übertragen und kommt sodann auf den Hirtendienst zu sprechen, der sich – der dritte Teil wird dies zeigen – vornehmlich durch die Predigt realisiert. Gregor vergleicht den Hirtendienst mit der ärztlichen Heilkunst. Niemand könne Arzt sein, der um die Kraft der Salben nicht wisse. Da die Wunden der menschlichen Seele oft tiefer als körperliche Wunden liegen, müsse ein Seelsorger die Gesetze des geistlichen Le-

<sup>28</sup> Vgl. Heinz, Bischofsspiegel (s. Anm. 4).

<sup>29</sup> Vgl. Floryszczak, *Regula Pastoralis* (s. Anm. 2) 188–192.

<sup>30</sup> Diese Substantive verwendet Gregor beispielsweise in der Überschrift zum dritten Teil.

bens kennen, ist doch die Seelenleitung (*regimen animarum*) die „Kunst aller Künste“. Weil diese Eröffnungspassage der *Regula pastoralis* von pastoraltheologischer Seite immer wieder rezipiert wird, soll etwas ausführlicher darauf eingegangen werden.<sup>31</sup>

Zunächst fällt auf, dass Gregor in der *Regula* von der „*cura pastoralis*“ oder dem „*regimen animarum*“ spricht, aber nirgends von der „*cura animarum*“. Die in späterer Zeit bis heute so bedeutsame Wendung „*cura animarum*“ war an der Wende vom sechsten zum siebten Jahrhundert als *Terminus technicus* für Seelsorge noch nicht gebräuchlich.<sup>32</sup> Hingegen waren dem Verwaltungsfachmann Gregor die Substantive *regimen* und *cura* sehr geläufig. In der römischen Verwaltung gab es beispielsweise eine *cura* (= Verantwortlichkeit) für den Brücken- oder Wegebau. Die Wendungen *cura pastoralis* oder *regimen animarum*<sup>33</sup> stehen somit für die pastoral-seelsorgliche Verantwortlichkeit der Bischöfe<sup>34</sup> und vermutlich auch der Äbte.

Den Gedanken, das Tun eines Seelsorgers mit der ärztlichen Tätigkeit zu vergleichen und als die „Kunst aller Künste“ („*ars artium*“) zu bezeichnen, hat Papst Gregor von Nazianz und dessen bereits erwähnter *Oratio de fuga sua* aus dem vierten Jahrhundert übernommen, die ihm in der lateinischen Übersetzung des Rufin vorlag. Dort heißt es, es ziehe viele Ungeeignete ins geistliche Amt, weil sie sich von der damit verbundenen Machtstellung etwas versprechen; diesen Beweggrund verwirft der Autor, sei doch das Tun eines Seelsorgers die „Kunst der Künste“ und dem des Seelenarztes vergleichbar.<sup>35</sup> Eine Generation später, um das Jahr 390, wird auch Johannes Chrysostomus in *De sacerdotio* die Aufgabe eines Seelsorgers mit der eines Seelenarztes vergleichen; freilich ist nicht sicher, ob Papst Gregor auch diese Schrift gekannt

---

<sup>31</sup> Vgl. Heribert Gärtner, Die Kunst der Seelsorge in der Dimension der Beziehung, in: Josef Müller, Pastoraltheologie. Ein Handbuch für Studium und Seelsorge, Graz u. a. 1993, 34–58, hier 39; Philipp Müller, „Die Kunst aller Künste“ (Gregor der Große). Seelsorge als Kunst – Seelsorge als Kitsch, in: Lebendige Seelsorge 61 (2010) 223–228; Erich Garhammer – Hans Hobelsberger – Martina Blasberg-Kuhnke – Johann Pock (Hg.), Seelsorge: die Kunst der Künste. Zur Theologie und Praxis von Seelsorge (Studien zur Theologie und Praxis von Seelsorge 100), Würzburg 2017.

<sup>32</sup> Erst im Frühmittelalter verfestigte sich der Begriff „*cura animarum*“ für die kirchliche Amtszuständigkeit. Vgl. zur Geschichte des Seelsorgebegriffs Philipp Müller, Dem Leben dienen. Das Seelsorgeverständnis von Linus Bopp (1887–1971) im Kontext heutiger Seelsorgekonzeptionen (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 28), Würzburg 1997, 30–37; Ders., Art. Seelsorge. II. Historisch-theologisch, in: LThK, Bd. 9, <sup>3</sup>2000, 384–386.

<sup>33</sup> Über diese beiden Wendungen hinaus nennt Barth fünf weitere Begriffe (mit Quellenangaben), die Gregor in Bezug auf Seelsorge verwendet: *cura regiimins*, *cura üpastionis*, *cura sanctae Ecclesiae*, *spiritualium officium* und *ars regiminis*. Dies., Tätige Nächstenliebe (s. Anm. 16) 110 (Fußnote 323).

<sup>34</sup> Zur „Fonction épiscopale“ im spätantiken Kontext vgl. Judic, Introduction (s. Anm. 3) 76–88.

<sup>35</sup> Gregor von Nazianz, *Oratio de fuga sua*, II,16. – Vermutlich hat Gregor von Nazianz Medizin studiert; sein jüngster Bruder Kaisarios war jedenfalls Arzt am Kaiserhof. Michael Dörnemann, Krankheit und Heilung in der Tradition der frühen Kirchenväter (Studien und Texte zu Antike und Christentum 20), Tübingen 2003, 219.

hat.<sup>36</sup> Gleichwohl befassen sich alle drei Werke – die des Gregor von Nazianz, des Johannes Chrysostomus und Gregors des Großen – mit dem Idealbild eines Hirten und ergeben rückblickend so etwas wie eine „trilogie pastorale“<sup>37</sup>.

In welcher Tradition steht wiederum Gregor von Nazianz, wenn er vom Seelenarzt spricht und dessen Tun als die „Kunst aller Künste“ preist? In platonisch-stoischer Tradition galt die Seele als wichtiger als der dem Untergang geweihte Körper.<sup>38</sup> Weil die Philosophie die Seelen zu heilen vermag, verstand sie sich als „die Kunst der Künste und die Wissenschaft der Wissenschaften“. Folglich sei der Philosoph als Seelenarzt wichtiger als der leibliche Arzt. Gregor von Nazianz hat den Selbstanspruch der Philosophie auf die christliche Theologie und Spiritualität übertragen, wobei Jesus Christus jene in seine Geheimnisse einweist, in dessen Auftrag sie wirken. Wie der Arzt seine Kenntnisse aus der Medizin bezieht, muss der Seelenarzt die göttlichen Medikamente kennen und bereithalten, zu denen für den Nazianten in besonderer Weise die Taufe und das Sündenbekenntnis gehören.<sup>39</sup>

Zurück zur *Regula pastoralis*. Inhaltlich lassen sich die elf Kapitel des ersten Teils nur schwer systematisieren. Mit Recht schreibt Silke Floryszczak, dass „viele Themen in den Kapiteln immer wieder aufgegriffen und variiert werden“, weshalb „eine klare Trennung in einzelne Aspekte nahezu unmöglich“<sup>40</sup> ist. Gregor legt Wert darauf, dass Glaube und Leben einander entsprechen (Kap. 2) und die äußere Beanspruchung des Amtes nicht auf Kosten des geistlichen Lebens gehen darf (Kap. 4). Immer wieder schneidet Gregor das Streben nach Ruhm und Ehre an, das nicht wenige zum Hochmut verführt (Kap. 1; 3; 8). Doch nicht jeder, der ein geistliches Amt anstrebt, tut dies aus einer falschen Motivation heraus: Manche wie der Prophet Jeremia müssen sogar dazu gezwungen werden, während andere wie der Prophet Jesaja von sich aus und in guter Absicht dazu bereit sind (Kap. 7). Psychologisch tiefgründig ist Kapitel 9: Gregor weiß darum, dass Menschen sich und anderen leicht etwas vormachen und ihre wahre Motivation verbergen. So gibt sich manch einer zurückhaltend, solange er nach Herrschaft strebt; aber sobald er die gewünschte Position erreicht hat, zeigt er sich forsch und vergisst die früheren Ideale.

---

<sup>36</sup> Vgl. Judic, Introduction (s. Anm. 3) 32f; Floryszczak, *Regula Pastoralis* (s. Anm. 2) 85–88; Hermann Dörries, Erneuerung des kirchlichen Amtes im vierten Jahrhundert. Die Schrift *De sacerdotio* des Johannes Chrysostomus und ihre Vorlage, die *Oratio de fuga sua* des Gregor von Nyssa, in: Bernd Moeller – Gerhard Ruhbach, *Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte. Kirchenhistorische Studien*, Tübingen 1973, 1–46.

<sup>37</sup> Judic, Introduction (s. Anm. 3) 34.

<sup>38</sup> Vgl. zu Folgendem (mit Belegen) Stephan Meier-Oeser, *Wissenschaft der Wissenschaften*, in: Joachim Ritter – Karlfried Gründer – Gottfried Gabriel, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 12, Darmstadt 2004, 948–951.

<sup>39</sup> Vgl. hierzu Dörnemann, *Krankheit* (s. Anm. 35) 229–233.

<sup>40</sup> Floryszczak, *Regula Pastoralis* (s. Anm. 2) 123.

Auf die Frage, welche Eigenschaften jemand für ein kirchliches Leitungsamt mitbringen soll (Kap. 10) und welche es verunmöglichen (Kap. 11), gehen die letzten beiden Kapitel ein. Bezeichnenderweise ist das letzte Kapitel dreimal so lang wie das vorletzte. Kapitel 10 betont, dass ein potenzieller Kandidat ein durch und durch geistlicher Mensch und in jeglicher Hinsicht ein Vorbild für andere sein soll. Er soll nicht ängstlich sein und verzeihen können, ohne dabei seine Prinzipien zu verraten. Freigiebigkeit soll ihn ebenso auszeichnen wie die Fähigkeit, sich von der Not und dem Glück der Mitmenschen anrühren zu lassen. Durch seine Vergangenheit soll er moralisch nicht kompromittiert werden können. Kapitel 11 thematisiert die negativen Eigenschaften. Gregor knüpft an Lev 21,18–20 an; dort werden zwölf körperliche Fehler und Mängel aufgelistet, von denen jeder für sich vom Priesteramt ausschließt. Gregor deutet sie allegorisch: Blindheit bedeute beispielsweise, das Licht der höheren Betrachtung nicht zu kennen; einen Buckel habe, wen die Last irdischer Sorgen so niederbeuge, dass er seine Augen niemals zur höheren Realität erheben vermag; unter beständigem Ausschlag leide, wen die Begierde des Fleisches permanent beherrsche; unter Flechte leide, wer dem Geiz verfallen sei.

Eine Auseinandersetzung mit der Frage, ob man sich dem Hirtenamt durch Flucht entziehen darf, lassen zuvor die Kapitel 5 und 6 erkennen. Gregor hält dies für verwerflich, wenn es jemand vor allem um die eigene Ruhe und Beschaulichkeit geht. Als wahrhaft demütig erweise sich, wer aus Demut vor dem Hirtenamt fliehen will, sich aber dem Willen Gottes letztlich nicht widersetzt und das Amt antritt. Liest man diese Zeilen vor dem Hintergrund des Widmungsschreibens ganz zu Beginn, demzufolge Papst Gregor von Bischof Johannes dafür getadelt worden war, sich dem Bischofsamt durch Flucht entziehen zu wollen, erweist sich der Autor hier als der wahrhaft Demütige, der genau richtig gehandelt und anstelle von Tadel Lob verdient habe.

#### 2.4.2 Zweiter Teil: Die Lebensgestaltung des Hirten

Nach den Zugangsvoraussetzungen für das geistliche Amt fokussiert der zweite Teil wiederum in elf Kapiteln das Leben und Handeln des Hirten. In Kapitel 1 gibt Gregor zunächst einen Überblick über die Themen, die er in diesem Teil zu behandeln gedenkt; sie lassen sich ebenso wenig wie die des vorhergehenden Teils strukturieren.<sup>41</sup> Anschließend betont er, die Gesinnung des Hirten müsse lauter (*mundus*) sein (Kap. 2). Er weiß darum, dass unausgegrenzte Gefühle wie versteckter Neid (*latens invidia*) oder schroffer Zorn (*praeceps ira*) das Urteilsvermögen beeinträchtigen. Weil ein unglaublicher Lebensstil die Verkündigung konterkariert, unterstreicht Kapitel 3 die Notwendigkeit einer dem Evangelium angemessenen Lebensführung. Damit hängt die Beobachtung in Kapitel 9 zusammen, dass Laster nicht selten als Tugenden

---

<sup>41</sup> Bei genauerem Hinsehen überzeugt der Gliederungsvorschlag, den Floryszczak für diesen zweiten Teil macht, nicht. Vgl. dies., *Regula Pastoralis* (s. Anm. 2) 138.

ausgegeben werden, um sie zu kaschieren; beispielsweise gibt sich Geiz gerne als Sparsamkeit aus oder Verschwendung tarnt sich als Großzügigkeit. Dieser Versuchung können sowohl der Seelsorger als auch die Menschen verfallen, für die er Sorge trägt.

In mehreren Kapiteln klingt die Gabe der Unterscheidung an, über die ein guter Seelsorger verfügen soll.<sup>42</sup> So soll er über nichts reden, über das er besser schweigen sollte, und umgekehrt nicht über Dinge schweigen, über die er eigentlich sprechen müsste. Dies gilt für den alltäglichen Umgang, aber auch für die Predigt (Kap. 4). Ein Seelsorger soll sich zwar bei den Menschen nicht anbietern; aber er darf ihre Sympathie zu erlangen suchen, sofern dies nicht aus Gefallsucht geschieht, sondern um sie zur Wahrheit zu führen (Kap. 8). Interessant ist auch folgender Gedanke: Einen selbstlosen Seelsorger erkennt man daran, dass er für ein freimütiges Wort seiner Untergebenen (*subditi*) empfänglich bleibt; dabei soll er darauf achten, dass seine Kritikfähigkeit vom Gegenüber nicht falsch aufgefasst wird und zu Hochmut führt.

Kapitel 6 ist das längste des zweiten Teils. Gregor betont, dass der Seelsorger vermeintlich guten Menschen mit Demut und auf Augenhöhe begegnen soll, die Sünder hingegen in die Schranken zu weisen hat. Auf das rechte Maß ist zu achten: Strenge soll beim Seelsorger nicht zur Härte und Mitleid nicht zur Schwäche degenerieren. Im Umgang mit Fehlern anderer empfiehlt Kapitel 10 ein Vorgehen, das auf die jeweilige Person und ihre Situation zugeschnitten ist: Das eine Mal sind Fehler nicht anzusprechen, obwohl das Gegenüber weiß, dass der Seelsorger sie bemerkt hat; ein andermal sind sie zu ertragen und ein drittes Mal ist mit Strenge dagegen vorzugehen.

An mehreren Stellen unterstreicht Papst Gregor die Bedeutung des geistlichen Lebens für den Hirten. Nochmals erwähnt er die Notwendigkeit einer guten Balance zwischen dem geistlichen Leben und den Anforderungen des Alltags; den alltäglichen Pflichten soll er sich gewissenhaft widmen, aber sie dürfen ihn nicht gänzlich vereinnahmen (Kap. 7). Ist der Seelsorger durch die Betrachtung von Gottes Wort in der unsichtbaren Welt verwurzelt, dann vermag er mit einem liebevollen Herzen und ohne einen Anflug von Verachtung mit Menschen umzugehen, die ihm ihre geheimen Fehler anvertrauen. Gregor ist sich auch dessen bewusst, dass den Hirten bisweilen die Versuchungen nicht kalt lassen, die andere ihm erzählen. Er ist jedoch zuversichtlich: Je größer die Barmherzigkeit und die Anstrengung sind, mit denen sich der Seelsorger der Mitmenschen annimmt, umso leichter wird er aus der eigenen Versuchung unversehrt hervorgehen (Kap. 5).

---

<sup>42</sup> Wenn hier von Seelsorger die Rede ist, spricht Papst Gregor häufig von *rector*. – Bei Rufin, dessen Übersetzung von Schriften des Gregor von Nazianz ihm vorlagen, ist *rector* „nie ein säkularer Herrscher, sondern entweder eine Autorität im allgemeinen Sinn oder eine kirchliche Autorität“. Floryszczak, *Regula Pastoralis* (s. Anm. 2) 98. Vor diesem Hintergrund kann unter einem *rector* auch ein Seelsorger verstanden werden.

### 2.4.3 Dritter Teil: Die Lehre des Hirten

Der dritte Teil umfasst 40 Kapitel, während die beiden vorhergehenden Teile jeweils nur elf Kapitel zählen. Vom Umfang her liegt somit hier der Schwerpunkt der *Regula pastoralis*. Inhaltlich ist dieser Teil der Lehre des Hirten gewidmet; hierfür wird das Wort *exhortatio* verwendet, was sowohl mit „Aufmunterung“ als auch mit „Ermahnung“<sup>43</sup> übersetzt werden kann; beide Bedeutungsgehalte kennzeichnen den Lehr-Auftrag des Hirten.<sup>44</sup>

Papst Gregor beginnt mit grundsätzlichen Überlegungen in einem Prolog. Ziel der Lehre ist es, „alle in der einen Tugend der Liebe zu erbauen“. Damit dies gelingt, ist die Verkündigung auf die Eigenart einer Person bzw. einer Personengruppe abzustimmen. Papst Gregor beruft sich auf Gregor von Nazianz, der bereits gewusst habe, dass sich der Inhalt ein und derselben *exhortatio* nicht für alle gleichermaßen eigne. Was dem einen nütze, schade dem anderen; eine Arznei, welche die eine Krankheit bekämpfe, steigere eine andere. Am Ende der Einleitung vergleicht Gregor die Kunstfertigkeit eines Seelsorgers mit der eines Musikers, der die einzelnen Saiten einer Zither unterschiedlich zu schlagen vermag; ähnlich soll auch ein Prediger die Herzen der ihm Anvertrauten unterschiedlich anrühren. Damit greift Gregor zwei Motive auf, die er bereits ganz zu Beginn (I,1) eingebracht hatte und von denen oben bereits die Rede war: dass die Seelsorge die „Kunst aller Künste“ und eine Arznei für die Seele ist. Unausgesprochen bringt Gregor damit zum Ausdruck, dass sich die Kunst der Seelenleitung vor allem in dem Differenzierungsvermögen zeigt, welche Arznei für wen angemessen ist.<sup>45</sup>

Die Überschrift von Kapitel 1 deutet die Vielfalt an,<sup>46</sup> durch die die Kunst der Predigt sich realisiert. Dabei sind die folgenden Ausführungen über den homiletischen Bereich hinaus mindestens ebenso relevant für die Gesprächsseelsorge.<sup>47</sup> Kapitel 1 stellt den Inhalt des dritten Teils vor: Gregor zählt diverse Personengruppen mit ihren Charakteren und spezifischen Eigenschaften in Form von Gegensatzpaaren auf und bindet sie jeweils durch ein *aliter – aliter* zusammen. Als erstes werden Männer und Frauen so-

<sup>43</sup> Gemäß der Überschrift zum dritten Teil zählt es zu den Hauptaufgaben des *rector*, seine Untergebenen zu lehren und sie zu ermahnen: „*Qualiter rector ... debeat docere et ammonere subditos*“.

<sup>44</sup> In diversen Ausgaben päpstlicher Lehrschreiben – etwa der italienischen, französischen, spanischen oder englischen des Antrittsschreibens „*Evangelium gaudium*“ von Papst Franziskus – ist der Begriff *exhortatio* mit seinem doppelten Bedeutungsgehalt heute noch gebräuchlich. Vgl. Müller, Philipp, „*Evangelii gaudium*“ – Die Programmschrift von Papst Franziskus, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Essen, Hildesheim, Köln, Limburg, Osnabrück, (2014) 4, 99–103.

<sup>45</sup> Auch Augustinus hatte in *De catechizandis rudibus* von der Notwendigkeit gesprochen, die Predigt dem Hörer anzugleichen, ohne dass er dies in derselben Ausführlichkeit wie Gregor der Große entfaltet. Floryszczak, *Regula Pastoralis* (s. Anm. 2) 103.

<sup>46</sup> „*Quanta debet esse diuersitas in arte praedicationis*“ (sic!).

<sup>47</sup> Barth, *Tätige Nächstenliebe* (s. Anm. 17) 80.

wie die Jungen und die Alten genannt; auf diese Personengruppen geht Gregor am Ende des ersten Kapitels ein, wenn auch nur kurz. Hieran schließen sich 34 weitere Gegensatzpaare an, denen Gregor in den Kapiteln 2 bis 35 ein je eigenes Kapitel widmet.<sup>48</sup> Dazu gehören beispielsweise Arme und Reiche (Kap. 2), Diener und Herren (Kap. 5), Schweigsame und Geschwätzige (Kap. 14), Verheiratete und Unverheiratete (Kap. 27). In seine Ausführungen flicht Gregor kommunikationspsychologische Tipps ein: Von Grund auf aufrichtigen Menschen sei zu raten, die Wahrheit immer nur in nutzbringender Weise vorzutragen und sie ansonsten besser für sich zu behalten (Kap. 11). Bei Stolzen habe eine Zurechtweisung Aussicht auf größeren Erfolg, wenn dem Tadel ein gewisses Maß an Lob als Linderungsmittel beigemischt werde (Kap. 17). Kapitel 36 geht der Frage nach, wie sich ein und dieselbe Predigt an eine spezielle Hörschaft richten und sich trotzdem ein breiterer Adressatenkreis angesprochen fühlen kann. Gregor erläutert dies anhand konkreter Beispiele, um schließlich die Maxime auszugeben, dass eine *exhortatio* die Tugenden der Einzelnen fördern soll, ohne die entsprechenden Fehler zu vergrößern. In den Kapiteln 37 bis 39 erteilt Gregor weitere Ratschläge: Bisweilen sind kleinere Fehler zu übersehen, um größere eliminieren zu können (Kap. 38); die Hörschaft darf durch den Inhalt der Predigt nicht überfordert werden (Kap. 39). Das abschließende Kapitel 40 bezieht sich wieder auf den Prediger selbst und schlägt damit die Brücke zum letzten Teil.<sup>49</sup>

#### 2.4.4 Vierter Teil: Die bleibende Schwachheit des Predigers

Der vierte Teil entspricht in etwa der Länge eines Kapitels der anderen Teile. Vielleicht liegt diese Unverhältnismäßigkeit darin begründet, dass Gregor sein Werk angesichts seiner vielfältigen Belastungen zügig zum Abschluss bringen wollte. Inhaltlich sagt er Folgendes: Nachdem der Prediger seine Aufgabe gewissenhaft erfüllt hat, soll er sich auf sich selbst besinnen, damit ihn das, was ihm gelungen sein mag, nicht zum Stolz verleitet. Denn – so Gregor – wer sich um die Wunden anderer kümmert, dürfe das eigene Heil nicht vernachlässigen. Wer in sich die Neigung zum Stolz spürt, der soll das Auge der Seele auf die eigenen Schwächen lenken und sich das vergegenwärtigen, was er an Gutem unterlassen hat. Damit entsprechen die Überlegungen des vierten Teils dem Wort Jesu aus den Evangelien (das Gregor freilich nicht zitiert): „Wenn ihr alles getan habt, was euch befohlen wurde, sollt ihr sagen: Wir sind unnütze Knechte; wir haben nur unsere Schuldigkeit getan“ (Lk 17,10).

---

<sup>48</sup> Diese Liste deckt sich weitgehend mit der Auflistung in Buch 30 der *Moralia in Job*; dort belässt Gregor es allerdings bei dem Hinweis, anderswo darüber schreiben zu wollen. Vgl. Judic, Introduction (s. Anm. 3) 17–21.

<sup>49</sup> Floryszczak, *Regula Pastoralis* (s. Anm. 2) 140.

### 3. Eine pastoraltheologische Reflexion der *Regula pastoralis*

#### 3.1 Die Verantwortlichkeit des Hirten für das Seelenheil anderer

Gregor der Große lässt keinen Zweifel daran, wie sich die kirchliche Rollen- und Aufgabenverteilung zu gestalten hat: Dem kirchlichen Amtsträger obliegt es, die ihm Anvertrauten uneigennützig zum Heil zu führen; hierfür muss er dereinst vor seinem Schöpfer Rechenschaft ablegen. Umgekehrt schulden ihm die Gläubigen Folgsamkeit. Diese Denkweise, die sich bereits bei Gregor von Nazianz findet,<sup>50</sup> ist auch auf dem Hintergrund der gesellschaftlich-politischen Umbruchssituation der Spätantike zu verstehen, die im Rom des Jahres 590 durch Kriege und Naturkatastrophen noch erschwert wurde. Um Stabilität und Ordnung einigermaßen zu gewährleisten, versuchte man, die Gesellschaft von oben her zu formen.<sup>51</sup> Da die gewachsenen politischen Strukturen dazu nicht mehr in der Lage waren, „übernahm die Kirche diese Aufgabe – durch den Kaiser persönlich legitimiert und gefördert“<sup>52</sup>.

Ein hierarchisches Rollengefüge spiegelt sich auch in der Semantik der *Regula pastoralis*. Gregor spricht vom *pastor* und seiner *grex* und rezipiert damit die Hirte-und-Herde-Metaphorik. Den verantwortlichen Hirten, der über das *regimen animarum* verfügt, tituliert er als *rector* seiner *subditi*. Zwölf Mal spricht Gregor vom *praepositus* und 13 Mal vom *praelatus*;<sup>53</sup> beide Begriffe entstammen dem außerkirchlichen Bereich und sind heute noch als kirchliche Ehrentitel wie Probst und Prälat gebräuchlich. Bezeichnenderweise spricht Gregor nur neun Mal vom *ministerium* des Amtsträgers, aber 23 Mal von dessen *officium*.<sup>54</sup> Trotzdem lässt er keinen Zweifel daran, dass das Wirken des Hirten selbstlos sein soll. Er greift das traditionelle Wortspiel von *praeesse* und *prodesse* auf (II,6), wenn er den Vorgesetzten mitgibt, sich nicht daran zu freuen, die Menschen zu beherrschen (*praeesse*), sondern für sie da zu sein (*prodesse*).<sup>55</sup> Ein Amtsträger soll für Kritik der Untergebenen empfänglich sein, sofern sie auf eine angemessene Weise vorgetragen wird (II,8). Er soll ihnen mit Mitgefühl begegnen, damit sie sich nicht scheuen, ihm ihre geheimen Fehler zu offenbaren (II,5). Stets soll er sich bewusst sein, dass trotz unterschiedlicher Aufgaben und Rollen vor Gott letztlich alle Menschen gleich sind (II,6).

Weil das Seelenheil der Menschen das Allerwichtigste ist, versteht Gregor die Seelsorge als die „Kunst der Künste“ und den Seelsorger als Seelenarzt. Wie ein Arzt um die unterschiedlichen Wirkungen der Heilmittel weiß, besteht die Kunstfertigkeit des

<sup>50</sup> Philipp Müller, Art. Seelsorge. II. Historisch-theologisch, in: LThK, Bd. 9, <sup>3</sup>2000, 384–386, 385.

<sup>51</sup> Vgl. Barth, Tätige Nächstenliebe (s. Anm. 17) 82.

<sup>52</sup> Barth, Tätige Nächstenliebe (s. Anm. 17) 93.

<sup>53</sup> Floryszczak, *Regula Pastoralis* (s. Anm. 2) 193.

<sup>54</sup> Floryszczak, *Regula Pastoralis* (s. Anm. 2) 195f.

<sup>55</sup> Vgl. Barth, Tätige Nächstenliebe (s. Anm. 17) 101f.

Seelsorgers darin, auf die Eigenart einer Person oder Personengruppe und der jeweiligen Situation angemessen einzugehen. Damit erweist sich das Unterscheidungsvermögen, die *discretio*, als seelsorgerliche Grundvoraussetzung.<sup>56</sup> Sie zeigt sich im klugen ethischen Abwägen, wann im Kontext einer „Pastoral der Gradualität“<sup>57</sup> ein kleineres Übel zur Eliminierung eines größeren in Kauf zu nehmen ist (vgl. III, 38). Beide Aspekte – Unterscheidungsvermögen und Gradualität – hat jüngst auch Papst Franziskus in *Amoris laetitia* zur Anwendung gebracht. Besonders bei „sogenannten ‚irregulären‘ Situationen“ hebt er in ignatianischer Tradition die Notwendigkeit des Unterscheidens hervor, dem eine Phase intensiver Begleitung vorgeschaltet ist.<sup>58</sup> Bei der Gradualität geht es ihm wie Papst Gregor um „eine Gradualität in der angemessenen Ausübung freier Handlungen von Menschen, die nicht in der Lage sind, die objektiven Anforderungen des Gesetzes zu verstehen, zu schätzen oder ganz zu erfüllen“<sup>59</sup>.

Die hierarchische Rollen- und Aufgabenverteilung zwischen kirchlichen Amtsträgern und Gläubigen, welche der *Regula pastoralis* zugrunde liegt, prägt die katholische Kirche bis in die Gegenwart hinein. So ist in Can. 212 §1 des jetzigen Kirchenrechts zu lesen: „Was die geistlichen Hirten in Stellvertretung Christi als Lehrer des Glaubens erklären oder als Leiter der Kirche bestimmen, haben die Gläubigen im Bewusstsein ihrer eigenen Verantwortung in christlichem Gehorsam zu befolgen.“ Der kanonistische Verweis auf das Verantwortungsbewusstsein der Gläubigen ist mehrdeutig. Er kann bedeuten, dass deren Gewissensentscheidung der letzte Entscheidungsmaßstab ist; er kann aber auch signalisieren, dass sich die Verantwortung der Gläubigen gerade im Gehorsam gegenüber den Hirten realisiert. Letzteres lässt sich in unserer individualisierten, auf Autonomie bedachten Gesellschaft kaum noch kommunizieren bzw. begründen.

Die Pastoraltheologie war lange Zeit durch ein hierarchisches Rollenverständnis geprägt und hat über Generationen hinweg zu seiner Stabilisierung beigetragen. Der Begründer der Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin, der Benediktinerabt Franz Stephan Rautenstrauch (1734–1785), hatte das Fach als Tun der *pastores*, d. h. der Priester, konzipiert. Wie Gregor der Große hohe charakterliche Anforderungen an die Hirten stellte, so war auch für Rautenstrauch deren Charakterbildung und Spiritualität ein genuines Thema der Pastoraltheologie.<sup>60</sup> Ein Beispiel aus dem 20. Jahrhundert ist

<sup>56</sup> Vgl. Floryszczak, *Regula Pastoralis* (s. Anm. 2) 183f.

<sup>57</sup> Heinz, *Bischofsspiegel* (s. Anm. 4) 133.

<sup>58</sup> Die Überschrift des 8. Kap. lautet „Die Zerbrechlichkeit begleiten, unterscheiden und eingliedern“. Papst Franziskus, *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Amoris laetitia* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 204), Bonn 2016, 205.

<sup>59</sup> Papst Franziskus, *Amoris laetitia* (s. Anm. 58) 208.

<sup>60</sup> Rautenstrauch spricht hier von „Erbauungspflicht“. Sie ist für ihn neben der „Unterweisungspflicht“ (Predigt, Katechese, Religionsunterricht) und der „Ausspendungspflicht“ (der Sakramente) einer der drei Grundpfeiler der Pastoraltheologie. Vgl. immer noch Josef Müller, *Der*

die „Pastoraltheologie“ des Wiener Pastoraltheologen Michael Pfliegler (1962),<sup>61</sup> in der Walter Fürst den „letzten Ausläufer einer vergangenen Epoche“<sup>62</sup> erkannte. Für Pfliegler ist der Priester das Subjekt der Seelsorge, die Gläubigen dessen Objekt. Das erste Buch seiner „Pastoraltheologie“, überschrieben mit „Subjekt, Zeit und Ort der Seelsorge“ (S. 1–164), befasst sich mit dem Priester, während das zweite Buch „Das Objekt der Seelsorge“ (S. 165–403) auf die menschlichen Adressaten in den einzelnen Phasen ihres Lebens eingeht.<sup>63</sup>

Pflieglers Pastoraltheologie erschien am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils. Auf der Basis einer Volk-Gottes-Theologie hat das Konzil dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen eine stärkere theologische und seelsorgerische Dignität zuerkannt, ohne das Verwiesensein auf das kirchliche Amt und seine Repräsentanten zu negieren.<sup>64</sup> Kurz vor Abschluss des Konzils schrieb die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* der Kirche und ihrer Pastoral ins Stammbuch, sich von den existenziellen Lebensvollzügen der Menschen berühren und verändern zu lassen.<sup>65</sup> Den früheren Aachener Bischof Klaus Hemmerle hat dies zu einem seelsorglichen Diktum inspiriert, welches das überkommene hierarchische Gefüge in eine Begegnung auf Augenhöhe transformiert: „Lass mich dich lernen, dein Denken und Sprechen, dein Fragen und Dasein, damit ich daran die Botschaft neu lernen kann, die ich dir zu überliefern habe.“<sup>66</sup>

Einer solchen Akzentverlagerung hatten vorkonziliare Aufbrüche wie die Liturgische Bewegung den Boden bereitet. Auch von pastoraltheologischer Seite war vorgearbeitet worden. Bereits in den 1930er-Jahren verstand der Freiburger Pastoraltheologe Linus Bopp jeden Christen als Seelsorger (was er später etwas relativiert hat); die religiöse Mündigkeit war ihm ein zentrales Seelsorgeziel.<sup>67</sup> Das letzte Konzil hat dann die Weichen gestellt, dass in der Seelsorge „nicht nur die theologischen Prinzipien, son-

---

pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in Franz Stephan Rautenstrauchs „Entwurf zur Errichtung der theologischen Schulen“ (Wiener Beiträge zur Theologie 24), Wien 1969, 73–111.

<sup>61</sup> Michael Pfliegler, *Pastoraltheologie*, Wien u. a. 1962.

<sup>62</sup> Walter Fürst, *Praktisch-theologische Urteilskraft. Auf dem Weg zu einer symbolisch-kritischen Methode der Praktischen Theologie* (Studien zur Praktischen Theologie 32), Zürich u. a. 1986, 271.

<sup>63</sup> Es spricht für Pfliegler, schon recht früh zeitgenössische psychologische und soziologische Erkenntnisse einbezogen zu haben. Auch hinsichtlich der zeitgeschichtlichen Kontextualisierung der Pastoral hat Michael Pfliegler Akzente gesetzt.

<sup>64</sup> Vgl. etwa die Art. 10–12 der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* und das Dekret über das Apostolat der Laien *Apostolicam actuositatem*.

<sup>65</sup> Vgl. die berühmte Eröffnungspassage der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*.

<sup>66</sup> Klaus Hemmerle, Was fängt die Jugend mit der Kirche an? Was fängt die Kirche mit der Jugend an?, in: ders., *Spielräume Gottes und der Menschen. Beiträge zu Ansatz und Feldern kirchlichen Handelns* (Ausgewählte Schriften 4), Freiburg u. a. 1996, 324–339, 329.

<sup>67</sup> Vgl. Philipp Müller, Linus Bopp (1887–1971) – Ein Wegbereiter des heutigen Selbstverständnisses von Pastoraltheologie, in: *Pastoraltheologische Informationen* 30 (2010) 2, 147–171, hier 156–159; Ders., Religiöse Selbständigkeit als zentrales Ziel von Seelsorge und Pastoral, in: Josef Müller – Paul Wehrle – Philipp Müller (Hg.), *Hören und Dienen. Pastorales Handeln im Umbruch* (Freiburger Texte 27), Freiburg 1997, 27–35.

dern auch die Ergebnisse der profanen Wissenschaften, vor allem der Psychologie und der Soziologie, wirklich beachtet und angewendet werden“ (*Gaudium et spes*, Art. 62). In dem Maße, wie danach unter dem Druck des gesellschaftlichen Individualisierungs- und Entkirchlichungsprozesses die Akzeptanz direkter Seelsorgekonzepte abnahm, machte die Einzelseelsorge Anleihen bei der Psychologie und ihren diversen therapeutischen Ausprägungen.<sup>68</sup> Dabei sind die von Carl R. Rogers (1902–1987) entwickelten therapeutischen Grundhaltungen der Echtheit, des einführenden Verstehens und der Wertschätzung zu weitgehend akzeptierten Standards in der seelsorglichen Gesprächsführung avanciert.<sup>69</sup> Damit ging eine doppelte Akzentverlagerung einher: Erstens von einem direktiven zu einem non-direktiven, begleitenden Seelsorgestil, der auf Bevormundung verzichtet und die Freiheit und Eigenverantwortung von Menschen ernstnimmt. Um gesellschaftlich plausibel zu bleiben, verloren in den vergangenen Jahrzehnten zweitens Fragen nach dem überzeitlichen Heil und dem ewigen Leben an Gewicht, während Themen der Lebensberatung und der konkreten Lebensgestaltung an Bedeutung gewannen. In diesen Prozess ist auch das Konzept einer „Heilenden Seelsorge“ einzuordnen,<sup>70</sup> die in der Tradition Gregors des Großen (und anderer) die Seelsorge als therapeutisches Tun versteht. Eine „Heilende Seelsorge“ betont eine diesseitig erfahrbare psychische Heilung (etwa angesichts von Lebenskrisen) mindestens ebenso wie die eschatologische Vollendung des Heils. Dieser doppelte Akzent von Heilung und Heil kann sich auf die Verkündigung Jesu von Nazareth beziehen: Denn seine Krankenheilungen symbolisieren, dass Gottes Reich bereits im Hier und Jetzt angebrochen ist, während das endgültige Heil noch aussteht.

### 3.2 Der Missbrauch von Macht

In einem hierarchischen System, in dem ein elitärer Kreis ohne wirksame Kontrollmechanismen weisungsbefugt ist, ist dem Missbrauch von Macht Tür und Tor geöffnet. Ein Beispiel hierfür sind Formen sexualisierter Gewalt in der katholischen Kirche.<sup>71</sup> Priester haben das Vertrauen, das ihnen entgegengebracht wurde, auf schändlichste Weise missbraucht. Bei der Analyse der Ursachen sind zunehmend systemische Grün-

---

<sup>68</sup> Doris Nauer stellt in ihrem Seelsorge-Kompendium allein zehn Seelsorgekonzepte mit theologisch-psychologischer Perspektivendominanz vor: Dies., *Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium* (Praktische Theologie heute 55), Stuttgart 2001, 127–261.

<sup>69</sup> Vgl. zu Rogers Joachim Hänle, *Heilende Verkündigung. Kerygmatische Herausforderungen im Dialog mit Ansätzen der Humanistischen Psychologie* (Glaubenskommunikation Reihe Zeitzeichen 1), Ostfildern 1997, 160–229.

<sup>70</sup> Vgl. Isidor Baumgartner, *Heilende Seelsorge in Lebenskrisen*, Düsseldorf 1992; Hänle, *Heilende Verkündigung* (s. Anm. 69). – Die „Therapeutische Seelsorge“ ist die Vorläuferin einer „Heilenden Seelsorge“; sie ist eng mit dem Namen des evangelischen Theologen Dietrich Stollberg verbunden.

<sup>71</sup> Vgl. zum Forschungsstand Philipp Müller, *Sexualisierte Gewalt in der katholischen Kirche. Ein Literaturbericht*, in: *Theologische Revue* 116 (2020) 4, 251–268.

de in den Fokus getreten. Der Umgang mit Macht erwies sich dabei als ein Schlüsselfaktor.

Die Dokumente des letzten Konzils haben die Macht und Stellung der kirchlichen Amtsträger legitimiert. Die Dekrete *Christus Dominus* über die Hirtenaufgabe der Bischöfe und *Presbyterorum ordinis* über Dienst und Leben der Priester begründen das jeweilige Amt theologisch, um darauf aufbauend die genuinen Aufgaben und Vollmachten zu umschreiben. *Presbyterorum ordinis* zeichnet zudem ein Ideal priesterlicher Spiritualität. Überlegungen darüber, welche realen Gefährdungen mit einem Amt verbunden sind und wie damit konstruktiv umzugehen ist, wenn jemand seine Macht missbraucht, bilden ein Manko. Dokumente dieser Art plausibilisieren und stabilisieren den jeweiligen Status quo. Sie verleiten dazu, die realen Gegebenheiten und das Ideal miteinander zu identifizieren und das Wirken der jeweiligen Amtsträger nicht mehr kritisch zu hinterfragen. Immerhin legt Papst Franziskus ein gewisses Gespür für systemische Gefährdungen an den Tag, die mit kirchlichen Ämtern verbunden sind. Permanent warnt er vor Klerikalismus,<sup>72</sup> hält der römischen Kurie bei einem Weihnachtsempfang ihre 14 Krankheiten vor<sup>73</sup> oder zieht Kleriker kirchenrechtlich stärker zur Verantwortung, die im Umgang mit Missbrauch versagt haben und schuldig geworden sind.<sup>74</sup>

Auch Papst Gregor der Große hat vor mehr als 1.400 Jahren realistisch auf die kirchlichen Amtsträger geblickt. So sehr er als Bischof von Rom ekklesiale Amts- und Machtstrukturen vorausgesetzt hat, so war ihm ebenso klar, dass die Weihegnade bei Weitem nicht alle menschlichen Defizite eliminieren werde. Die *rectores* nahm er auch als Menschen mit Schwächen wahr, die charakterlich gefährdet blieben; vor der Amtsübernahme soll sich jeder so gewissenhaft wie möglich geprüft haben, ob er den hohen Ansprüchen an das Amt genügt (vgl. I,11). Damit die Lebensführung seine Verkündigung nicht konterkariert, soll das bischöfliche Ethos vorbildlich sein (I,2,9; II,1–11; III,40 u. ö.). Im Alltag muss die Balance zwischen *vita activa* und *vita contemplativa* stimmen, was bedeutet, sich weder in den Amtspflichten zu verlieren noch sich ihnen mit Verweis auf das geistliche Leben zu entziehen (vgl. I,4; II,7,11). Eine besondere Anfechtung erkennt Gregor in der Ruhm- und Ehrsucht. In der Kirche erstreben viele das Hirtenamt, die „nur nach Ehre und Ruhm haschen, als Lehrer angesehen sein möchten, über andere erhaben sein wollen und, wie es die ewige Wahrheit sagt, die ersten Begrüßungen auf der Straße, die ersten Sitze bei den Gastmählern, die ersten

---

<sup>72</sup> Vgl. Philipp Müller, Franziskus' Kampf gegen den Klerikalismus. Narzissmus und Machtbestrebungen in der Kirche, in: Stimmen der Zeit 143 (2018) 237–244.

<sup>73</sup> <http://go.wwu.de/z06n5> (Stand: 16.6.2021).

<sup>74</sup> Durch die Apostolische Konstitution *Pascite gregem Dei* vom 1. Juni 2021 hat Papst Franziskus Sexualstraftaten gegen Minderjährige und Schutzbefohlene in das geltende Kirchenrecht aufgenommen. Diese Reform ist ein Schritt in die richtige Richtung, ohne dass das Thema damit *ad acta* gelegt werden könnte.

Plätze bei Zusammenkünften für sich in Anspruch nehmen“<sup>75</sup> (I,1). Gregor weiß darum, dass den Hirten oft schmeichelndes Lob entgegengebracht wird; dies steigert ihr Machtgefühl, das sie wiederum dazu verleitet, andere ihre Überlegenheit spüren zu lassen (II,8). Besonders jene sind für Lobhudelei empfänglich, die in niedriger Position nach Lob gelehzt und dabei den Stolz nicht abgelegt haben (I,9). Hinsichtlich der eigenen Motivation machen sich Amtsträger gerne etwas vor: „Denn oft täuscht sich der Geist über sich selbst und bildet sich ein, ein gutes Werk zu lieben, das er in Wirklichkeit nicht liebt, und die Ehre vor der Welt nicht zu lieben, während er sie doch in Wirklichkeit liebt“<sup>76</sup> (I,9).

Gregor weiß um das Phänomen der Macht und ihre Verlockungen.<sup>77</sup> Dabei sieht er realistisch, dass nicht die Macht an sich das Problem ist, sondern der falsche Umgang damit (I,4). Die *rectores* mahnt er: Je höher die Position ist, die jemand erreicht hat, desto mehr muss er in seinem Innern das Machtbewusstsein zügeln (II,6). Bestes Gegenmittel ist für ihn die Demut.<sup>78</sup> Denn wie der Hochmut eine Art Wurzelsünde darstellt, so ist analog dazu die Demut die Wurzeltugend. Entsprechend richtet Gregor im abschließenden Kapitel 4 das Hauptaugenmerk auf die Demut und rät bei aufkeimendem Stolz, sich der eigenen Schwächen und Unvollkommenheit zu besinnen. Mit diesem Ratschlag steht Gregor in der monastischen Tradition, in der die Tugend der Demut zentral war.<sup>79</sup> Ebenso ist auf Augustinus zu verweisen, dessen *Œuvre* „une source majeure du *Pastoral*“<sup>80</sup> darstellt und der die Demut als die Wurzel aller Tugenden erachtete.

### 3.3 Primat der Wortverkündigung

Für Papst Gregor ist die Verkündigung das zentrale Instrument der *Pastoral*. Sie ist die Medizin, mittels derer die Gläubigen wohldosiert zum Heil geführt werden sollen.<sup>81</sup> Dieses Medikament ist umso wirksamer, je mehr der Hirte zwischen den Menschen-

<sup>75</sup> Zitiert nach Funk, *Pastoralregel* (s. Anm. 7) 64f.

<sup>76</sup> Zitiert nach Funk, *Pastoralregel* (s. Anm. 7) 78.

<sup>77</sup> Vgl. aus heutiger pastoraltheologischer Sicht Philipp Müller, Die Versuchung zur Macht, in: Ders./Peter Kohlgraf (Hg.), *Wer Macht Kirche? Macht und Partizipation in der Kirche* (Akademie des Bistums Mainz, Materialien 1/2020) Mainz 2020, 11–29.

<sup>78</sup> Die Aktualität von Gregors Gedanken zeigt sich an folgendem Zitat aus Stefan Gärtners Habilitationsschrift: „Macht ist auf Demut bezogen und umgekehrt. Ohne diesen Bezug wird seelsorgliche Macht entweder autoritär oder harmlos.“ Ders., *Zeit, Macht und Sprache. Pastoraltheologische Studien zu Grunddimensionen der Seelsorge*, Freiburg u. a. 2008, 166; vgl. insgesamt zum Thema Macht ebd., 163–238.

<sup>79</sup> Floryszczak, *Regula Pastoralis* (s. Anm. 2) 84.

<sup>80</sup> Judic, *Introduction* (s. Anm. 3) 53; vgl. auch Notker Baumann, *Die Demut als Grundlage aller Tugenden bei Augustinus* (Patrologia. Beiträge zum Studium, der Kirchenväter 21), Frankfurt a. M. 2009. – Anzumerken ist, dass auch der Bischof von Hippo das monastische Leben sehr geschätzt hat.

<sup>81</sup> Vgl. Floryszczak, *Regula Pastoralis* (s. Anm. 2) 199.

typen zu differenzieren und auf jede Gruppe situationsgerecht einzugehen weiß. Mit dieser Prämisse antizipiert Papst Gregor einen Aspekt, der in unserer Epoche in der „Zielgruppenpastoral“ zum Tragen kommt und den die Homiletik unter dem Stichwort „Hörerorientierung“<sup>82</sup> reflektiert. Zudem ist für den Mönchspapst die Verkündigung umso fruchtbarer, je vorbildlicher sich der Lebenswandel des Hirten gestaltet; implizit macht er damit den Gedanken der Authentizität stark, dem die heutige homiletische Diskussion ebenfalls Beachtung schenkt.<sup>83</sup> Bemerkenswerterweise ist vom Wert der Sakramente, insbesondere der Eucharistiefeier, in der *Regula pastoralis* keine Rede.<sup>84</sup> Selbst die Diakonie, die ihm sehr am Herzen lag, wird eher beiläufig erwähnt mit folgendem Gedanken von sozialem Brisanz: Wer den Armen das Notwendige gebe, lasse ihnen eigentlich nur das zukommen, was ihnen zustehe; dies sei eher eine Tat der Gerechtigkeit und weniger ein Akt der Liebe (III,21).

Beim Primat der Wortverkündigung zeigt sich eine Parallele zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Während das priesterliche Selbstverständnis der vorkonziliaren Zeit wesentlich von der Feier der Eucharistie und der übrigen Sakramente geprägt war, setzt das Konzil die Verkündigung an die erste Stelle;<sup>85</sup> aus ihr soll der Glaube erwachsen, der zum Sakramentenempfang befähigt. Diese Prioritätensetzung entspricht einem Grundanliegen der reformatorischen Theologie mit ihrem *sola-fide*-Prinzip. Weil bereits die altkirchliche *Regula pastoralis* der Wortverkündigung oberste Priorität zuerkannt hat, erweist sie sich als eine kirchenverbindende Schrift, die im heutigen ökumenischen Dialog hilfreich sein kann.

Bei der Spiritualität legt Gregor den Schwerpunkt auf die tägliche Betrachtung von Gottes Wort (II,11).<sup>86</sup> Sie ist bei ihm mit einer Selbstreflexion verbunden, die den Hirten in einer Haltung größtmöglicher innerer Wahrhaftigkeit zur Demut führen soll. Diese Gewichtung lässt wiederum an Johann Michael Sailer (1751–1832) erinnern, der durch „Praktisches Schriftforschen“ zu einer biblisch fundierten Spiritualität angeleitet hatte, die ihm selbst als Basis der pastoralen Tätigkeit diene.<sup>87</sup>

---

<sup>82</sup> Vgl. Philipp Müller, Dialogische Predigt? Notwendigkeit und Grenzen der Hörerorientierung in der Verkündigung, in: *Lebendiges Zeugnis* 66 (2011) 1, 49–55; ders., Zur Rhetorik der katholischen Predigt in der Gegenwart, in: Michael Meyer-Blanck (Hg.), *Handbuch Homiletische Rhetorik* (Handbücher Rhetorik 11), Berlin 2021, 517–541, bes. 519f. u. 538.

<sup>83</sup> Vgl. Philipp Müller, Authentische Verkündigung. Predigt zwischen Hörererwartung und Anspruch des Evangeliums, in: *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 157 (2009) 177–185.

<sup>84</sup> Dies im Unterschied zur *Oratio de fuga sua* des Gregor von Nazianz. Barth, *Tätige Nächstenliebe* (s. Anm. 17) 81f.

<sup>85</sup> *Lumen gentium* 25, *Christus Dominus* 12, *Presbyterorum ordinis* 4.

<sup>86</sup> Auch Art. 13 des Priesterdekrets *Presbyterorum ordinis* empfiehlt die tägliche Schriftbetrachtung.

<sup>87</sup> Vgl. aus Johann Michael Sailers pastoraltheologischen Vorlesungen Ders., *Praktisches Schriftforschen als Grundlage und Vorbereitung pastoraler Tätigkeit*, in: Anton Zottl – Werner Schneider (Hg.), *Wege der Pastoraltheologie. Texte einer Bewusstwerdung*. Bd. 1, 18. Jahrhundert, Eichstätt 1987, 129–166.

#### 4. Abschluss

Die *Regula pastoralis* als ein bedeutsames Dokument der Pastoralgeschichte weist Papst Gregor als tiefen Menschenkenner aus. Bei der Analyse zeigte sich aber auch, wie sehr das Werk in die patristische Tradition eingebettet ist; markante Topoi, wie z. B. die Seelsorge als *ars artium* und den Seelsorger als Seelenarzt zu verstehen, hat Papst Gregor von Gregor von Nazianz aus dem vierten Jahrhundert rezipiert.

Aus heutiger pastoraltheologischer Perspektive ist die *Regula pastoralis* besonders für die Seelsorgelehre und die Homiletik relevant. Ebenso bedeutsam erweist sie sich für die Geschichte der christlichen Spiritualität. Beeindruckend ist die Feinsinnigkeit, mit der Papst Gregor ungute psychologische Dynamiken aufspürt. Indem der Papst bedenkliche Motivationen thematisiert und reflektiert, setzt er einen Gegenakzent zur unkritischen Idealisierung kirchlicher Amtsträger und deren ungezügelter Machtausübung. Gleichwohl ist die *Regula pastoralis* auch Ausdruck eines direktiven Pastoralstils, den sie ihrerseits durch ihre enorme spätere Verbreitung legitimiert und gefördert hat.

Papst Gregor hatte bei der Abfassung der *Regula pastoralis* vornehmlich Bischöfe im Blick. Vermutlich hat er darüber hinaus auch an Menschen gedacht, die in der Gesellschaft Verantwortung tragen. Ähnliches gilt für heute: Die Lektüre der *Regula pastoralis* kann für heutige kirchliche Amtsträger, ja für alle Seelsorgerinnen und Seelsorger anregend sein, die ihr Tun selbstkritisch reflektieren möchten. Sie mag zudem für Menschen in Führungspositionen interessant sein, die sich in ihrem Leitungshandeln von einem Klassiker der Pastoralgeschichte inspirieren lassen wollen.

Univ.-Prof. Dr. theol. habil. Philipp Müller  
Johannes Gutenberg-Universität Mainz  
Fachbereich 01 – Katholisch-Theologische Fakultät  
Abt. Pastoraltheologie  
D-55099 Mainz  
+49 (0) 6131 3920830  
ph.mueller(at)uni-mainz(dot)de

## Das offene Ende der Apostelgeschichte Impulse für eine Pastoral der (sozialen) Raumkonstruktion

### Abstract

Wie kann inmitten der vielfältigen Lebensräume der Menschen hier und heute das Reich Gottes anbrechen? Die Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat, wie sie in der Apostelgeschichte beschrieben wird, legt den Gedanken einer „Pastoral der (sozialen) Raumkonstruktion“ nahe. Wo Menschen an ihren alltäglichen Orten miteinander das Gotteswort und ihr Leben teilen, konstruieren sie einen Raum, der eine hohe Ähnlichkeit zum ureigenen Lebensraum Gottes aufweist. Dort verhelfen sie nicht nur dem Gottesreich zum Anbruch, sondern schreiben die Geschichte des Evangeliums mit dem eigenen Leben fort.

How can the Kingdom of God dawn in the midst of the diverse living spaces of people here and now? The proclamation of the Gospel in word and deed, as described in the Acts of the Apostles, suggests the idea of a "pastoral ministry of (social) space construction". Where people share the Word of God and their lives with one another in their everyday places, they construct a space that bears a high resemblance to God's very own living space. There, they not only help the Kingdom of God to dawn, but also continue to write the story of the Gospel with their own lives.

Wie kann der Heilsraum des Gottesreiches, welcher den Nukleus der Verkündigung Jesu bildet, inmitten der vielfältig gestalteten Lebensräume der Menschen anbrechen? Diese Frage bewegt Christinnen und Christen seit über 2000 Jahren. Immerhin ist es ihr Auftrag, das fortzuführen, was mit Jesus begonnen hat: dem Reich Gottes in dieser Welt zum Durchbruch zu verhelfen. Das klingt zunächst sehr theoretisch und vielleicht auch ein bisschen nach einer reinen Spiritualitätsübung. Doch recht betrachtet wohnt diesem Auftrag doch eine hohe Konkretheit inne: Denn der verheißene Heilsraum ist nicht einfach da, er stellt sich nicht wie ein *deus ex machina* ein. Wer den eigenen Lebensraum in den Heilsraum des anbrechenden Gottesreiches konvertieren will, der muss diesen Raum schon mithilfe des eigenen Lebens konstruieren. Das jedenfalls macht vor allem ein Blick in die Apostelgeschichte deutlich, in der die Anfangszeit der werdenden Kirche und der Verkündigungsdienst der Apostel beschrieben werden. Durch das konkrete Handeln der Zeuginnen und Zeugen des auferstandenen Herrn bricht mitten in den vielfältig gestalteten Lebensräumen der Menschen der Heilsraum des Gottesreiches an. Doch diese Raumkonstruktion stellt sich auch mit dem Tod des letzten Apostels nicht ein; das offene Ende der Acta macht dies überdeutlich. Die Produktion dieses heilvollen Raumes geht weiter bis in die heutige Zeit. In jedem Jahrhundert neu sind die Zeuginnen und Zeugen des auferstandenen

und in den Himmel aufgefahrenen Herrn aufgerufen, mitten in ihren je eigenen Lebensräumen den Raum des Gottesreiches zu konstruieren. Diesem Auftrag, den ich als „Pastoral der (sozialen) Raumkonstruktion“ bezeichne, möchte ich im Folgenden nachgehen.

## 1. Lebensraum am Wegesrand – Das Johanniter-Hospiz in Jerusalem

Wer in Jerusalem auf der Via Dolorosa ungefähr auf Höhe der achten Station in Richtung Grabes- und Auferstehungskirche läuft, passiert ein unscheinbares Eisentor. Wer nicht weiß, was sich hier verbirgt, geht unachtsam vorüber. Wie die meisten Pilger\*innen, die tagtäglich den Weg hinauf zur Anastasis auf sich nehmen. Über der Tür des Gebäudes steht in großen Lettern „Johanniter Ordens-Hospiz“, darunter ist das Johanniterkreuz zu sehen. Das unscheinbare Gebäude wurde 1866 vom Orden der Johanniter bezogen, um christlichen Pilger\*innen eine geeignete Unterkunft zu bieten.<sup>1</sup> Nach einer längeren Nutzung durch arabische Flüchtlinge wurde das Haus 1993 vom „Christus-Treff“ Marburg übernommen. Seitdem bietet sich hier für Menschen jeder Konfession und Religion ein Zufluchtsort, mitten im Getümmel der Jerusalemer Altstadt. Jede\*r ist willkommen und findet bei einem kleinen Imbiss die Möglichkeit zum seelsorglichen Gespräch oder kann in der kleinen Kapelle des Hauses beten.<sup>2</sup> Hier ereignet sich Evangeliumsverkündigung auf eine sehr behutsame, sehr unaufdringliche Art und Weise.<sup>3</sup>

Das Jerusalemer Johanniter-Hospiz befindet sich mitten am Wegesrand. Wie die Mietswohnung des Paulus inmitten der Weltstadt Rom (vgl. Apg 28,16), so wirkt auch das Johanniter-Hospiz in Jerusalem nach außen unscheinbar. Es liegt wie viele kleinere Kirchen in der Heiligen Stadt auch verborgen am Rand, unbeachtet von denen, die nicht explizit auf der Suche danach sind. Ein beiläufiger Ort, den viele Vorüberziehende links liegen lassen.

Auf eine bestimmte Art wirkt das Johanniter-Hospiz auch befremdlich. Freilich drängt sich der Ort nicht sofort auf, das Gebäude reiht sich ein in die anderen Häuser am Wegesrand. Von außen weist nicht viel auf hin, was sich im Inneren ereignet. Der „Christus-Treff“ bildet eine kleine Oase des Ausruhens und Verschnaufens mitten in der belebten Hektik des Sūq. Aus dem Treiben der Händler kann man hier ebenso ausbrechen wie aus den Pilgerströmen, die sich unaufhaltsam durch die engen Gassen, kreuzwegbetend die Via Dolorosa entlangschieben. Gerade mit seiner ungebrochenen

<sup>1</sup> Vgl. „Das Hospiz in Jerusalem“, <http://go.wwu.de/gyh66> (Stand: 21.4.2021).

<sup>2</sup> Vgl. „Christus-Treff in Jerusalem“, <http://go.wwu.de/1aseu> (Stand: 21.4.2021).

<sup>3</sup> Literarisch hat Reiner Kunze diesen Gedanken der unaufdringlichen Verkündigung der Frohbotschaft in der Eröffnung eines neuen Lebensraumes in seinem Gedicht „pfarrhaus“ verarbeitet: „Wer da bedrängt ist findet / mauern, ein / dach und / muß nicht beten“ (Reiner Kunze, *zimmerlautstärke. gedichte*, Frankfurt a. M. 1993, 41).

Offenheit, die Menschen aller Konfessionen und Religionen einen Rückzugsort bietet, befremdet das Johanniter-Hospiz ein weiteres Mal. Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des „Christus-Treffs“ laden zum Zusammenkommen ein. Es bietet sich die Möglichkeit, mit dem Anderen ins Gespräch zu kommen, ihn kennenzulernen, seine Religion bzw. Konfession oder seinen politischen Standpunkt zu verstehen. Man findet im Johanniter-Hospiz einen Ort, der Widerstand leistet gegen alle Ausgrenzungstendenzen und Vorurteile. Einen Ort, der scheinbare Gegensätze zusammenführt und mit überraschenden Einsichten aufwartet. Einen unscheinbaren Ort am Wegesrand, an dem sich Themen einstellen können, die oft nur unausgesprochen vorhanden sind und die eigentlich niemand sehen will.

Der Christus-Treff am Rande der Jerusalemer Via Dolorosa ist damit ein typischer heterotoper Ort. An ihm kommen Diskurse zusammen, die eigentlich nicht zusammengehören, die sich aber unausweichlich aufdrängen. Solche heterotopen Orte sind immer binär codiert und drängen zu einer Entscheidung, die Spannung, die sich dort einstellt, einseitig in eine Utopie aufzulösen oder sie kreativ in einen dritten Raum zu überführen, in welchem diese Binarität in eine offene und produktive Form der Trialektik hin erweitert wird. Hier, im Christus-Treff, können Menschen gemeinsam an einem Tisch sitzen, miteinander das Wort und das Leben teilen. Das Hospiz hat Oasen-Charakter, mitten im oft hektischen und lauten Betrieb der Jerusalemer Alltäglichkeit. Der Ort des Johanniter-Hospizes wird durch die Diskurse, die im Miteinander der Menschen entstehen, mit einer mitunter spannungsgeladenen Raumdimension belegt. Das ist manchmal nicht leicht auszuhalten. Doch diese von Differenzen und Unterschieden geprägte Binarität, die sich immer wieder einstellt, wenn sich Menschen an diesem Ort begegnen, bleibt nicht in ihrer Abgeschlossenheit bestehen. Durch die behutsame Verkündigung des Evangeliums, die durch die Eröffnung eines Lebensraumes für die Menschen geschieht, wird sie auf einen dritten Raum hin überschritten. Schon der Name ist Programm: „Christus-Treff“. Vom Evangelium, von der Öffnung auf den anderen Menschen her, reißt eine neue Perspektive auf: Wenn sich Menschen gemeinsam an einen Tisch setzen, miteinander verweilen und den Glauben teilen, dann wird es möglich, Christus zu begegnen. Ein neues Miteinander stellt sich ein, welches von einem gegenseitigen Akzeptieren und Annehmen geprägt ist. Wer miteinander ins Gespräch kommt, öffnet einen Raum, in dem jenes einen Platz findet, was den Anderen bewegt. Es entsteht ein Raum der Aushandlung, in dem sich Identitäten und Zuschreibungen plötzlich als fluid erweisen; unterschiedliche Meinungen können ausgesprochen und diskutiert werden. Themen, die sonst ausgeschlossen werden, die zwar vorhanden sind, aber meist nur unausgesprochen, bekommen einen Raum. Wenn es, wie im Johanniter-Hospiz, um die „kreative Konfrontation von Existenz und Evangelium in Wort und Tat“ (Rainer Bucher) geht, dann eröffnet sich ein *thirdspace*, in dem man Gott auf die Spur kommen kann. Dann nimmt das Reich Gottes, welches Jesus verheißen hat, schon hier und heute inmitten menschlicher Lebensräume konkrete Gestalt an.

## 2. Raumeröffnung der Apostelgeschichte – Einladung zur Nachfolge

In vielfältigen Episoden erzählt die Apostelgeschichte von der Eröffnung des globalen Raumes für die Verkündigung des Evangeliums. Das zweite Buch, das traditionell der Autorenschaft des Evangelisten Lukas zugeschrieben wird<sup>4</sup>, setzt bei der Himmelfahrt des Auferstandenen an und verbindet so augenscheinlich den göttlichen Lebensraum, der durch den auffahrenden Kyrios markiert ist, mit dem weltlichen Lebensraum der Menschen. Alle nachfolgenden Stories, welche die Acta mit ihren zahlreichen Protagonist\*innen und ihren teils waghalsigen Erlebnissen erzählt, zeigen: Es ist der Auftrag der Apostel in der Kraft des Pneuma, jenen göttlichen Lebensraum, der mit der Himmelfahrt des auferstandenen Herrn eingeführt wird, mit den zahlreichen unterschiedlichen Lebensräumen der Menschen zu verknüpfen. Oder anders ausgedrückt: Es geht um Raumeröffnungen und Raumkonstruktionen – und zwar um die Konstruktion des göttlichen Lebensraumes inmitten der von einer hohen Pluralität gekennzeichneten Lebenswelt der Menschen. So, wie sich Himmel und Erde in der Himmelfahrt des Auferstandenen verbinden, so sollen die Apostel fortan durch ihr Handeln den weltlichen Lebensraum mit dem himmlischen Lebensraum verbinden.

Die Narrative der Acta machen deutlich: Die Apostel sind hingeschickt zu den vielen unterschiedlichen Orten, an denen „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen“ (GS 1) konkret werden. Nicht nur, dass sie auf dem öden Wüstenweg zum Beifahrer auf einem wenig vertrauenserweckenden Gefährt werden (vgl. Apg 8,26), sie müssen sich auch mit Menschen auseinandersetzen, die sich ihrer Botschaft verschließen (vgl. Apg 17,32) oder die gar während ihres Predigtendienstes einschlafen (vgl. Apg 20,9). Die Apostel nehmen psychische und physische Beschwerden auf sich, um das Evangelium zu verkünden – bis zu den Grenzen der Welt. An den Orten, an denen sich das menschliche Leben in seinen vielfältigen Dimensionen abspielt, treten die Apostel als Zeugen für den auferstandenen und in den Himmel aufgefahrenen Herrn auf. Dort, an diesen Orten, inmitten der menschlichen Lebenswelt, beginnen die Apostel das Evangelium zu verkünden: in Worten und in Taten.

Durch ihr ungebrochenes solidarisches Handeln am Nächsten, das sich am Evangelium orientiert, konstruieren sie einen Raum, der zwar mitten in dieser Welt ansetzt, der sich aber weitet auf den Himmel hin und der das menschliche Leben auf das Leben des auferstandenen Gekreuzigten hin durchsichtig macht. Der göttliche Lebensraum beginnt da zu wachsen, wo die Apostel ihren Zeugendienst ausüben, wo sie besonders an den Peripherien des menschlichen Lebens das Evangelium verkünden und durch ihr Handeln eine Solidargemeinschaft herstellt, die füreinander Lebensräume eröffnet und die Nähe des auferstandenen Herrn erfahrbar macht. Sie zerbrechen die Zu-

---

<sup>4</sup> Vgl. Knut Backhaus, Die Apostelgeschichte: Anspruch und Aktualität. Eine Hinführung, in: Ders. (Hg.), Die Entgrenzung des Heils. Gesammelte Studien zur Apostelgeschichte, Tübingen 2019, 1 (bes. FN 2).

schreibungen von Außen und Innen; gerade die Orte, an denen Menschen ohnmächtig um ihr Leben ringen müssen, werden für die Apostel zum Zentrum ihres Verkündigungsdienstes. Von diesem Außen der Gesellschaft her beginnt der Raum, den sie produzieren, zu wachsen.

Der Plot der Apostelgeschichte zeigt: Mitten im globalen Weltenraum, der von einer hohen Pluralität an Lebensentwürfen gekennzeichnet ist, wird der himmlische Lebensraum konstruiert, inmitten der Lebensräume der Menschen reißt jener neue Raum auf, in dem sich der Lebensraum der Menschen und der Lebensraum Gottes verbinden. Um einen solchen Raum zu produzieren, ist gar nicht viel nötig. Es reicht, das Evangelium in Worten und Taten zu verkünden. Mehr braucht es gemäß der Apostelgeschichte nicht, um den Lebensraum Gottes in dieser Welt erfahrbar zu machen.

Die Apostel, die in der Nachfolge des auferstandenen Herrn stehen, sind Raumkonstrukteure par excellence. Indem sie mit ihrem eigenen Leben für andere Menschen, besonders für die Armen und Marginalisierten, einen Lebensraum eröffnen, leiten sie andere Menschen an, ihnen dies gleichzutun. Durch ihr Leben und Handeln in der Nachfolge Jesu produzieren sie einen Raum, der von einer hohen Solidarität gegenüber den Mitmenschen gekennzeichnet ist – in diesem Raum können Menschen der Gottespräsenz auf die Spur kommen. Dieser neue Lebensraum besitzt eine kritische Dimension, welche die bereits vorhandenen Räume angeht: Die Herrschaft der Mächtigen wird vom Paradigma des Herrschens durch Dienen relativiert, Zentrum und Peripherie verkehren sich, wirkliche Macht wird nur durch Ohnmacht erreichbar. Dass die Verkündigung der Botschaft vom auferstandenen Gekreuzigten auch jenen Raum angeht, der durch einen paganen Glauben konstruiert ist, zeigt das Beispiel des Demetrius (Apg 19,21–40): Die Predigt des Paulus entzieht dem Glauben der Menschen von Ephesus den Boden; der Raum, den Paulus produziert, kritisiert den Lebensraum der Einwohner von Ephesus. Und Demetrius ist es, der sich prominent gegen eine neue Raumproduktion wehrt, indem er zusammen mit anderen Aufständischen Paulus mundtot machen will. Das zeigt: Die Konstruktion des Lebensraumes des auferstandenen Gekreuzigten geschieht nicht in einem sterilen Raum, sie geht bestehende Raumkonstruktionen an und relativiert sie. Doch gerade darin steckt auch das Potential des dritten Raumes: Es ermöglicht eine neue Raumproduktion, die mit einem hohen Maß an Überraschungen und Kreativität verknüpft ist und die sich dort einstellen kann, wo man den Mut hat, die eigenen Lebensräume kritisch zu überschreiten.

Nachfolge in ihren unterschiedlichen Ausformungen bedeutet demgemäß nichts anderes, als die Lebensräume der Menschen auf den himmlischen Lebensraum hin durchsichtig zu machen. Dies geschieht einerseits durch die Verkündigung des Evangeliums, also durch den Zeugendienst für den auferstandenen und in den Himmel aufgefahrenen Herrn. Und andererseits wird es möglich durch ein Leben aus dem

Glauben an den Kyrios, der von den Toten auferstanden ist und zur Rechten des Vaters sitzt. Dieser Glaube nötigt zu einem anderen Verhalten, zu einem anderen Handeln. Denn er zeigt, dass die Spannungen, die in die Lebensräume dieser Welt eingeschrieben sind, nicht einfach ausgelöst werden können. Sie müssen vielmehr auf eine neue Ordnung hin überschritten werden – eine Ordnung, die ihren einzigartigen Ausdruck im auferstandenen Gekreuzigten findet. An diesem Ort wird der Lebensraum Gottes, der gekennzeichnet ist von einer unendlichen Liebe zur Schöpfung, auf einmalige Weise erfahrbar. Von diesem Lebensraum her wird ein anderes, ein neues und ungekanntes Leben ermöglicht. Um dieses Leben zu bezeugen, sind die Apostel in die Nachfolge Jesu gestellt. Dieses Leben machen sie für die Menschen erfahrbar, wenn sie durch ihr Wort und ihr Handeln diesen göttlichen Lebensraum inmitten der oftmals so prekären Lebensräume der Menschen konstruieren. Dort, wo Menschen von Krankheit gequält werden, schaffen sie im Namen Jesu Heilung (vgl. Apg 3,1–11); wo Menschen einem einengenden Götzenglauben anhaften, verkünden sie das Wort vom auferstandenen Gekreuzigten (vgl. Apg 14,11–19); wo Menschen nur auf ihr eigenes Können und Vermögen beharren, weiten sie den Blick für eine Kraft, die sich vom Kreuz her einstellt und im Pneuma alles übertrifft (vgl. Apg 8,18–25). Nachfolgend produzieren sie durch ihr Reden und Handeln einen Raum, von dem her ein neues Leben und ein neues Hoffen ermöglicht werden.

### 3. „Ein Ende, durch das wir atmen können“ (B. Strauß) – Der offene Schluss der Apostelgeschichte

Die Apostelgeschichte endet offen, die Storyline der Acta bietet keinen runden Schluss, sondern mutet den Leser\*innen ein radikal unabgeschlossenes Ende zu.<sup>5</sup> Paulus ist in Rom angekommen, aus der Provinz hat das Evangelium seinen Weg in die Hauptstadt des Imperium Romanum gefunden. Doch Lukas erzählt in seinem Doppelwerk nicht, wie die Verkündigung des Evangeliums dort weitergeht. Er berichtet nichts über Erfolg oder Ablehnung der Botschaft vom auferstandenen Gekreuzigten. Der Leser erfährt auch nichts über das weitere Leben des Paulus. Die Geschichte bricht einfach ab. Und das mit zwei Versen, welche der ganzen Apostelgeschichte Achtergewicht verleihen: „(30) Er blieb volle zwei Jahre in seiner Mietwohnung und empfing alle, die zu ihm kamen. (31) Er verkündete das Reich Gottes und lehrte über Jesus Christus, den Herrn – mit allem Freimut, ungehindert.“ Das ist die Situationsbeschrei-

---

<sup>5</sup> Die prominentesten Ansätze zur Lösung des „Problems“ des offenen Endes der Apostelgeschichte vgl. Gerhard Schneider, *Die Apostelgeschichte. Teil 2. Kommentar zu Kapitel 9,1–28,31*, Freiburg i.Br. 1982, 411–413; Backhaus versteht dieses offene Ende gar als „Krönung der Erzählkunst“ (Knut Backhaus, *Im Hörsaal des Tyrannus* [Apg 19,9]. Von der Langlebigkeit des Evangeliums in kurzatmiger Zeit, in: Ders. [Hg.], *Die Entgrenzung des Heils. Gesammelte Studien zur Apostelgeschichte*, Tübingen 2019, 435).

bung, mit der Lukas sich von den Leser\*innen der Acta verabschiedet. Paulus sitzt in seiner römischen Mietwohnung und setzt den Auftrag des auferstandenen Herrn fort:<sup>6</sup> Er verkündet unablässig das Evangelium. Beinahe wie im Märchen mag man auch bei der lukanischen Apostelgeschichte den Zusatz anfügen: „Und wenn er nicht gestorben ist, verkündet er das Evangelium noch heute ...“

Am Ende der Acta stellt sich noch einmal eine neue Ortslage ein. Die Reise des Evangeliums ist an ein vorläufiges Ziel gekommen; die Frohbotschaft hat innerhalb der 28 Kapitel der Apostelgeschichte zwar nicht die Grenzen der Welt erreicht, aber zumindest die Hauptstadt des Imperiums. Das Evangelium ist im Zentrum angekommen. Aber ganz anders als in Athen, als Paulus mitten auf dem Areopag Zeugnis für den auferstandenen Herrn ablegte, rückt in Rom ein anderer Ort in den Fokus: eine Mietwohnung.<sup>7</sup> Der Verkündigungsdienst des Paulus nimmt in Rom geradezu intime Züge an. Von den Marktplätzen dieser Welt zoomt Lukas hinein in eine einzige Mietwohnung; sie kontrastiert gewissermaßen die Größe des Imperium Romanum, in dessen Hauptstadt Paulus angekommen ist. Hier konstruiert der Völkerapostel von der römischen Stadtbevölkerung kaum wahrgenommen den Raum des Gottesreiches. Hier, inmitten des Lebensraumes der Römer, übt er seinen Verkündigungsdienst aus und weist auf den himmlischen Raum hin, den er durch seine Worte und Taten produziert. Nicht „in einem Weltwinkel“ beginnt die Evangeliumsverkündigung der Apostel, aber sie endet – zumindest vorläufig – in der Verborgenheit einer römischen Insula, transformiert in die Kategorien der *oikoumene*.<sup>8</sup>

Damit findet sich der Leser am Ende der Apostelgeschichte an einem nicht minder heterotopen Ort. Die römische Mietwohnung steht dem Tempelvorhof, dem öden Wüstenweg Richtung Gaza oder den Marktplätzen der antiken Metropolen in nichts nach. Denn wie an den prominenten öffentlichen Orten die großen Diskurse verhandelt werden, so rückt in der Insula des Paulus das kleine, alltägliche Leben der Menschen in den Mittelpunkt – und das inmitten der Weltstadt Rom. Die Mietwohnung befindet sich ja nicht abgesondert, irgendwo außerhalb des belebten städtischen Alltags. Ihr Ort ist vielmehr mitten im Alltag der römischen Stadtbevölkerung, die tagtäglich aufs Neue mit ihren je eigenen Problemen und Sorgen, Nöten und Ängsten kon-

---

<sup>6</sup> Ute Eisen merkt die Parallelität der „römischen Mietwohnung“ des Paulus, in der die Verkündigung des Evangeliums in der Apg ein (vorläufiges) Ende findet, zum Jerusalemer „Obergemach“ an, in dem die Zeugenschaft der Apostel mit dem Pfingstereignis ihren Anfang nimmt (vgl. Ute E. Eisen, Die Poetik der Apostelgeschichte. Eine narratologische Studie, Fribourg/Göttingen 2002, 215). Damit ist der zweite Teil des lukanischen Doppelwerks eher „häuslich“ orientiert, während die Evangelienschrift vom Bild des Jerusalemer Tempels gerahmt wird (vgl. Richard I. Pervo, Acts, Minneapolis 2009, 687).

<sup>7</sup> Vgl. Dan Smith, „Not done in a corner“ (Acts 26,26). Space, territory and „public speaking“ in Luke-Acts, in: John Kloppenborg – Joseph Verheyden (Hg.), Luke on Jesus, Paul and Christianity: What did he really know?, Leuven 2017, 94.

<sup>8</sup> Vgl. Smith, „Not done in a corner“ (s. Anm. 7) 95.

frontiert ist. Die Mietwohnung ist daher in hohem Maße heterotop: Sie steht beispielhaft für die vielen Orte in den Dörfern und Städten dieser Welt, an denen sich Menschen jeden Tag aufs Neue mit ihrem alltäglichen Erleben auseinandersetzen müssen. In ihr kulminiert das Menschenleben, das in so vielen Dimensionen immer neu kritisch angefragt wird: im Beruf, in der Familie, im gesellschaftlichen Engagement, im Glaubensleben etc. Die Mietwohnung steht paradigmatisch für die vielen Orte, an denen sich das menschliche Leben bewähren muss, an denen es kritisch angefragt und auf die Probe gestellt wird. Sie steht auch für die vielen Lebensentwürfe, die es gibt, und für die Vielfalt, die in einer Gesellschaft anzutreffen ist.

Die Mietwohnung des Paulus ist ein „place inside“: Die Verkündigung des Evangeliums erreicht am Ende der Acta eine sehr hohe Intimität, da sie sich nicht mehr auf den sterilen öffentlichen Plätzen abspielt, sondern sich mitten hineinbegibt in das alltägliche Leben der Menschen. Mit den letzten Versen des 28. Kapitels ist nur implizit das große Gesamtziel der Evangeliumsverkündigung erreicht: Das Evangelium ist endgültig auf der Bühne der *oikumene* angekommen (wenngleich der weitere Weg des Evangeliums und seiner Zeugen nicht mehr von Lukas erzählt wird). Und doch hat der Zeugendienst für den auferstandenen und in den Himmel aufgefahrenen Herrn noch eine neue Dimension erreicht: Er hat alltägliche Qualität angenommen.

In seiner römischen Mietwohnung festgehalten gibt Paulus freimütig und ungehalten Zeugnis „von der Hoffnung, die ihn erfüllt“ (vgl. 1 Petr 3,15). Äußerlich mag Paulus ein Gefangener der Römer sein<sup>9</sup>, seiner Verkündigung tut dies aber keinen Abbruch. Und so endet der Dienst der Nachfolge, den Paulus auf sich genommen hat, in Rom nicht. Beständig arbeitet er daran, den Himmelsraum zu konstruieren, mit dem die Apostel in der Person des auferstandenen Herrn in Berührung gekommen sind. In seiner fortwährenden Nachfolge ist Paulus damit beschäftigt, den Raum des göttlichen Lebens zu konstruieren, den er selbst am eigenen Leib erfahren hat, als es ihn vor Damaskus vom Pferd reißt. Mitten in der Wohnung, in der Paulus mit Freimut das Evangelium verkündet, setzt der Beginn einer Raumproduktion ein: Es stellt sich ein *thirdspace* ein, ein alternativer Raum, in dem neue Hoffnung zu wachsen beginnt und in dem der offenbaren Gottespräsenz auf die Spur zu kommen ist. Dem auferstandenen Herrn nachfolgend konstruiert Paulus diesen Raum durch seine Verkündigung des Evangeliums.

---

<sup>9</sup> Eisen sieht das nicht so und merkt an, dass Paulus in den letzten beiden Versen der Acta „nicht mehr römischer Gefangener oder jüdischer Mensch wie in den ersten beiden Rom-Szenen [ist], sondern allein Verkündiger der Basileia Gottes.“ (Eisen, Die Poetik der Apostelgeschichte [s. Anm. 6] 216).

#### 4. Berlin, New York, Tokio: Mietwohnungen 2.0 – Eine „Pastoral der (sozialen) Raumkonstruktion“

Die Apostelgeschichte endet offen, sie besitzt keinen runden Schluss, wie man dies für große literarische Werke erwarten würde.<sup>10</sup> Eine radikale Unabgeschlossenheit stellt sich am Ende der Acta ein, denn wie es mit Paulus und dem Leben der Apostel insgesamt weitergeht, erfährt der geneigte Leser nicht.<sup>11</sup> Doch gerade darin liegt auch die raumeröffnende Funktion des lukanischen Narrativs begründet: Jetzt sind die Leser\*innen aufgerufen, selbst zu Raumkonstrukteur\*innen zu werden und durch die eigene Nachfolge einen solchen alternativen *thirdspace* zu produzieren, wie dies Paulus in seiner römischen Mietwohnung tut. Knut Backhaus hat im Blick auf dieses offene Ende prägnant formuliert: „Große Geschichten enden nie, und wichtige Reisen bleiben stets nach vorne offen.“<sup>12</sup> Am Ende der Erzählung von der Verkündigung des Evangeliums durch die Apostel werden die Leser\*innen in den Dienst gerufen, den Auftrag, den die Apostel vom auferstandenen Herrn erhalten haben, im jeweiligen Jahrhundert fortzuführen.<sup>13</sup> Die Produktion jenes Raumes, den die Apostel durch ihre Nachfolge herstellen, ist nicht zu Ende. Die Geschichte von Jesus und dem mitten in dieser Welt anbrechenden Reich Gottes kennt keinen Abschluss. Sie muss fortgeschrieben werden, die Reise des Evangeliums muss sich fortsetzen.<sup>14</sup> Und sie tut es seit mittlerweile über zwei Jahrtausenden.

Mit den abschließenden beiden Versen der Apostelgeschichte lässt sich die Frage formulieren: Wo liegen die Mietwohnungen heute? Oder anders: Wo finden wir heute die Orte, an denen Menschen durch die Verkündigung des Evangeliums unbemerkt einen Raum produzieren, in dem man der offenbaren Präsenz Gottes auf die Spur kommen kann?

Blickt man auf die vielen Orte, an welche die Acta die Leser\*innen entführt, lässt sich wohl formulieren: Es sind die heterotopen Orte, an denen Menschen Ausschließungen überwinden, indem sie sich gegenseitig Lebensräume eröffnen und dadurch einen Raum produzieren, der sich an den Leitlinien des Evangeliums orientiert. Dieser Raum, der so produziert wird, ist ein klassischer *thirdspace*, der binäre Codierungen überwindet und mit seiner Offenheit, die mit einer nicht fassbaren Kreativität verbunden ist, auf etwas hinweist, was Hoffnungen wachsen lässt und ein anderes Leben ermög-

---

<sup>10</sup> Ute Eisen relativiert diese Offenheit, da sie mit der ungehinderten Verkündigung des Evangeliums von der nahegekommenen *basileia* einen „gewissen Abschluss“ des lukanischen Doppelwerkes erkennt (vgl. Eisen, Die Poetik der Apostelgeschichte [s. Anm. 6] 217).

<sup>11</sup> Vgl. Eisen, Die Poetik der Apostelgeschichte (s. Anm. 6) 217.

<sup>12</sup> Knut Backhaus, Religion als Reise. Intertextuelle Lektüren in Antike und Christentum, Tübingen 2014, 34.

<sup>13</sup> Vgl. Backhaus, Im Hörsaal des Tyrannus (s. Anm. 5) 435: „Den dritten Logos muß schon der Leser selbst schreiben in seiner eigenen Glaubensbiographie.“

<sup>14</sup> Vgl. Backhaus, Im Hörsaal des Tyrannus (s. Anm. 5) 435.

licht. Wo man im gemeinsamen Leben füreinander Räume eröffnet, wo man etwas einräumt, was man selbst nicht kontrollieren kann und was mit Relativierungen für das Eigene verbunden ist, dort entsteht ein solcher *thirdspace*, in dem man die Gottespräsenz entdecken kann. Dort stellt sich ein Raum ein, der es ermöglicht, Gottes Nähe zu erfahren und von dieser Gottesbegegnung her das Leben anders zu gestalten.<sup>15</sup>

Vielleicht lässt sich die aufgeworfene Frage daher mit einem Blick auf derartig angelegte Orte klären. Die römische Mietwohnung, sie ist heute dort zu finden, wo Menschen mit ebensolchem Freimut wie der Apostel Paulus in Rom in Wort und Tat einen derartigen dritten Raum konstruieren. Sie lässt sich heute da ausmachen, wo Menschen, deren Leben auf der Kippe steht, einander Lebensräume eröffnen, wo sich Menschen unbedingt einander annehmen und dadurch einen Raum konstruieren, der einen bestehenden Unheilsraum zur Erfahrung eines Heilsraumes konvertiert. An Orten, an denen Verkündiger\*innen des Evangeliums mitten in ihrem Alltag freimütig und ungehindert Zeugnis für den auferstandenen und in den Himmel aufgefahrenen Herrn ablegen, konstruieren sie einen *thirdspace*, in dem mitten im menschlichen Lebensraum der Lebensraum Gottes aufreißt. An diesen Orten ist die römische Mietwohnung des Paulus heute ganz konkret gegenwärtig.

Das offene Ende der Apostelgeschichte ist ein „Ende, durch das wir atmen können“ (Botho Strauß)<sup>16</sup>. Die Produktion jenes Raumes, die den Aposteln durch ihr Leben und Wirken in der globalen Welt aufgetragen ist, kennt kein Ende.

Das in der Apostelgeschichte dargelegte Konzept führt mich zum Gedanken einer „*Pastoral der (sozialen) Raumkonstruktion*“. Dieser Begriff ist reichlich sperrig, besonders dann, wenn er sofort Assoziationen mit den unterschiedlichen pastoralen Entwicklungsprozessen in Bistümern und Diözesen weckt. Denn auch dort geht es um die Produktion von Räumen, von Seelsorgebereichen und neuen Pfarreikonzepten. Der Unterschied allerdings wird da deutlich, wo man mit Nachdruck die *soziale* Raumkonstruktion betont.<sup>17</sup> Eine solche Pastoral entfernt sich vom Gedanken, der den Raum nur als bloßen Containerraum kennt, in den das gläubige Gottesvolk gewissermaßen eingeschoben ist. Seelsorgebereiche werden allzu häufig als blanke Hintergrundräume gedacht, in denen sich das Leben der Kirche vor Ort abspielt – ohne wirklich mit diesen konzeptionellen Räumen in Berührung zu kommen.<sup>18</sup> Eine „*Pastoral der (sozialen) Raumkonstruktion*“ überwindet ein solches Raumdenken, weil sie nur solche Räume kennt, die relational produziert sind.

<sup>15</sup> Vgl. Matthias Sellmann, „Für eine Kirche, die Platz macht!“ Notizen zum Programm einer raumgebenden Pastoral, in: *Diakonia* 48 (2017), 74–82, hier 81f.

<sup>16</sup> Den Hinweis auf diese Formulierung aus „Paare, Passanten“ verdanke ich Knut Backhaus.

<sup>17</sup> Zur Diskursbegründung einer sozialen Raumproduktion vgl. Löw, Martina, *Raumsoziologie*, Frankfurt a.M. 2015.

<sup>18</sup> Vgl. Fabian Brand, Alles dreht sich um den Raum ... Topologische Aspekte der pastoralen Strukturreform, in: *Zeitschrift für Pastoraltheologie* 39 (2019), 111–124.

Die Zielrichtung eines derartigen Pastoralkonzeptes ließe sich so definieren: Pastorales Wirken und Handeln muss danach ausgerichtet sein, dass sich inmitten der Lebenswelt der Menschen ein dritter Raum einstellen kann, in dem die Gottespräsenz vermutet wird. Der Lebensraum der Menschen und der göttliche Lebensraum werden in diesem *thirdspace* verknüpft. Wie ist das möglich? Ausgangspunkt für eine solche Raumproduktion sind die heterotopen Orte des menschlichen Lebens, an denen sich durch die Verkündigung des Evangeliums vom auferstandenen Gekreuzigten eine neue Ordnung einstellen kann. Inmitten der konkret erfahrenen Lebenswirklichkeit, weist der\*die Verkünder\*in des Evangeliums auf etwas hin, was zwar da ist, was aber bisher nicht wahrgenommen wurde; hier ereignet sich eine Öffnung auf das Leben der Mitmenschen hin. Das heißt, wo Menschen durch ihr Leben das Evangelium verkünden, treten sie zu ihren Mitmenschen in eine neue Beziehung: Hier entsteht eine Gemeinschaft, die getragen ist von gegenseitiger Wertschätzung und Hochachtung; hier nimmt man den Anderen mit all dem, was ihn gerade bewegt und bedrängt, ernst. Eine solche Raumproduktion löst eine bestehende Pluralität nicht auf; sie steigert vielmehr die Komplexität, indem sie Vielfalt aushält und das kreative Potenzial, das ihr innewohnt, zutage fördert. Die Evangeliumsverkündigung wird somit relational bestimmbar: Leitend hierfür kann der Gedanke der Gütergemeinschaft der Urkirche sein, wie sie Apg 4,32–37 beschreibt. „Sie hatten alles gemeinsam“, heißt es dort in V. 32. Die Gemeinschaft der Urkirche ist ein Raum, der dadurch produziert wird, dass die Mitglieder der Kirche miteinander eine Beziehung eingehen, in der sie alles miteinander teilen. Dadurch erlangt das Evangelium eine sehr hohe Konkretheit: In der *communio* der Urkirche, die durch die relationale Verbundenheit ihrer Mitglieder einen Raum herstellt, wird jener Raum des Gottesreiches anfanghaft erfahrbar. Indem sie sich füreinander Lebensraum eröffnen, teilen sie nicht nur materielle Güter miteinander, sondern auch das eigene Leben. Dadurch wird ein Raum hergestellt, der konturiert ist von einer Solidarität und einem unbedingten Eintreten für den Anderen, das jegliche bloße Durchsetzung von Eigeninteressen verbietet.

Diese „Pastoral der (sozialen) Raumkonstruktion“ geschieht zumeist in der Verborgenheit des Alltags. Im alltäglichen Zeugnisgeben und in der Ausrichtung des persönlichen Handelns am Evangelium arbeitet man mit an der Produktion eines Raumes, der mitten in dieser Weltwirklichkeit etwas von der neuen Welt, welche Jesus mit dem „Reich Gottes“ identifiziert, aufscheinen lässt. Matthias Sellmann nennt als Grundzüge der Spiritualität einer solchen Pastoral, die Lebensraum gewährt, Motivation, Höflichkeit und Großzügigkeit.<sup>19</sup> Gottes Lebensraum bricht sich dort Bahn, wo die Verkünder\*innen des Evangeliums sich öffnen für die Sorgen und Nöte, für die Probleme und Hoffnung der Menschen, mit denen sie zusammenleben. Wo sie in eine unbedingte Gemeinschaft mit den Mitmenschen eintreten, in der sie das Leben miteinander teilen. Wo die Zeug\*innen des auferstandenen Gekreuzigten ihren eigenen Lebensraum

---

<sup>19</sup> Vgl. Sellmann, „Für eine Kirche, die Platz macht!“ (s. Anm. 15) 81.

öffnen auf die Menschen, die mit ihnen gemeinsam auf dem Weg sind, vielmehr noch: Wenn sie ihnen überhaupt erst einen Lebensraum gewähren. Wer den Mitmenschen mit all dem, was ihn bewegt, im eigenen Leben Raum gewährt, der konstruiert einen Raum der eine hohe Ähnlichkeit zum Lebensraum Gottes aufweist. In diesem Raum kann man Menschen mit Gott in Berührung bringen, hier können sie ihn erfahren, hier dürfen sie ihm nachspüren. Die „Pastoral der (sozialen) Raumkonstruktion“ hat genau diese Erfahrung des göttlichen Lebensraumes mitten im alltäglichen Lebensraum der Menschen zum Ziel.

Dieser neu konstruierte Raum ist ein hybrider dritter Raum. Er stellt Macht und Identität zur Disposition, Zuschreibungen werden in diesem *thirdspace* verhandelbar. Dieser dritte Raum ist in erster Linie nicht für die Zentren gemacht. Mit Vorliebe stellt er sich an den Rändern der Gesellschaft ein, an den Peripherien und dort, wo Ohnmacht vorherrscht. Wo Menschen um ihre Existenz und Anerkennung ringen, kann sich ein Raum eröffnen, der mit heilvollen Verheißungen für das bedrängte Leben hier auf dieser Erde verbunden ist.

Es ist das Bild der römischen Mietwohnung aus den letzten Versen der Apostelgeschichte, das hier von Bedeutung ist. Daran orientiert sich eine „Pastoral der (sozialen) Raumkonstruktion“: Denn sie ist nichts anderes als eine freimütige Verkündigung des Evangeliums, die den Lebensraum der Menschen mit dem Lebensraum des Gottesreiches verknüpft. Gerade in einer Zeit, in der die Megacity mit ihrem begrenzten Wohnraum immer mehr zur Lebensrealität so vieler Menschen wird, ist das Bild der paulinischen Mietwohnung aktueller denn je. Sie selbst ist der heterotope Ort, an dem Räume aufeinandertreffen, die eigentlich nicht zusammengehören. Sie selbst ist der Raum, in dem sich die Diskurse der Menschen und die Evangeliumsverkündigung verbinden und in den dritten Raum hineinführen, in dem sich der Lebensraum der Menschen und der Gottesraum verbinden. Es ist eine Aufgabe der „Pastoral der (sozialen) Raumkonstruktion“ diese heterotopen Orte aufzuspüren und dort auf eine Hoffnung hinzuweisen, die mitten in der unsagbar großen Not der Menschen zu wachsen beginnt. Konkret geschieht dies, wenn die Verkünder\*innen des Evangeliums mit den Menschen, denen sie dort begegnen, eine Gemeinschaft eingehen, in der sie ihre Fragen und Hoffnungen, ihre Sorgen und Ängste ausdrücken können und diese Gehör finden. Andersheit und Pluralität dürfen hier nicht aufgelöst, sondern müssen ausgehalten werden. So eine entsteht ein communaler Raum, in dem man das Leben miteinander teilt, und in dem dieses Leben von der Perspektive des Evangeliums aus betrachtet wird. So kann neue Hoffnung zu wachsen beginnen, so kann sich ein neuer Blick auf das eigene Leben Bahn brechen. Papst Franziskus greift dieses Bild der Nachfolge mitten im Alltag auf und schreibt: „Jünger sein bedeutet, ständig bereit zu sein, den anderen die Liebe Jesu zu bringen, und das geschieht spontan an jedem beliebigen Ort, am Weg, auf dem Platz, bei der Arbeit, auf einer Straße“ (EG, Nr. 127).

Der Gedanke der Mietwohnung zeigt aber noch etwas anderes: Er lokalisiert den Evangeliumsdienst des Paulus nicht nur inmitten der Lebensräume der Menschen, er konterkariert auch sehr deutlich das Format des Imperium Romanum. Die Reise des Evangeliums endet nämlich nicht im Herrscherpalast des römischen Kaisers; am Ende der Apostelgeschichte sitzt Paulus evangelisierend in seiner Insula. Das Format des Herrschens, das durch den Kaiser repräsentiert wird, überschreitet die Acta: Die wahre Verkündigung des Evangeliums findet ihren Ausdruck nicht im Herrschen über Andere, sondern im Dienst und in der gelebten Solidarität mit den Ärmsten der Armen. Dazu braucht es nicht umfassende Ausdrücke der eigenen Macht, die sich in prächtigen Gebäuden oder herrschaftlichen Triumphzügen manifestieren. Wer den Mitmenschen Lebensraum gewährt, wer sich mit den Menschen aller Bevölkerungsschichten solidarisiert, der produziert auf unbemerkte und dezente Weise den Raum des Gottesreiches. Und dann wird sogar eine einfache Mietwohnung zum Heilsraum inmitten einer manchmal so unheilvollen Welt.

Diese Raumkonstruktion, die auf der Eröffnung eines unbedingten Lebensraumes für die Anderen basiert, resultiert aus der Nachfolge Jesu.<sup>20</sup> Die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ sagt dies sehr nachdrücklich in ihrer Eröffnungsnummer: Wer ein Jünger Christi sein will, der muss sich öffnen für „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art“, der muss diesen Menschen im eigenen Leben Raum gewähren und ihnen so „Lebensraum und Stimme“ bieten. Die Nachfolge ist also eng verbunden mit einem Handeln, das von einer hohen Solidarität gekennzeichnet ist, und dadurch mit der Konstruktion eines Raumes, in dem Menschen ihr Menschsein wirklich entfalten können. Dabei geht es, so hält Hans-Joachim Sander fest, „um die Nachfolge Christi unter den Bedingungen der eigenen Zeit“<sup>21</sup>, also um ein Wahrnehmen der je eigenen prekären Situation eines jeden einzelnen Menschen und um ein Eröffnen von Lebensräumen, wo Menschen jegliches Existenzrecht verwehrt wird. Durch diese Nachfolge wird die Geschichte der Verkündigung der Frohbotschaft weitergeschrieben. Hier atmet menschliches Handeln den Geist des Evangeliums und eröffnet den Menschen, denen man zum Weggefährten wird, einen Raum, in dem sie zu sich selbst und zu Gott finden können. Es gibt noch einen Konzilstext, der die Nachfolge Christi als ein Einräumen des bedrängten Menschen sehr präzise beschreibt. Er findet sich in der 12. Nummer des Missionsdekretes „Ad gentes“. Dort halten die Konzilsväter fest: „Wie also Christus durch die Städte und Dörfer zog, jederlei Krankheit und Gebrechen heilend zum Zeichen der kommenden Gottesherrschaft so ist auch die Kirche durch ihre Kinder mit

---

<sup>20</sup> Matthias Sellmann versteht dieses „Einräumen“ als ein „Platz machen“ für den Anderen und für das, was ihn in seinem Leben derzeit am meisten bewegt (vgl. Sellmann, „Für eine Kirche, die Platz macht!“ [s. Anm. 15] 79).

<sup>21</sup> Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. Gaudium et spes, in: Peter Hünemann – Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 4, Freiburg i. Br. 2005, 712.

Menschen jeden Standes verbunden, besonders aber mit den Armen und Leidenden, und gibt sich mit Freuden für sie hin. Sie nimmt an ihren Freuden und Schmerzen teil; sie weiß um die Erwartungen und Rätsel des Lebens, sie leidet mit in den Ängsten des Todes. Denen, die Frieden suchen, bemüht sie sich in brüderlichem Gespräch zu antworten, indem sie ihnen Frieden und Licht aus dem Evangelium anbietet.“ – Nachfolge Christi durch die Verkündigung des Evangeliums inmitten der Mietwohnungen unserer Zeit: Wenn sich die Jünger so auf das Heute einlassen und sich beständig darin bewähren, dem Nächsten mit der breiten Palette seiner Gefühlsregungen und seiner Prekarität, einen Raum im eigenen Leben zu eröffnen, dann kann eine „Pastoral der (sozialen) Raumkonstruktion“ gelingen. Dann reißt in jeder Begegnung ein *thirdspace* auf, von dem her hier auf Erden ein Leben ermöglicht wird, das sich im Licht des auf-erstandenen Gekreuzigten vollzieht und von dem her eine verheißungsvolle Zukunft erhofft werden kann. Egal, ob in den Mietwohnungen in Berlin, New York oder Tokio: „Nachfolge genügt.“<sup>22</sup>

Das eingangs eingeführte Beispiel vom Jerusalemer Johanniter-Hospiz ist ein typischer Ort, an dem sich ein solcher *thirdspace*, in dem das Reich Gottes zu wachsen beginnt, einstellen kann. Dazu braucht es nicht viel. Es genügt die offene Tür, die Eröffnung eines Lebensraumes, in dem man den anderen, sein Leben und seine oftmals bedrängenden Themen einräumen kann. Das ist die Realisierung einer Perichorese, die sich allen Tendenzen von Ausgrenzung und Ausschließung widersetzt und die es ermöglicht, einen neuen Raum zu konstruieren, von dem her ein anderes, bisher ungekanntes Leben möglich wird.<sup>23</sup> In diesem Raum kann man der offenbaren Präsenz Gottes nachspüren. Hier geschieht heilsame Seelsorge am Wegesrand. Hier wird das offene Ende der Apostelgeschichte weitergeschrieben: nicht mit Papyrus und Tinte, wie einst der Autor Lukas, sondern mit den Biografien der Menschen, die sich immer neu daran wagen, einen Raum zu konstruieren, der durch seine Offenheit und sein überraschend-kreatives Potenzial eine hohe Ähnlichkeit zu jenem Raum aufweist, welcher der trinitarische Gott selbst ist. Durch eine derartige Eröffnung von Lebensräumen verkünden diese Menschen das Evangelium vom gekreuzigten und auferstandenen Herrn, indem sie in seiner Nachfolge leben und wirken. Sie atmen den Geist des über zweitausend Jahre alten Evangeliums, dessen Zeug\*innen sie sind. Aber sie atmen zugleich den Sauerstoff ihrer je eigenen Zeit, mit all den Freuden und Hoffnungen, mit all der Trauer und Angst, die gerade in der Luft liegt. Wenn beides eine Melange ein-geht, stehen die Zeichen gut für eine Raumkonstruktion, bei der inmitten der menschlichen Lebensräume der Lebensraum des Gottesreiches aufreißen kann.

---

<sup>22</sup> Beschluss „Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit“, in: Ludwig Bertsch u. a. (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg i. Br. 1976, 103.

<sup>23</sup> Vgl. Fabian Brand, Gottes Lebensraum und die Lebensräume der Menschen. Impulse für eine topologische Theologie, Münster 2021, 418–492.

Dr.theol. Fabian Brand  
Johannesweg 4  
96215 Lichtenfels  
fb(at)fabian-brand(dot)de



## **„Der Junge geht nicht mehr zur Schule ...“ Diakoniewissenschaft und Kirchentheorie vor dem Horizont theologischer Kybernetik**

### Abstract

Kirchentheorie und Diakoniewissenschaft als jüngste Disziplinen der Praktischen sowie der Systematischen Theologie verbindet die Einbeziehung interdisziplinärer Forschungsergebnisse, um zu ihren jeweiligen Ergebnissen einer ‚Theorie über die Praxis‘ zu gelangen. Am Beispiel eines erweiterten Inklusionsbegriffs stellt der Beitrag Teilhabegerechtigkeit unter den interferenten Schwerpunktthemen Armut und Bildung dar. Dieses Grundlagenwissen eröffnet sodann diakoniewissenschaftlich für die Soziale Arbeit und praktisch-theologisch für das Pfarramt unter kybernetischem Gesichtspunkt Verstehenszugänge und Orientierungswissen im Sinne eines ‚know how, know what‘ und eines ‚know why‘.

Church theory and diaconal science as the youngest disciplines of practical and systematical theology combine the indispensable consideration of interdisciplinary research results to form a 'theory about practice'. Using the example of an extended concept of inclusion, the article presents participation as the interfering topics of poverty and education. This basic knowledge then opens up diaconal science for social work and practical-theological for the parish from a cybernetic point of view and gives orientation knowledge as a 'know how, know what' and a 'know why'.

### 1. Einleitung

Ich werde mich in diesem Beitrag mit zwei jüngeren Unterdisziplinen der Praktischen und der Systematischen Theologie befassen. Beide Disziplinen zeichnet aus, dass sie als theologische Disziplinen ihr Thema nicht ohne den Blick in nahezu alle anderen Wissenschaftsbereiche betreiben können. Die Diakoniewissenschaft als Topos der Systematischen und die Kirchentheorie als Topos der Praktischen Theologie befassen sich jeweils vor allem mit der ‚Theorie über die Praxis‘. Benad – Büscher – Krolzik bezeichnen die Diakoniewissenschaft als kontextbezogene und anwendungsorientierte, die die Praxis erfasse und reflektiere. Ziel sei es, so die Autoren, die Praxis zu erklären und zu gestalten.<sup>1</sup> Ebenso arbeitet die Praktische Theologie erfassend und reflektierend, erklärend und gestaltend, und mit ihr die Kirchentheorie. Beide, Diakoniewissenschaft und Kirchentheorie, kommen also nicht umhin, dabei nach den Expertisen

---

<sup>1</sup> Vgl. Matthias Benad – Martin Büscher – Udo Krolzik, Grundaussagen des Instituts zum Diakoniewissenschaftlichen Programm, in: Dies. (Hg.), Diakoniewissenschaft und Diakonienmanagement an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, Bethel. Interdisziplinarität, Normativität, Theorie-Praxis-Verbindung, Baden-Baden 2015, 19–26, hier 20.

aller anderen Wissenschaften auch außerhalb der Theologie zu fragen. Seien es die Wirtschaftswissenschaften, die Betriebswirtschaft, Sozial- und Gesellschaftswissenschaften, die Soziologie, die Anthropologie oder die Naturwissenschaften und die Erkenntnisse der Medizin, wie z. B. die gleichfalls junge Disziplin der Neurowissenschaften. Gerade hierin liegt das besondere Sujet beider Disziplinen und zugleich auch der Weg zu ihrer inneren thematischen Verwandtschaft im Sinne einer Verwandtschaft ihrer Methodologie und Methoden. Allerdings: Die Diakoniewissenschaft bzw. die Diakonik kommen in der Praxis als diakonisch-kirchliche Ausbildungszeige über die Gesellschaftswissenschaften bzw. die Soziale Arbeit zum Tragen, während die Praktische Theologie hinsichtlich der Ausbildungsziele auf das evangelische Pfarramt oder einen vergleichbareren universitären Abschluss abzielt. Daher zeichnet die Kirchen- theorie hinsichtlich ihrer interdisziplinären Ausrichtung in der Pfarramtsausbildung gesellschaftswissenschaftliche und soziologische Themenstellungen in die Theologie ein, die mithilfe der Diakoniewissenschaft in das Studium der Sozialen Arbeit berufs- qualifizierend als Diakonat eingebracht werden.

Daher lautet meine Arbeitshypothese:

*Diakoniewissenschaft und Kirchentheorie verbindet ihr gemeinsames Interesse, belastbare Aussagen über eine ‚Theorie über die Praxis‘ valide treffen zu können, unter Zuhilfenahme aller theologischen als auch nahezu aller anderen Wissenschaftsbereiche, um kybernetisches Handeln in Kirche und Diakonie zu orientieren und zu stärken.*

## 2. „Der Junge geht nicht mehr zur Schule ...“

*Im obligatorischen Schullaufbahngespräch<sup>2</sup> zwischen Klassenlehrerin und Eltern gegen Ende der Primarstufe, an dem in diesem besonderen Fall auch die Schulleiterin teilnimmt, soll nun gemeinsam besprochen werden, welche Schulform nach Verlassen der Grundschule für das Kind sinnvoll erscheint. Nachdem sich das Gespräch mit der Mutter und der ältesten Schwester (21 Jahre) des Kindes, der Vater ist nicht zum Termin erschienen, entwickelt hat, stellt die Klassenlehrerin die Frage: „Welche Schule möchten Sie denn, dass Kim künftig besuchen soll?“ Daraufhin die erstaunte Mutter: „Eigentlich haben wir gedacht, der Junge geht nicht mehr zur Schule. Vier Jahre sind genug, der muss nicht mehr auf die Schule gehen.“*

*Die älteste Tochter nickte zustimmend.*

*Das Erstaunen der Lehrerinnen war groß über diese Meinung der Mutter.*

---

<sup>2</sup> Vgl. Schulgesetz des Landes Nordrhein-Westfalen, <http://go.wvu.de/9hxqk>, 12. (Stand: 1.5.2021)

*Daraufhin wurde natürlich auf die geltende Schulpflicht bis zur 10. Klasse hingewiesen und die Mutter über die auch finanziellen Konsequenzen bei Nichterfüllung der Pflicht aufgeklärt.<sup>3</sup>*

Diese kurze Sequenz aus einem Schullaufbahngespräch im nördlichen Ruhrgebiet dürfte aufgrund seiner besonderen Brisanz zwar nur die Spitze eines sozialen ‚Armutseisberges‘ abbilden. Vor dem Horizont von Teilhabe jedoch stellt die Bildungsgerechtigkeit als sekundäre Teilhabebegründung, insbesondere in den bildungsfernen Armutsmilieus, eine besondere Herausforderung dar. Das Ruhrgebiet als Ganzes beispielsweise, d. h., mit Ernst-Ulrich Huster gesprochen, nördlich und südlich des ‚Sozialäquators Autobahn A 40‘, hat laut Paritätischem Wohlfahrtsverband mit rund 21 Prozent die höchste Armutsquote in Deutschland. Nimmt man jedoch das nördliche Ruhrgebiet allein, so müssten ganz andere, deutlich höhere Zahlen ausgewiesen werden. Und damit sind wir bereits mitten in der Arbeits- und Forschungsweise, wie Diakoniewissenschaft und Kirchentheorie vorgehen. Neben empirisch-sozialwissenschaftlichen Erhebungen spielen vor allem Fragen nach den hintergründigen Problemhorizonten eine nicht unwesentliche Rolle für die Forschung und Lehre in beiden Disziplinen.<sup>4</sup>

Wohlgemerkt, beide operieren in ihren Forschungsfeldern mit empirischen Daten, teils selbst ermittelt, teils adaptiert. Immer jedoch mit dem Ziel, Handlungsoptionen zu ermitteln, die für Führung und Leitung im kybernetischen Sinne hilfreich und weiterführen sein können.

An der oben vorangestellten kurzen Begebenheit aus dem Schullaufbahngespräch wird deutlich, welche Voraussetzungen Diakoniewissenschaft und Kirchentheorie be-

---

<sup>3</sup> Dieses Gespräch fand so im vierten Schuljahr einer kommunalen Primarschule in der Stadt Herne statt. Es ist in Auszügen wiedergegeben worden. Es handelt sich um eine alleinerziehende Mutter mit vier Kindern von unterschiedlichen Vätern. Die älteste Tochter schien im familiären Zusammenhang eine die Mutter stützende und zugleich deren Wissensstand regulierende Funktion einzunehmen. Daher wird sie von der Kindesmutter stets bei behördlichen Zusammenhängen hinzugezogen. Das nördl. Ruhrgebiet ist eine hinreichende Erklärung der Örtlichkeiten in NRW und der damit verbundenen sozialen Situation. Die größten wirtschaftlichen Probleme haben die Menschen in diesem Gebiet in NRW. Beispielsweise werden von der Stadt Herne 60% der Steuereinnahmen und Zuweisungen im Haushalt für Leistungen nach ALG-II ausgewiesen. Für alle restlichen kommunalen Aufgaben verbleiben nur noch 40% der kommunalen Einnahmen. Dies hat Auswirkungen auf die Sauberkeit in der Stadt, auf den Zuzug von Migrant\*innen, der Obdachlosen- und Tagesobdachlosenquote, den Kund\*innen im Jobcenter und bei der Tafel etc.

<sup>4</sup> Vgl. Christian Geyer, Diakoniewissenschaft – Theologie – Diakonienmanagement: Versuch einer Ortsbestimmung in Thesen, in: Matthias Benad – Martin E.H. Büscher – Udo Krolzik (Hg.), Diakoniewissenschaft und Diakonienmanagement an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, Bethel, Baden-Baden 2015, 145–150, hier 146.

nötigen, um eine Theorie über die Praxis beschreiben zu können. Darauf komme ich in Kürze exemplarisch vertiefend zurück.

## 2.1 Teilhabegrund: Armut als verweigerter Teilhabe

Erklärend will ich hier einen kurzen Diskurs zu einem wichtigen Forschungsbereich der Sozialen Arbeit und damit der Diakoniewissenschaft bzw. der Diakonik einführen. Dieser wird im weiteren Verlauf dieses Beitrages noch von einer anderen Teilhabeperspektive ergänzt werden. Doch zunächst werde ich Fragen der Teilhabegerechtigkeit beleuchten, die das gewählte Praxisbeispiel plausibilisieren.

Der Bochumer Systematische Theologe Traugott Jähnichen liefert in der diakoniewissenschaftlichen Diskussion um den Teilhabebegriff eine thematische Ausrichtung, die maßgeblich auf die EKD-Denkschrift „Gerechte Teilhabe“ aus dem Jahr 2006 zurückgeht. Der in der UN-Behindertenrechtskonvention (2006, Art. 9) grundgelegten ausdrücklichen Thematisierung von Teilhabe von Menschen mit Behinderungen in einem inklusiv ausgerichteten Gesellschaftssystem setzt Jähnichen einen neuen Aspekt hinzu, der als Konsequenz von Exklusion gesehen werden kann: die Armut.

Wohlgemerkt, Jähnichen meint damit eine materiell-ökonomische Armut, die maßgeblich ein wichtiger sozial-ökonomischer Aspekt von Behinderung sein und in Folge auf alle Ebenen eines gesellschaftlichen Teilnehmens zur Exklusion und Benachteiligung führen kann.<sup>5</sup> Daher ist Jähnichens Schwerpunkt nicht von der Hand zu weisen, auch, wenn es der UN ursprünglich zunächst um die Einbeziehung von Menschen mit Behinderungen in einen gesellschaftlichen Alltag geht, der sich selbstverständlich reziprok auf Menschen mit Behinderungen einlässt und diese uneingeschränkt ins Leben ein- und nicht mehr ausschließt, separiert oder gar ausgrenzt. Die EKD setzt hier früh einen eigenen Akzent, der für Jähnichen, theologisch betrachtet, wesentlich ist. „Teilhabe zielt in ökonomischer, kultureller, politischer u. sozialer Hinsicht darauf, die Fähigkeit aller Menschen in einem Sozialraum zu aktivieren und ist somit eine wesentliche Voraussetzung, um den gesellschaftlichen Zusammenhalt zu wahren.“<sup>6</sup>

Jähnichen sieht mit der EKD-Denkschrift (2006) die Grundlage für ein theologisch gedeutetes Teilhabeverständnis in der schöpfungsgemäßen Gottebenbildlichkeit des Menschen, die ausnahmslos für alle Menschen, unabhängig von Herkunft, Geschlecht, Rasse oder sozialer Position, gelte. „[...] jeder Mensch ist als Ebenbild Gottes zu würdigen. Dies schließt den Anspruch ein, grundlegende Rechte auf T. [Teilhabe, F. W.]

<sup>5</sup> Vgl. Johannes Eurich, *Gerechtigkeit für Menschen mit Behinderung: ethische Reflexionen und sozialpolitische Perspektiven*, Frankfurt am Main 2008, 402–434.

<sup>6</sup> Traugott Jähnichen, *Teilhabe*, in: Norbert Friedrich (Hg.), *Diakonie-Lexikon*. Göttingen 2016, 438–440, hier 439; Eurich, *Gerechtigkeit* (s. Anm. 5) 137–204, 236–241, 265–274, 402–427.

v. a. an den sozialen Grundgütern einer Gesellschaft zu eröffnen. Dementsprechend sind alle Formen von Exklusion durch das Recht auf T. zu bekämpfen“<sup>7</sup>.

Dies impliziere aber darüber hinaus auch ein von Jähnichen als weitere Stufe des Gerechtigkeitsverständnisses erkanntes Niveau einer Befähigungs-, Bedarfs- und Verteilungsgerechtigkeit, was er in der Bekämpfung von ökonomischer Benachteiligung, die er Armut nennt, gewahrt sieht. Denn durch den Zerfall familiärer, nachbarschaftlicher und weiterer solidarischer Strukturen drohe für die betroffenen Menschen meist ein Verarmungsrisiko. Der Faktor Bildung jedoch fördere solidarische Strategien, die sich zugleich als Einbindung von Menschen in soziale Netzwerke darstellen ließen. Daher müsse ein Teilhabeansatz, der Armut ausschließen wolle, auch ein Bildungsansatz sein, der bereits im Vorschulalter mithilfe von kognitiver Bildung Benachteiligungen jeglicher Art zu überwinden oder auszugleichen suche. „Um dies zu erreichen, sind sozialisationsfördernde Institutionen aufzubauen, die Startnachteile von Kindern aus sozial schwachen Schichten ausgleichen können, um T. zu ermöglichen.“<sup>8</sup>

In der Diakonie und in diakonischen Unternehmen, in denen die professionelle Soziale Arbeit zum Tragen komme, sei es wesentlich, Teilhabe durch eine Kommunikation auf Augenhöhe zu ermöglichen, zwischen Adressaten und Dienstleistern bzw. zwischen Klient\*innen und Helfenden, um Ausgrenzung zu verunmöglichen. Die Stärkung der eigenen Kräfte stehe dabei zur Ermöglichung von Teilhabe im Vordergrund. Dies dokumentieren auch die biblisch-jesuanischen Wundergeschichten als gelebte diakonisch geprägte Teilhabe.<sup>9</sup>

Ausgehend von der EKD-Denkschrift ‚Gerechte Teilhabe‘ stellt Jähnichen nun die Befähigungsgerechtigkeit in den Vordergrund. Diese bezeichne eine sozialetische Norm, die Menschen dazu verhelfen solle, ein selbstbestimmtes Leben führen zu können. Dies nehme insbesondere das Bildungswesen in die Pflicht. Hier denkt Jähnichen an sozialisationsfördernde Hilfen sowie gängige Bildungseinrichtungen, die elementare Voraussetzungen für eine selbstbestimmte Lebensweise vermitteln sollten. Dies liege im eigensten Interesse von Gesellschaften, da in Folge für diese Personengruppe auch verbesserte Chancen am Arbeitsmarkt zu erwarten seien. Der Schwerpunkt zur Teilhabe liege in Fragen von Armut vermittelt der Denkschrift daher in der politisch gewollten Förderung von Bildung. Gegen Armut und Nichtteilhabe, sei insbesondere für Kinder bildungsferner Schichten die schulische Bildung zu verbessern, damit Startnachteile frühzeitig ausgeglichen werden können, so die EKD. Jähnichen erkennt hier sozialisationsfördernde Maßnahmen in der Pflicht. Es solle also Lernen, Wissen, Können, Wertebewusstsein, Haltungen und Handlungsfähigkeiten gelehrt werden. „Ar-

---

<sup>7</sup> Jähnichen, Teilhabe (s. Anm. 6).

<sup>8</sup> Jähnichen, Teilhabe (s. Anm. 6) 440; vgl. ferner: Ernst-Ulrich Huster, Armut, in: Norbert Friedrich (Hg.), Diakonie-Lexikon. Göttingen 2016, 30–33.

<sup>9</sup> Vgl. Remi Stork, Partizipation, in: Norbert Friedrich (Hg.), Diakonie-Lexikon. Göttingen 2016, 331–334.

mut in einem reichen Land wie die Bundesrepublik ist eben ein Skandal, wobei Armut eine fehlende Teilhabe in allen Lebensbereichen bezeichnet.“<sup>10</sup>

Das protestantisch-sozialethische Gerechtigkeitsverständnis nun sei grundlegend vom Konzept der Teilhabe bestimmt und ziele auf eine möglichst umfassende Integration, oder besser, auf die Einschließung aller Gesellschaftsglieder. Jeder Ausschluss von grundlegenden Gütern wie Bildung, Gesundheit oder soziale Sicherung sowie jegliche Form der Exklusion sei in einem teilhabeorientierten politischen und kulturellen Leben von Menschen zu bekämpfen bzw. durch Formen der Teilhabe zu ersetzen. Hier könnten insbesondere Kirche und Diakonie mit ihren gemeindepädagogischen und unterstützenden Angeboten teilhabefördernd wirken.<sup>11</sup> „Armut als verweigerte Teilhabe ist eine tiefe Beschädigung der Lebensführung, eine Verletzung der Rechte der Betroffenen. Das Ziel der Bekämpfung von Armut ist dementsprechend die Eröffnung von möglichst umfassender materieller, sozialer und kultureller Teilhabe“<sup>12</sup>, so Jähnichen.

## 2.2 Teilhabegrund : Bildungsgerechtigkeit

„Armut wird sozial vererbt“<sup>13</sup>, betont Ernst-Ulrich Huster. Wolfgang Huber sieht als oberstes Gebot der Gerechtigkeit daher die ungehinderte Teilhabe aller. Aktive Teilhabechancen zu eröffnen, sei eine Grundvoraussetzung dafür, dass eine Gesellschaft die ihr innewohnende Kraft zur Solidarität auch aufbringen könne. Diese müsse als aktivierende Teilhabe Menschen dazu ermutigen, ihr Recht auf Teilhabe auch selbstbestimmt und selbstverantwortlich wahrnehmen zu können. Hier sieht er vor allem Fragen der Bildung in den Vordergrund treten, um Gerechtigkeit und eine gerechte Teilhabe allen auch zukommen lassen zu können, sodass diese Menschen an den bereitgestellten Bildungschancen der Gesellschaft auch teilnehmen. Daher sei soziale Gerechtigkeit im Kern Befähigungsgerechtigkeit, die zu aktivieren verstehe.<sup>14</sup> „Soziale Arbeit zielt auf die Unterstützung von Menschen in den Anforderungen der Lebensbewältigung, sie zielt auf Lebenskompetenzen und auf die Stabilisierung und Schaffung von Lebensräumen, in denen Lebenskompetenzen sich strukturieren und entwickeln können.“<sup>15</sup> Daher seien nach Sabine Andresen in der Sozialpädagogik und

<sup>10</sup> Jähnichen, Teilhabe (s. Anm. 6) 460.

<sup>11</sup> Vgl. dazu ausführlich: Frank Weyen, Gemeindepädagogik als diakonische Querschnittsaufgabe kirchgemeindlichen Handelns, in: Verband der ev. Pfarrerinnen und Pfarrer in Deutschland e.V. (Hg.), Deutsches Pfarrerblatt, 07/2021.

<sup>12</sup> Jähnichen, Teilhabe (s. Anm. 6) 468.

<sup>13</sup> Ernst-Ulrich Huster, Armut im Ruhrgebiet, in: Gerhard K. Schäfer (Hg.), Nah dran. Werkstattbuch für Gemeinmediakonie. Neukirchen-Vluyn 2015, 267–283, hier 275.

<sup>14</sup> Vgl. Wolfgang Huber, Gerechte Teilhabe, in: Alexander Dietz – Wolfgang Gern – Stefan Gillich (Hg.), Armut und Ausgrenzung überwinden. Impulse aus Theologie, Kirche und Diakonie: Festschrift für Dr. Wolfgang Gern, Leipzig 2016, 277–281.

<sup>15</sup> Hans Thiersch, Lebensweltorientierte Soziale Arbeit. Aufgaben der Praxis im sozialen Wandel, Weinheim <sup>9</sup>2014, 248, zitiert bei: Kristin Sonnenberg, Soziale Inklusion – Teilhabe durch Bildung.

Sozialen Arbeit als diakoniewissenschaftliche Eingangsdisziplinen Fragen von Befähigung, Gerechtigkeit und Teilhabe in Bildungsprozessen relevant. Dabei gehe es sowohl um formelle als auch um informelle Bildungsprozesse, um die Teilhabe im vollumfänglichen Sinne und die Durchsetzung sozialer Gerechtigkeit zu fördern.<sup>16</sup>

Die Verfügbarkeit von materiellen Ressourcen und die aktive, ungehinderte und barrierefreie Teilnahme an Bildungsangeboten stellen wesentliche Grundvoraussetzungen für Teilhabe dar. Einkommen, Wohnen, Gesundheit bilden dabei die basalen Kategorien von Teilhabe, die Teilnahme an politischer und kultureller Willensbildung und Bildung dagegen höhere. Chancengleichheit sowie ein diskriminierungsfreier Zugang zu Bildung seien zentrale Aspekte, sodass Bildung nicht nur die Voraussetzung, sondern auch die Folge von Teilhabe sei. Denn sie ist nach Kristin Sonnenberg ein Menschenrecht und nicht nur auf ein bestimmtes Lebensalter begrenzt. Sie gilt also lebensgeschichtlich universal.<sup>17</sup>

Gerhard Wegner hat aufgezeigt, dass das Armutsrisiko bei geringqualifizierten Menschen sechsmal so hoch ist wie bei Menschen mit akademischen Bildung.<sup>18</sup> Dennoch muss mit dem Osnabrücker Migrations- und Gesellschaftswissenschaftler Aladin El Mafaalani auch bedacht werden, dass Bildung für akademisch geprägte Familien der neuen akademischen Mittelklasse (A. Reckwitz) ein selbstverständliches Gut darstellt, für das per se hohe Ressourcen aufgewendet werden. Für Familien jedoch aus der bildungsfernen Unterschicht bzw. dem Prekariat sei Bildung ein Luxusgut, in das nur dann Ressourcen investiert werden, wenn diese sich in einem kurzen und überschaubaren Zeitraum auch monetär für das Familieneinkommen amortisieren lassen.<sup>19</sup> Daher habe Bildung als Teilhabegerechtigkeit auch immer etwas mit der Bereitschaft von Menschen zu tun, an dieser Teilhabechance auch aktiv teilnehmen zu wollen. Denn Armut wird, wie oben gesagt, sozial vererbt (E-U. Huster).

---

Medienkompetenz als Beitrag zu sozialer und kultureller Teilhabe für Menschen mit Beeinträchtigungen, Weinheim 2017, 21.

<sup>16</sup> Vgl. Sabine Andresen, Bildung. zur sozialpädagogischen Verortung einer Schlüsselbegriffs, in: Christian Spatscheck (Hg.), Bildung, Teilhabe und Gerechtigkeit. Gesellschaftliche Herausforderungen und Zugänge sozialer Arbeit, Weinheim 2013, 20–29.

<sup>17</sup> Vgl. zum Ganzen: Sonnenberg, Soziale Inklusion (s. Anm. 15) 16–50.

<sup>18</sup> Vgl. Gerhard Wegner, Gerechte Teilhabe – für wen? Rückfragen an eine Denkschrift, in: Claudia Schulz (Hg.), Ausgegrenzt und abgefunden? Innenansichten der Armut: eine empirische Studie. Berlin 2007, 126–135.

<sup>19</sup> Aladin El-Mafaalani, Ambivalenzen sozialer Mobilität. Zur Transformation des Habitus auf dem Weg von ganz unten in die "Elite", in: Angela Graf – Christina Möller – Michael Hartmann (Hg.), Bildung – Macht – Eliten. Zur Reproduktion sozialer Ungleichheit. Frankfurt 2015, 69–93.

### 3. Theologische Programmatik

Was kann nun aber als das Verbindende zwischen Theologie und der Sozialen Arbeit als die diakonische Eingangs-Profession auf der akademischen Seite aufgefasst werden? In beiden Fällen spielen im Sinne Hartmut Rosas Beziehungen, Vibrationen, Resonanzen zwischen Menschen eine Rolle.<sup>20</sup>

Und in Fragen gelingender und misslingender Beziehungen sind Kirche und Theologie auf der Grundlage ihrer biblischen Botschaft von Gott und dem Menschen, ebenso wie die Soziale bzw. Diakonische Arbeit, stark. Immer mit dem Ziel eines gelingenden guten Lebens, oder anders: mit dem Ziel der Lebenskunst, um es mit Wilhelm Schmid zu sagen.<sup>21</sup>

Darin liegt gerade die dienende Qualität der Praktischen Theologie gegenüber der Theologie als Ganzer und auch allen weiteren Wissenschaftsbereichen, so sie denn interdisziplinär unterwegs sein will.<sup>22</sup> Ich habe diese Gesamtheit von Theologie in meinen wissenschaftlichen Veröffentlichungen „Theologische Programmatik“<sup>23</sup> genannt.

Wenn die Ethik nach Ulrich H. Körtner eine ‚Kritische Theorie des Ethos‘ auch für die Diakoniewissenschaft darstellt, so ist die Theologie und in ihr die Praktische Theologie als eine ‚Kritische Theorie der kirchlichen und diakonischen Praxis‘ zu verstehen. Für Körtner stellt die Ethik ferner eine „Theorie menschlichen Handelns, seiner Bedingungen, Voraussetzungen und Folgen“<sup>24</sup> dar. Während nun die Ethik die menschliche Praxis hinsichtlich ihrer moralischen Grundlagen untersucht, so untersucht die Diakoniewissenschaft die diakonische Praxis hinsichtlich ihrer programmatischen Verortung vor dem Horizont der Lehre der Kirche. Dies wiederum auf der Grundlage des biblischen Zeugnisses sowie der Bekenntnisse der Kirche. Dadurch macht sie die Praxis zum Gegenstand ihrer theoretischen Untersuchungen. Einer Metaebene gleich nimmt sie die sich ihr bietenden Aufgabenfelder der kirchlichen und der diakonischen Praxis zum Anlass, um über deren Hintergründe, deren Bedeutung für die Kirche, für die Menschen und in der Frage der Beziehungsvermittlung zwischen Gott und Mensch nachzudenken. Daraus sollen sich dann verantwortbare Verständnisse von der Praxis bei Studierenden entwickeln, sodass diese mit eigenen begründeten Positionen und damit mit theologischen Kompetenzen ihren Berufsalltag im Sinne von Kirche und Di-

<sup>20</sup> Vgl. Hartmut Rosa, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2018.

<sup>21</sup> Vgl. Wilhelm Schmid, Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung, Frankfurt a. M. <sup>13</sup>2014.

<sup>22</sup> Vgl. dazu die grundlegende Klarstellung bei: Michael Meyer-Blanck – Birgit Weyel, Studien- und Arbeitsbuch Praktische Theologie, Göttingen 2018, 14–15, Anm. 8.

<sup>23</sup> Frank Weyen, Mehr Theologie wagen. Verkündigung als angewandte Programmatik, Ein Plädoyer für die öffentliche Rede der Predigt, in: Pastoraltheologie, 103 (2014) 10, 456–467; Ders., Kirche in der strukturellen Transformation. Identität, Programmatik, organisatorische Gestalt, Göttingen 2016.

<sup>24</sup> Vgl. Ulrich H. J. Körtner, Evangelische Sozialethik, Stuttgart <sup>3</sup>2012, 41–42.

akonie für, mit und an Menschen gestalten können. Ethische Kompetenz gehört daher zur theologischen Programmatik für eine diakoniewissenschaftliche Theorie und Praxis in der Sozialen Arbeit hinzu.<sup>25</sup>

#### 4. Diakoniewissenschaft und Kirchentheorie

In theologischen Fragen spielen die Prinzipien der Sozialen Arbeit wie Partizipation, Gerechtigkeit, Akzeptanz und Integrität, Toleranz und Fairness, Verteilungsgerechtigkeit, Sicherheit, Frieden, Solidarität und Freiheit eine große Rolle. Diese sind die Grundkonstanten der biblischen Botschaft und setzen eine weitere Verbindung zwischen beiden Professionen voraus: den Menschen. So wie die Diakonische Arbeit die Arbeit mit, an und für Menschen im Blick hat, so hat die Theologie ebenfalls den Menschen im Blick. Wohl gemerkt den Menschen in seiner vertikalen Beziehung zu Gott als auch in seiner horizontalen zum Mitmenschen als Nächsten.<sup>26</sup>

Für den Bereich der Kirchentheorie gelten die bereits bei Alfred Jäger unter Anwendung des St. Galler-Management-Modells entwickelten Konnexionen. In seinem Werk aus dem Jahre 1994 unter dem Titel „Konzepte der Kirchenleitung für die Zukunft“<sup>27</sup> initiierte er unter kybernetischem Gesichtspunkt eine Fokussierung der Diakoniewissenschaft als kirchliche Spielform der Sozialen Arbeit auf Fragen von Führung und Leitung sowie des Managements. Dies hat sich bis heute als ein wesentlicher Inhalt im Kompetenzerwerb für eine diakonische Tätigkeit erwiesen, insbesondere in Leitungs- und Führungspositionen in der Diakonie. Dabei gilt diese Kompetenz heute ebenso für eine theologische Schwerpunktsetzung im Berufsziel Pfarramt, als auch in der Schwerpunktsetzung Soziale Arbeit für Nichttheolog\*innen. Was Alfred Jäger seinerzeit grundgelegt hat, hat Reiner Preul 1997 mit der Monografie unter dem Titel „Kirchentheorie“ programmatisch für die Praktische Theologie herausgearbeitet. Preul definiert damit bis heute grundlegend die Kirchentheorie als „eine verschiedene Disziplinen verbindende Funktion [...], weil er [der Begriff, F.W.] einen Gegenstand bzw. eine Aufgabenstellung bezeichnet, die nur mit den Mitteln mehrerer Disziplinen der

---

<sup>25</sup> Vgl. Bruno Keller, Ethik – eine Annäherung, in: Ueli Merten – Peter Zängel (Hg.), Ethik und Moral in der Sozialen Arbeit. Wirkungsorientiert – kontextbezogen – habitusbildend, Opladen 2016, 21–46; 25.

<sup>26</sup> Vgl. zum Ganzen: Ueli Merten – Peter Zängel, Editorial: Ethik und Moral in der Sozialen Arbeit. Ein Problemaufriss, in: Dies. (Hg.), Ethik und Moral in der Sozialen Arbeit. Wirkungsorientiert – kontextbezogen – habitusbildend. Opladen 2016, 11–19; Ulrich H.J. Körtner, Liebe, Freiheit und Verantwortung, in: Richard Amesbury – Christoph Ammann (Hg.), Was ist theologische Ethik. Beiträge zu ihrem Selbstverständnis und Profil. Zürich 2015, 29–47.

<sup>27</sup> Vgl. Alfred Jäger, Konzepte der Kirchenleitung für die Zukunft. Wirtschaftsethische Analysen und theologische Perspektiven, Gütersloh 1993.

Theologie und der modernen Sozialwissenschaft verhandelt werden kann<sup>28</sup> und er führte damit die Ekklesiologie in die Praktische Theologie hinüber.

Mit Blick auf den Gegenstandsbereich der theologischen Kybernetik betont Preul entsprechend, dass kirchliches Handeln sich sowohl *disponierend* als auch *kommunikativ* ereigne.<sup>29</sup>

Diese Intermediarität sind der Kirchentheorie als Interferenzwissenschaft im Besonderen und auch der Diakoniewissenschaft eigen. Beide repräsentieren innerhalb der evangelischen Theologie als Globalhorizont wissenschaftlichen Forschens disziplinenübergreifende und wissenschaftsübergreifende Unterdisziplinen der Systematischen wie der Praktischen Theologie. Beide sind in dieser Hinsicht durch eine hohe wissenschaftstheoretische Verwandtschaft gekennzeichnet. Sie sind der einen theologischen Wissenschaft entsprungen und bereichern diese durch ihren Bringedienst der Erkenntnisse aller weiteren Wissenschaften, die innerhalb eines volluniversitären Wissenschafts- und Lehrbetriebs heute heuristisch und hermeneutisch relevant sind. Damit sind beide Unterdisziplinen zugleich in der Lage, jede auf ihre Weise, das Wissen ‚extra muros ecclesiae‘ für die Theologie so aufzubereiten, dass daraus eine hermeneutische Deutungsleistung im Sinne Philipp Stoellgers für die Theologie erwachsen kann.<sup>30</sup>

## 5. Bildung als Luxusgut oder Selbstzweck

Diakoniewissenschaft und Kirchentheorie blicken im Besonderen auch in andere Wissenschaftsbereiche hinein, um Antworten auf sich in der Praxis stellende Alltagsfragen zu ermitteln. Dies kann mithilfe qualitativer Sozialforschung erfolgen wie auch durch die Forschungsleistungen anderer. Was bedeutet diese Erkenntnis nun im praktischen Vollzug, wenn wir uns an die Begebenheit im Schullaufbahngespräch erinnern, das als für das nördliche Ruhrgebiet typische Milieudarstellung gewertet werden kann? Dies stellt sich hier als bildungsferne, sozial randständige Unterschicht dar, in der Menschen meist aus kommunalen Sozialhilfen (ALG II) ihren Lebensunterhalt bestreiten müssen und kaum Aufstiegschancen in eine andere Milieuschichtung haben.

Aladin El Mafaalani wies in seinen Studien nach, dass in einem mittelschichtorientierten Bildungssystem wie dem der Bundesrepublik die für untere Gesellschaftsschichten typische Kurzzeit-, Mangel- und Funktionsorientierung aufgrund einer strukturellen und durchgängigen Ressourcenknappheit, zu strukturellen sozialen

---

<sup>28</sup> Reiner Preul, Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der evangelischen Kirche, Berlin 1997, 1.

<sup>29</sup> Vgl. ebd., 6.

<sup>30</sup> Vgl. Philipp Stoellger, Deutungsmachtanalyse, Zur Einleitung in ein Konzept zwischen Hermeneutik und Diskursanalyse, in: Ders., Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten, Tübingen 2014, 1–85, hier 4–5.

Benachteiligungen führen könne, was unser Praxisbeispiel aus dem nördlichen Ruhrgebiet exemplarisch und partiell dokumentiert. Dies gelte für die individuelle, private wie berufliche Biografie der Abkömmlinge dieser Gesellschaftsschicht.<sup>31</sup> „Insbesondere der Zugang zu Bildung als Selbstzweck, zu Wissen, das keiner unmittelbaren lebenspraktischen Anwendung dient, sowie zur Kompetenzentwicklung und -ausweitung in Bereichen, die im Herkunftsmilieu keine Anerkennung finden, ist weitgehend habituell versperrt.“<sup>32</sup>

Dagegen treffen Kinder aus sozial wie wirtschaftlich privilegierten Milieus von Geburt an auf ein Lebensverständnis, in dem vieles aus sich heraus, ohne eine Nutzenbegründung er- und gelebt werden kann, und Knappheitserfahrungen eine geringere oder keine Bedeutung haben. Bildung ist hier also kein Luxusgut, sondern ein Selbstzweck.<sup>33</sup>

„Kurzeitorientierung, Nutzenorientierung, Funktionslogik und Eindeutigkeitsmuster stellen typische Aspekte des Managements von extremer Knappheit dar.“<sup>34</sup> Und in unserem Fall: „Der Junge geht nicht mehr zur Schule.“<sup>35</sup>

Kirchentheoretisch gesprochen würden sich hiermit Anforderungen an Kirchengemeinden und an den Pfarrberuf ergeben, insbesondere unter einem Gesichtspunkt einer Sozialen Arbeit in der Gemeinwesenarbeit. Kirchengemeinde gilt es so zu bauen, dass darin die Identifikation von bildungsaffinen Kindern und Jugendlichen ermöglicht wird, die aus genuin bildungsfernen Schichten stammen. Dazu könnten diesen Kin-

---

<sup>31</sup> Vgl. Aladin El-Mafaalani, *Vom Arbeiterkind zum Akademiker. Über die Mühen des Aufstiegs durch Bildung*, St. Augustin/Berlin 2014.

<sup>32</sup> El-Mafaalani, *Ambivalenzen* (s. Anm. 19) 73.

<sup>33</sup> Dies zeigt sich in vielen Bereichen des Alltagslebens, in Wohnformen und Lebensstilen. In der Oberschicht isst man von großen Tellern, auf denen sich nahezu nichts befindet, und ein Sättigungsgefühl erst nach der Aufnahme mehrerer solcher „Gänge“ eintritt. Fastfood auf vollen und kleinen Tellern wird gemieden. Man wohnt in weitgehend leeren Wohnungen, die von Kunst gestaltet wird, einer Galerie ähneln und nicht funktionell eingerichtet werden. Die geschriebene und gesprochene Sprache ist grammatikalisch geklärt, die Sätze sind lang und verschachtelt, die Wortwahl ausgewogen und überlegt. Die konsumierte Musik ist ausgewogen und ausgewählt. Man hört klassische Orchestermusik, geht in die Oper, ins Ballett und nicht ins Musical, man genießt den Jazz und Architektur. Kultur ist im Freizeitbewusstsein unhintergebar essenziell. Vgl. dazu Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Unter Mitarbeit von Bernd Schwibs und Achim Russer, Frankfurt am Main <sup>26</sup>2018; El Mafaalani, *Ambivalenzen* (s. Anm. 19) 74.

<sup>34</sup> El-Mafaalani, *Ambivalenzen* (s. Anm. 19) 72–73.

<sup>35</sup> Diese Aussage der Mutter wurde von den Lehrerinnen in dem Sinne codiert, dass der Aussagegehalt der Mutter lautete, dass ihr Sohn künftig nicht mehr zur Schule gehen müsse, da vier Jahre Grundschule von ihr als ausreichend empfunden werden und er nun mit zehn Jahren zu Hause bleiben könne. Damit gibt die Mutter ihrem Sohn indirekt einen – im Ruhrgebiet als sog. „Hartz IV-Karriere“ – vorgezeichneten Lebensweg vor. Auch diese Zielrichtung für das Leben von Kindern ist im Ruhrgebiet in sozialen Brennpunktstadtteilen häufig zu finden (z.B. Bochum-Hustadt, Herne-Wanne, Gelsenkirchen, Oberhausen, Bottrop-Süd, Recklinghausen-Süd, Duisburger Norden, Dortmunder Norden u. ö.)

dem durch gezielte Ausnutzung von Netzwerken Bildungschancen eröffnet werden mit dem Ziel einen sozialen Aufstieg zu ermöglichen. Kirchentheoretisch gesprochen hält eine Kirchengemeinde auch im evangelischen Pfarramt logistisch wie personell ein engmaschiges gesellschaftliches Netzwerk als Gesellschaftskirche von Ort bereit, das sich für dieses Identifizierungsziel anwenden ließe und zugleich Netzwerkpartner aus dem Gemeinwesen einbinden könnte.<sup>36</sup>

## 6. Das Pfarramt vor dem Horizont theologischer Kybernetik

Die hier partiell aufgezeigte methodische Vorgehensweise von Kirchentheorie aber auch von Diakoniewissenschaft wirkt sich nun positiv auf die Ermittlung praxistauglicher Verstehens- und Erkenntnisgewinne für das Leitungshandeln von Personen in Kirche und Diakonie aus. Eingedenk der Schleiermacher'schen Unterscheidung zwischen Kirchenleitung bzw. Kirchendienst und Kirchenregiment<sup>37</sup> charakterisiert die EKD-Impulsschrift „Kirche der Freiheit“ (2006) den Pfarrberuf mit dem eines „leitenden Geistlichen“.<sup>38</sup> Diese Bezeichnung biete nach Christian Grethlein jedoch die Gefahr, die bisherige Stellung von Pfarrpersonen in Kirche und Gesellschaft zu schwächen und damit zu de-professionalisieren bzw. diesen als einen rein erwachsenenbildnerischen Beruf zu verstehen. Vor allem die sich aus CA VII herleitende Öffentlichkeit der Wortverkündigung rechtfertige die Öffentlichkeit des theologischen Pfarrberufes und damit das besondere nicht durch Verwaltungsaufgaben zu prägende Proprium des Berufes. Da nach Grethlein der Pfarrberuf ein theologischer ist, bedürfe dieser auch der weiteren theologischen Bildung, um, ebenso wie Ärzt\*innen und Jurist\*innen, auf dem neuesten Stand der Forschung zu sein und eine fundierte Auskunft über die wesentlichen theologischen Gegenwartsfragen geben zu können.<sup>39</sup> Das bedeute nun, dass das theologische Proprium des Pfarrberufes stärker in den Vordergrund treten müsse. Die professionseigene Programmatik bzw. die Theologie<sup>40</sup> und die mit CA VII benannten pfarramtlichen Hauptaufgabenbereiche sollten nicht nur noch in geringfügigen Dosen durch die Kirche in die Gesellschaft eingebracht werden. Dies könne letztlich nur einer Aushöhlung des Pfarrberufes Vorschub leisten und auch die gesellschaftliche Bedeutung der Kirche selbst aufs Spiel setzen.

---

<sup>36</sup> Vgl. dazu ausführlich: Weyen, Gemeindepädagogik (s. Anm. 11).

<sup>37</sup> Vgl. Christoph Dinkel, Kirche gestalten – Schleiermachers Theorie des Kirchenregiments, New York 1996, 145; Friedrich Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. Kritische Ausg., berechtigter, unveränd. reprogr. Nachdr. der 3. kritischen Ausg. Leipzig, Deichert, 1910. Darmstadt 1993, §§ 257-334.

<sup>38</sup> Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland; Wolfgang Huber (Hg.), Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert, Hannover 2006.

<sup>39</sup> Vgl. Christian Grethlein, Pfarrer – ein theologischer Beruf! Frankfurt a.M. 2009.

<sup>40</sup> Vgl. Weyen, Kirche in der strukturellen Transformation (s. Anm. 23); ders., Mehr Theologie wagen (s. Anm. 23).

Denn der Pfarrberuf ist und bleibe nach Grethlein das Proprium der Kirche und damit ihr wesentlicher kybernetischer Schlüsselberuf.<sup>41</sup>

Mit der gemeinwesenorientierten pfarramtlichen Arbeit in der diakoniewissenschaftlichen Dimension der Sozialen Arbeit würde, nun wieder kirchentheoretisch aber auch pastoraltheologisch gesprochen, die oben angedeutete vorgängige Identifikation von bildungsaffinen Kindern und Jugendlichen aus einem bildungsfernen Unterschichtenmilieu, die kybernetische Komponente eines kirchenleitenden Handelns unter den Bedingungen basisdemokratischer Konsensstrukturen in der Kirchengemeinde als wesentliches kybernetisches Element pfarramtlicher Tätigkeit betonen. Dies würde sowohl pastoraltheologisch, kybernetisch, kirchentheoretisch, aber auch oikodomisch, poimenisch und erst recht diakonisch charakterisierbar sein. Damit wird erneut deutlich, dass pfarramtliches Handeln immer multikomplex ist und mehrere theologische Teildisziplinen zugleich angesprochen werden. Für diese qualifiziert das Studium der Theologie in einem umfassenden Sinne zumindest in der theoretisch-analytischen Grundlegung zur Pfarramtsführung.

Pfarrpersonen unterliegen in ihrer Führungsaufgabe ähnlichen gesellschaftlichen und gestaltenden Anforderungen wie herkömmliche Führungskräfte in wirtschaftlich arbeitenden Unternehmen auch. Als wirtschaftendes Unternehmen stellt eine sich nach dem Vereinsmuster aufstellende Organisation Kirchengemeinde keine gesellschaftliche Sonderform dar. Sie wäre dann unter dem Gesichtspunkt einer vereinsanalogen Organisationsform ähnlich wie Privatunternehmen als Organisation zu betrachten.<sup>42</sup> Da die Kirchentheorie die Unterscheidung zwischen Institution und Organisation als wesentliches Primärkennzeichen hat, kann nach diesen Denkmustern die Diakonie, so sie denn von Anbeginn vereinsmäßig organisiert war und bis heute ist, nicht als Institution gelten, wie dies bei der verfassten Kirche als Körperschaft Öffentlichen Rechtes der Fall ist. Ihr dürften im Fall einer Vereinsorganisation die wesentlichen Merkmale der Dauer und Beständigkeit fehlen, insbesondere wenn sie sich auch in einer scheinbar institutionalisierten Diakonie mit großen diakonischen Trägern in Deutschland wie eine Institution darzustellen suchte.

## 7. Diakoniewissenschaft und Kirchentheorie – Zwei Wissenschaften, eine Methodik

Beide hier angesprochenen Disziplinen der Systematischen (Diakoniewissenschaft) und der Praktischen Theologie (Kirchentheorie) berücksichtigen, wie gezeigt, die Erkenntnisse aus weiteren wissenschaftlichen Disziplinen. Sie kommen nicht umhin, ihre

---

<sup>41</sup> Zum Ganzen vgl. Grethlein, Pfarrer (s. Anm. 39).

<sup>42</sup> Vgl. Weyen, Kirche in der strukturellen Transformation (s. Anm. 23); Ders., Zur Diskussion um die Organisationhaftigkeit der Kirche, in: Pastoraltheologie, 102 (2013), 430–440.

eigene Disziplin mithilfe der Erkenntnisse anderer Wissenschaftsbereiche zu beschreiben. Darin aber liegt zugleich ihre besondere Qualität. Diakoniewissenschaft und Kirchentheorie finden zu ihren praxisrelevanten Ergebnissen mithilfe der Heranziehung weiterer interferenter Wissenschaften jenseits der klassischen theologischen Disziplinen. Dadurch ermöglichen diese wiederum Verstehenszugänge und Orientierungswissen im Sinne eines ‚know how, know what‘ und eines ‚know why‘<sup>43</sup>, die die Theologie aus ihren eigenen Gegenstandsbereichen heraus oftmals sich selbst nicht geben könnte. Denn nicht nur Gott, sondern auch die Praktische Theologie interessiert sich für mehr als nur für die Religion, um einen Gedanken von Martin Büscher weiterzuführen.<sup>44</sup>

Dies kann im Falle unseres schulischen Fallbeispiels mithilfe der Gesellschafts- und Kulturwissenschaft geschehen, wie gezeigt. Im Falle kybernetischer Führungsaufgaben geschieht dies meist durch den Blick in die Wirtschaftswissenschaften hinein oder auch mithilfe von Maßnahmen der Organisationsentwicklung als zunächst theologiefremde Wissenschaftsbereiche. In Aufnahme meiner Untersuchungshypothese vom Beginn ergibt sich nun:

*Diakoniewissenschaft und Kirchentheorie als kybernetische Interferenzwissenschaften leiten ihren wesentlichen Beitrag für die Praktische Theologie unter Hinzuziehung von wissenschaftlichen Erkenntnissen aller anderen volluniversitären Forschungsbereiche her.*

Die Ergründung dieses Problemhorizontes, in dem sich das Leben in Kirche und Diakonie abspielt, führt möglicherweise auch dazu zu verstehen, warum der Junge in unserem Praxisbeispiel nach dem Verständnis seiner Familie nicht mehr zu Schule gehen sollte, um dann Wege zu einem praxisorientierten Problemlösungsansatz in der Gemeindepädagogik beschreiten zu können.

PD Dr. Frank Weyen  
 Westfälische Wilhelms Universität Münster  
 Seminar für Praktische Theologie und Religionspädagogik  
 Universitätsstr. 13–17  
 48143 Münster  
 weyen(at)uni-muenster(dot)de  
[https://www.uni-muenster.de/EvTheol/personen/weyen\\_frank.shtml](https://www.uni-muenster.de/EvTheol/personen/weyen_frank.shtml)

<sup>43</sup> Vgl. Martin Büscher, Grenzsteine und Grenzgänger. Theologie, Ethik, Management und ein bisschen Ordnungspolitik, in: Matthias Benad – Martin E.H. Büscher – Udo Krolzik (Hg.), Diakoniewissenschaft und Diakonienmanagement an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel, Baden-Baden 2015, 191–206, hier 204.

<sup>44</sup> Vgl. ebd., 206.

## **Pastoral in der Pandemie: eingeschränkte Sichtweisen Diskussionsbeitrag zur Umfrage unter Pastoralreferent\*innen der deutschen Bistümer**

### Abstract

Die Corona-Pandemie zeitigt auch in der Pastoral gravierende Auswirkungen. Neben den zwischenzeitlich ausgesetzten Gottesdiensten waren und sind auch viele seelsorgliche Angebote nicht wie gewohnt möglich: Für die nachhaltig beeinträchtigten Kontakten gibt es nur begrenzt adäquate Alternativen, bisherige Selbstverständlichkeiten stehen auf dem Prüfstand. Eine Umfrage des Berufsverbands der Pastoralreferent\*innen in Deutschland zeigt auf, welche tieferliegenden Defizite zutage getreten sind. Fragen von Haupt- und Ehrenamt, von Beteiligung und Kirchenbildern werden offensichtlich. Die Vielzahl qualifizierter Einzelantworten stellt Material dar für weitere Untersuchungen. Die vorliegende Auswertung arbeitet erste Aufgaben- und Weichenstellungen für eine Kirche heraus, deren Zukunft von weit mehr als dem Ende der Pandemie abhängt.

The COVID-19 pandemic has had a great impact on pastoral work. Although some restrictions were only temporary, such as the suspension of religious services and gatherings, pastoral work is still highly affected by the pandemic. How to adequately substitute face-to-face contact? The professional role of pastoral workers has been under scrutiny for months. A survey among this group in Germany carried out by the "Federal Association of Pastoral Assistants" confirms the current deficits and illuminates even deeper structural problems and questions, such as the relationship between pastoral staff and volunteers in the parish, the possibilities of participating in decision-making processes, and the ongoing dialog about the conception of church. The research is based on evaluations of individual interviews. Yet this article focuses on the issues, responsibilities, and priorities for the future development of pastoral work that is being challenged not only by the COVID-19 pandemic.

Die Corona-Pandemie hatte (und hat) sowohl Auswirkungen auf die Ausgestaltung der Pastoral als auch auf die Identität der Seelsorgenden. Eine quantitative Studie (mit qualitativen Elementen) des Berufsverbandes der Pastoralreferent\*innen Deutschlands (BVPR) hat dies untersucht. Dabei wirken auch binnenkirchliche Diskussionen hinein, denn in diesem Zeitraum erschienen einige Impulse aus dem Vatikan sowie der Deutschen Bischofskonferenz, die manche Praktiken legitimieren oder ablehnen.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Instruktion der Kongregation für den Klerus, Die pastorale Umkehr der Pfarrgemeinde im Dienst an der missionarischen Sendung der Kirche vom 29.6.2020. Motu propri „Spiritus Domini“ vom 10.1.2021; Glaubenskongregation, „Responsum ad dubium“ über die Segnung von Verbindungen von Personen gleichen Geschlechts vom 15.3.2021; Abschlussbericht des Ständigen Rats der deutschen Bischofskonferenz zur Qualitätssicherung der Priesterausbildung in Deutschland vom 23.6.2020 bzw. vom 25./26.1.2021; Motu proprio „Antiquum ministerium“ vom 10.5.2021.

Es scheint, dass sich in der Wahrnehmung der Öffentlichkeit die Schlagworte der „leeren Kirchen“<sup>2</sup> und der „Kirche, die viele im Stich gelassen hat“<sup>3</sup> gefestigt haben. Diese ekklesialen Effekte werden von Wolfgang Beck zugespitzt in der Paraphrase „Die Seelsorger\*innen arbeiten nur sonntags und die anderen in der Kirche gar nicht.“ Wenn dem so wäre, würde umso mehr gelten: „Eine Kirche, die nicht sichtbar ist, hilft nicht.“<sup>4</sup>

Wie kann nun Kirche beziehungsweise Seelsorge sichtbar werden? Und vor allem: Wie kann sie wirksam werden – im Sinne ihres Auftrags, für Menschen hilfreich da zu sein? Unabhängig von Marketingfragen macht die Auswertung der Umfrage deutlich, dass unterschiedliche Erwartungen zugrunde liegen, die eine unterschiedliche Ausrichtung erfordern. Auch nach einem möglichen Ende von pandemie-bedingten Einschränkungen gilt es, sich ebenso nüchtern wie kritisch mit diesen Divergenzen auseinanderzusetzen, um Pastoral verantwortbar und theologisch fundiert zu gestalten. Darin liegt der intendierte Mehrwert der Umfrage bzw. der folgenden Darlegungen.

Dafür werden im ersten Abschnitt nach einer kurzen Vorstellung der BVPR-Umfrage einige markante Ergebnisse hervorgehoben. Wird hierbei zunächst angesetzt bei der angesprochenen Sichtbarkeit von Kirche in der (pandemie-geplagten) Öffentlichkeit, sind damit zugleich tiefgreifende Fragen des Selbstverständnisses berührt – von Kirche „als solche“ wie auch ihrer Akteur\*innen. Im Zuge dessen arbeitet der zweite Abschnitt einige in der Umfrage zutage getretene Dynamiken im „Maschinenraum“ von Kirche während der Pandemie heraus, um daraus Impulse (bzw. Korrektive) für eine zukünftige Ausrichtung zu identifizieren.

Diese Doppelstruktur beruht auf dem interpretatorischen Axiom, die (subjektiv) wahrgenommenen resp. öffentlich proklamierten Defizite von Kirche nicht zu „neutralisieren“ mit einem Verweis auf die vorübergehenden Umstände oder auf achtbaren Aktionismus „hinter den Kulissen“. Vielmehr ist eine Relation (an-)zu erkennen zwischen dem, was unter Corona bei Kirche angefragt bzw. vermisst wurde und latent wirkenden Kontroversen über die zentralen Aufgaben von Kirche und Seelsorge.

---

Dabei werden Gewohnheiten wie beispielsweise Leitung nach can. 517/2 abgelehnt, andere wie Kommunionausteilung durch Frauen endlich anerkannt. Die Ausbildung von Pastoral- und Gemeindereferent\*innen wird in der Priesterausbildung subsummiert, ohne deren spezifischen Eigenheiten in den Blick zu nehmen.

<sup>2</sup> Vgl. Tomás Halik, Auf dem Weg in die Tiefe. In: Die Zeit, vom 1.4.2020, Beilage „Christ & Welt“.

<sup>3</sup> Vgl. Christine Lieberknecht, „Die Kirche hat Hunderttausende Menschen alleingelassen“ (im Interview durch Claus Christian Malzahn), in: Die Welt, 18.5.2020.; „Die Kirchen habe keine Antworten gegeben“ (Kardinal Woelki), in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 4.9.2020. Heribert Prantl schreibt: „Die Religionsgemeinschaften haben den ‘Abstand’ zur neuen Form der Nächstenliebe erklärt.“ (Heribert Prantl, Was war mit Glaube, Liebe, Hoffnung?, in: Süddeutsche Zeitung vom 7.8.2020).

<sup>4</sup> Wolfgang Beck, Professor für Pastoraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Fakultät St. Georgen, bei seinem Impulsreferat bei der BVPR-Delegiertentagung am 16.3.2021.

## Vorstellung der Umfrage

### Anlass und Aufbau der BVPR-Umfrage

Den BVPR erreichte im Herbst 2020 eine vorsichtige Anfrage der Kommission „Geistliche Berufe“ der Deutschen Bischofskonferenz zu einem Statement, wie sich die Pastoral infolge der Corona-Pandemie auswirke. Daraufhin entschied sich der BVPR-Vorstand für eine quantitative Erhebung mit qualitativen Elementen unter den pastoralen Hauptamtlichen.<sup>5</sup> Erhoben werden sollten dabei Stimmungsbilder zu den veränderten Arbeitsbedingungen, aber auch Einschätzungen zur beruflichen Identität und Zusammenhänge mit binnenkirchlichen und gesellschaftlichen Diskursen.

Kommuniziert wurde der Online-Fragebogen über die beiden Berufsverbände der Pastoral- (BVPR) und Gemeindefereferent\*innen (BVGR). Zwar wurden die Kolleg\*innen eingeladen, den Fragebogen im jeweiligen Seelsorgeteam weiterzuleiten, was sich aber kaum abzeichnet, denn unter den Antwortenden finden sich nur vier Diakone und kein einziger Priester. Dies markiert bereits eine Besonderheit: den Blickwinkel der hauptamtlichen „Laien“ (Gemeinde- und Pastoralreferent\*innen), und darin überwiegend von Frauen (58%).

Im Zeitraum vom 2.11. bis 13.12.2020 konnten die Fragen beantwortet werden. Es wurden 384 Datensätze ausgewertet, von denen 339 vollständig und 45 teilweise ausgefüllt worden sind. Dies entspricht 4,8% der Pastoral- und Gemeindefereferent\*innen<sup>6</sup>, die in den deutschen Bistümern tätig sind.

Die Altersstruktur der Antwortenden wird angegeben mit: 19,3% (Geburtsjahrgänge 1951 bis 1960), 39,9% (1961–1970), 23,7% (1971–1980), 15,1% (1981–1990) und 2,1% (1991 und jünger).<sup>7</sup>

Für die Pastoral hat diese Alterspyramide der Seelsorger\*innen insofern Bedeutung, als eine große Kohorte von ihnen in den nächsten Jahren in den Ruhestand eintreten

---

<sup>5</sup> Aus Zeitgründen wurde dabei auf wissenschaftliche Standards wie Vorinterviews oder Formulierung von zu überprüfenden Thesen verzichtet. So stellen die Ergebnisse gewissermaßen einen Ausgangsbefund dar, der in weiteren Forschungen zu festigen ist. Die Dokumentation der BVPR Umfrage (nachfolgend abgekürzt: BVPR-Umfrage) möchte dazu ermutigen. Sie ist abrufbar unter: <https://www.bvpr-deutschland.de/projekte/seelsorge-in-corona-pandemie/> (Hier und für alle folgenden Links: Stand 6.12.2021).

<sup>6</sup> Vgl. Kontinuierliche jährliche Erhebung statistischer Eckdaten über Priester, Diakone und andere hauptamtliche Mitarbeiter/innen in der Pastoral 2019. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz vom Mai 2020.

<sup>7</sup> BVPR-Umfrage, Frage A2: Diese Altersstruktur erscheint typisch. Es gibt keine bundesweite Statistik über die Altersstruktur der pastoralen Berufsgruppen. Dennoch ist bekannt, dass die „Baby-Boomer“-Jahrgänge überproportional vertreten sind. Dies deckt sich mit einer BVPR-Erhebung von 2015–2017, worin der\*die durchschnittliche Pastoralreferent\*in im März 1967 geboren ist („Berufsgruppensynopse“. Eine vergleichende Standortbeschreibung der Pastoralreferent\*innen in den deutschen Diözesen, S. 8, <http://go.wwu.de/em1g5>).

wird. Für den Anlass der BVPR-Umfrage ist ebenso bedeutsam, dass Personen ab 60 Jahren während der Corona-Pandemie als Risikogruppe bezeichnet werden; hiervon sind also mindestens 19,3% der Kolleg\*innen selbst betroffen.

Bemerkenswert an der Umfrage ist, dass die Möglichkeit, Kommentare zu setzen – und damit qualitative Daten zu generieren – in einem sehr hohen Maße angenommen wurde. Diese zahlreichen Erläuterungen zeigen eine hohe Motivation der PR/GR, die eigenen Arbeitsfelder genauer darzustellen und die Erfahrungen in der Pandemie auch theologisch zu reflektieren.

Die Items sind in Abschnitte von A bis G untergliedert, die jeweils verschiedene Schwerpunkte setzen: Nach den statistischen Abfragen geht es etwa um Fragen zur erlebten Relevanz von Kirchen während der Pandemie (Abschnitt C), um Erfahrungen in verschiedenen Arbeitsbereichen von Seelsorge (D bis F) sowie deren theologische Reflexion (Abschnitt G). Im nachfolgenden Text wird auf einzelne Items oder Statements Bezug genommen mittels Angabe dieser Abschnitte, gefolgt von der Nummer der einzelnen Frage (z.B. „G3“); Seitenzahlen beziehen sich auf die ebenfalls abrufbare Gesamtauswertung auf der Homepage des BVPR.

#### Sichtbarkeit von Kirche: Divergenzen zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung

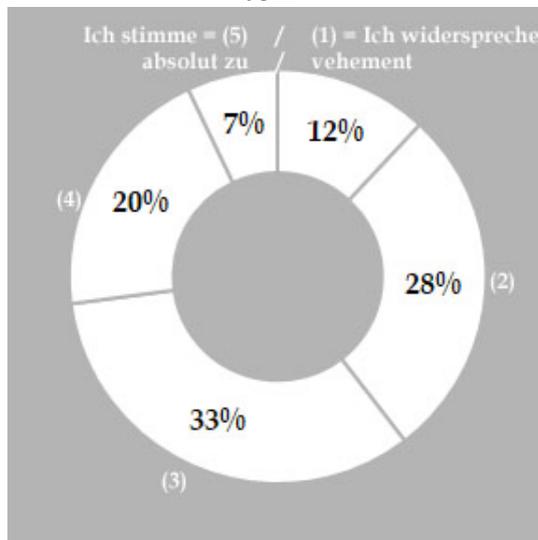
In einem ersten dieser Fragenkomplexe wird ein Zustimmungswert erfragt zu „Fremdwahrnehmungen“, formuliert als Aussagen „Die Kirche hat in dieser Pandemiezeit keine Antwort auf Krankheit, Leben und Tod gegeben“ und „Die Kirche ist in dieser Pandemiezeit ihrem Auftrag nicht gerecht geworden.“<sup>8</sup> Mit diesen Thesen einer ehemaligen Ministerpräsidentin (zugleich evangelische Pfarrerin) und eines Kardinals wird auch die Frage nach der Relevanz von Kirche (und Pastoral?) gestellt. Die Ergebnisse dieser aufschlussreichen Ausgangslage stellen sich wie folgt dar:

---

<sup>8</sup> Vgl. Anm. 3.

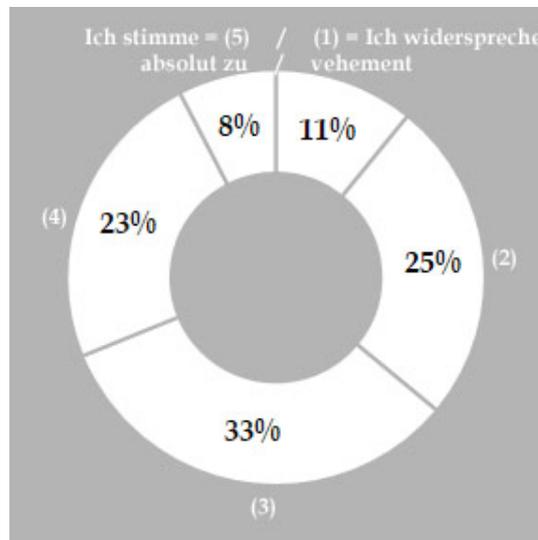
Wie sehr stimmen Sie den folgenden Aussagen zu:<sup>9</sup>

**„Die Kirche hat in dieser Pandemiezeit keine Antwort auf Krankheit, Leben und Tod gegeben.“**



Grafik C1a: n (100%) = 369

**„Die Kirche ist in dieser Pandemiezeit ihrem Auftrag nicht gerecht geworden.“**



Grafik C1b: n (100%) = 369

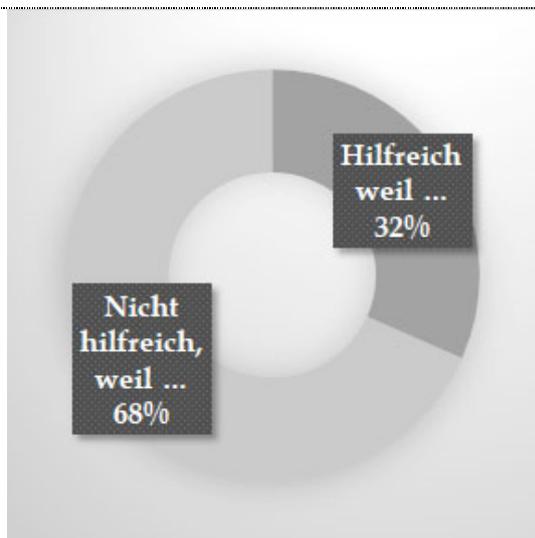
Die quantitative Auswertung ergibt ein ausgewogenes Ergebnis mit einem arithmetischen Mittel von 2,83 (zu C1a) und 2,92 (zu C1b) mit einer tendenziell leichten Ablehnung. Die Zustimmungswerte zu den jeweiligen Thesen sind ähnlich.

Das Bild konkretisiert sich mithilfe der weiteren Frage, ob es einen Unterschied macht, wenn diese Aussage von einem Bischof oder eine\*r Politiker\*in stammt.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> BVPR-Umfrage, Frage C1a und C1b (Zustimmungswert von 1 [Ich widerspreche vehement] bis 5 [Ich stimme absolut zu]; Dokumentation der Auswertung, S. 85f.

<sup>10</sup> BVPR-Umfrage, Frage C2 und C3; Dokumentation der Auswertung, 87–99.

Wie hilfreich ist es für Sie, wenn solche Aussagen durch ...  
 ... eine Politiker\*in ... ... einen Bischof ...  
 öffentlichkeitswirksam getätigt worden ist?



Grafik C2: n (100%) = 372



Grafik C3: n (100%) = 372

Die zahlreichen Kommentare (53% bzw. 58% der Antwortenden) verweisen auf die intrinsische Motivation der Seelsorgenden: Empörung und Frustration werden deutlich, da die geleistete Arbeit nicht gesehen wird oder nur einen geringen Wert zugesprochen bekommt. Sowohl Politiker\*innen als auch Bischöfen wird ein getrübtter Blick vorgeworfen, was Bedeutung und tatkräftigen Beitrag von Seelsorge angeht.

Die persönlichen Kommentare sind subjektive Konstruktionen. Manche Kommentare erscheinen widersprüchlich zum vorher abgegebenen Zustimmungswert.<sup>11</sup> Zeigt sich darin eine Ambiguitätstoleranz? Oder treten hier Widersprüche im Verständnis von Loyalität zutage, wenn einerseits dem Dienstherrn zugestimmt wird und mensch sich andererseits bereits distanziert hat?

### Vollzüge der Kirche: Grundsatzentscheidungen über das Subjekt ihrer Pastoral

Die Einschätzungen, ob Kirche in der Pandemie ihrem Auftrag nachgekommen ist oder ob sie keine Antwort auf Krankheit, Leben und Tod gegeben hat, lassen sich besonders im Arbeitsfeld der Klinikseelsorge differenziert betrachten. Hier ist nämlich ge-

<sup>11</sup> Beispielsweise bezeichnet ein\*e Seelsorgende\*r die These eines Bischofs als hilfreich und kommentiert: „Das macht mir deutlich, dass ein Bischof, der so etwas formuliert sehr weit weg ist von dem, was ich in der Gemeinde erlebe, und fordert mich auf, viel deutlicher Rückmeldung zu geben, was in der Gemeinde läuft. Da scheint es ja dann ein Kommunikationsproblem zu geben, oder aber es macht deutlich, dass es bisher von ‚bischöflicher Seite‘ kein Interesse daran gibt, womit wir in der Gemeinde ganz direkt beschäftigt sind. Denn es gab durchaus Trauerbegleitung, es gab Kontakte in die Altenpflegeeinrichtungen, nur anders, als wir es bisher gemacht haben.“ (BVPR-Umfrage, 94f.)

mäß der Antworten zu unterscheiden zwischen den Seelsorgenden, die überwiegend (kategorial) in der Klinik tätig sind, und jenen, die gelegentlich (etwa im Teilauftrag der gemeindlichen Seelsorge) Kranke oder Sterbende besuchen.<sup>12</sup> Letztere konnten aufgrund des allgemeinen Betretungsverbots kaum Besuche oder Riten vornehmen. Die kategorial Seelsorgenden waren jedoch als Klinikmitarbeiter\*innen davon nicht betroffen. Sie beschreiben eindrücklich, wie die Sterbebegleitung und Segnung von Sterbenden kaum eingeschränkt ist<sup>13</sup> und als Stärkung für Angehörige und medizinisches Personal wahrgenommen wird.<sup>14</sup> Jedoch verbleibt der Eindruck einer Minderwertigkeit, wenn sich der pastorale Anspruch an der Spendung der Krankensalbung orientiert und der Sterbesegen durch „Laien“ als zweitklassig erscheint. Ähnliches zeigt sich im Arbeitsfeld der Altenheimseelsorge.<sup>15</sup> Hier könnte der Eindruck entstehen, bei Klinik- oder Altenheimseelsorge handle es sich um eine „Nischenpastoral“, weil sie einen geringen Bezug zur Ortsgemeinde aufweist, die sich zur sonntäglichen Eucharistie versammelt – eine Spannung, die weit mehr als die dort eingesetzten Mitarbeiter\*innen betreffen würde.

Eine andere Schiefelage zeigt sich im Sakramentenvollzug, etwa der Firmung: Angesichts der Beschränkung der Zahl von Feiernden mussten Prioritäten gesetzt werden.<sup>16</sup> Die in den Kommentaren aufgeführten Beispiele bewegen sich zwischen

<sup>12</sup> BVPR-Umfrage, Fragekomplex E: 51 Seelsorger\*innen geben an, schwerpunktmäßig in der Klinikseelsorge tätig zu sein (E1). 18 % von ihnen stimmen der Aussage zu: „Die Kirche konnte den Sterbenden am Krankenbett nicht beistehen“ (E7). 69 % widersprechen der Aussage. Bemerkenswert ist, dass in dieser Gruppe keine\*r einem weiteren Tätigkeitsschwerpunkt außerhalb der Klinikseelsorge nachgeht. In der zustimmenden Gruppe sind viele, die infolge des Betretungsverbot es die Klinik nicht aufsuchen konnten (BVPR-Umfrage, 170).

<sup>13</sup> Lediglich in den ersten Wochen, wo es an Schutzausrüstungen in den Kliniken mangelte, gab es Einschränkungen für Seelsorgende (BVPR-Umfrage, 163ff.)

<sup>14</sup> Hierzu drei Ergebnisse der BVPR-Umfrage zum Themenfeld Klinikseelsorge: „Haben sich die Gespräche mit Klinikmitarbeiter\*innen intensiviert (E13)?“ Die Klinikseelsorger\*innen beantworten die Frage zu 80,4% mit Ja (BVPR-Umfrage, 180).

„Welche Rückmeldungen haben Sie von Klinikmitarbeitenden erhalten (E17 - Mehrfachnennungen)?“ Ich bin/wir sind froh, dass Sie da sind. (78,4%); Ich fühle mich/wir fühlen uns entlastet, indem Sie das tun, wofür wir keine Zeit haben. (64,7%); Ich fühle mich/wir fühlen uns unterstützt durch Ihr Kommen und Nachfragen. (60,8%); Ich fühle mich/wir fühlen uns entlastet, indem Sie das tun, wofür ich/wir nicht ausgebildet worden sind. (29,4%). Ebd. S. 183.

„Welche Rückmeldungen haben Sie von Patient\*innen erhalten (E19)?“ Ich bin froh, dass Sie da waren. (86,3%); Ich fühle mich gestärkt durch Ihr Kommen und Zuhören. (74,5%); Ich fühle mich gestärkt, weil Sie mit mir gebetet haben. (41,2%); Ich fühle mich gestärkt, weil Sie mir angeboten haben, was ich vermisst habe (z. B. Krankenkommunion). (37,3%); Ihr Besuch irritiert mich. (5,9%); Ihr Besuch hilft mir gerade gar nicht. (15,7%). (BVPR-Umfrage, 178)

<sup>15</sup> Die Anzahl der Antworten ist in diesem Arbeitsfeld zwar gering, jedoch verweist eine interne Erhebung der Seniorenpastoral in der Erzdiözese München und Freising auf den gleichen Effekt wie bei der kategorialen Klinikseelsorge.

<sup>16</sup> BVPR-Umfrage, Frage D5: „Haben sich beim Gottesdienst der Firm spendung an Jugendliche Änderungen am liturgischen Ablauf ergeben?“

zentralisierteren Feiern mit dem Bischof als Spender und dezentralisierten Feiern (teilweise als Wortgottesdienst) mit dem Ortspfarrer als Firmspender. Das lenkt den Blick darauf, nach welchen Prioritäten diese Entscheidungen getroffen worden sind, und wer Subjekt der Firmungsliturgie ist. Pointiert gesagt, stehen sich bei den geänderten Formaten als Modelle gegenüber: Subjekt ist der Firmspender (vorrangig der Bischof), wodurch sich eine Reduzierung der Teilnehmerzahl teilweise ohne Familienangehörige ergibt – oder die Jugendlichen mit ihren Familienangehörigen stehen im Mittelpunkt, was durch eine größere Anzahl an Firmgottesdiensten ermöglicht wird.<sup>17</sup>

Für den Bereich von Liturgie insgesamt bestätigt sich, dass als Konsequenz aus den Auflagen während der Corona-Pandemie zahlreiche Gottesdienste ausfallen mussten oder in den digitalen Raum verlegt wurden. Die Umfrageergebnisse verweisen hier auf ein enorm kreatives Potenzial in der Umsetzung,<sup>18</sup> so auch im Generieren von neuen Gottesdienstformaten (z. B. Wege-Gottesdienste) für bestimmte Zielgruppen und an besonderen Orten. Die Kommentare bezeichnen hier einen direkten Zusammenhang zwischen der hohen Akzeptanz dieser Formate und den Mitwirkungsmöglichkeiten der Teilnehmenden bei Planung und Umsetzung – was wiederum Auswirkungen hat auf die Verantwortlichkeit für kirchliche Vollzüge.

#### Begegnungsmöglichkeiten für Kirche: Spannung zwischen exponiertem und geschütztem Raum

Die Corona-Pandemie verdeutlicht: Vor einer Infektion bin ich in den eigenen vier Wänden am besten geschützt, außerhalb setze ich mich einem höheren Risiko aus. Je nach Infektionslage wird daran appelliert, die Mobilität und die Kontakte gering zu halten.

So behandeln einige Punkte der Umfrage die Abwägung, wie unter diesen Umständen Seelsorge möglich sein kann, die ja in besonderem Maße aus der Begegnung lebt. Zwar werden Tools für Videokonferenzen als neue Kommunikationsmöglichkeiten wertgeschätzt, zumal sogar Ressourcen (Dienstfahrten) geschont werden, jedoch erleben sie die Mehrheit der Befragten als Provisorium und in Seelsorgegesprächen (z. B. Trauergespräch) als unbefriedigend. Dagegen erscheinen Telefongespräche (teilweise auch Gespräche per Zoom etc., sofern der/die Gesprächspartner\*in darüber verfügt)

---

<sup>17</sup> In den Kommentaren wird nicht deutlich, worin die Präferenz eines Wortgottesdienstes liegt: Ist es die kürzere Dauer, um ein Infektionsrisiko während der Versammlung und/oder der Kommunionsspendung zu reduzieren, oder weil Firmand\*innen mit dem eucharistischen Teil „fremdeln“. Vgl. BVPR-Umfrage, Kommentare Firmspendung in D5: „Haben sich beim Gottesdienst der Firmspendung an Jugendliche Änderungen am liturgischen Ablauf ergeben?“, 136ff.

<sup>18</sup> Z. B. BVPR Umfrage, Frage D11: „In welchem Maße haben sich neue liturgischen Initiativen gebildet?“

als hilfreiches Medium.<sup>19</sup> Seelsorgegespräche in Einrichtungen mit vulnerablen Personen sind unter Wahrung der jeweils gültigen Hygienevorschriften möglich, sofern ein Zutritt gewährt wird.<sup>20</sup>

Gottesdiensträume werden zu einem schützenswerten Ort und erhalten als „offene Kirche“ eine große Bedeutung als Ort des Rückzugs bzw. der Rekreation. Viele Kommentare regen an, diese Bedeutung konzeptionell zu verstärken. Einen weiteren Akzent setzen die Hinweise auf neue Gottesdienstformen an „anderen Orten“ wie Stations- oder Weggottesdienste im Freien.<sup>21</sup>

### Fokussierungen im kirchlichen Leben: Eucharistie als zentrales resp. alleiniges Geschehen

Kirchliche Handlungsfelder sind oft sehr kleinteilig, vielfach der territorialen Seelsorge zugeordnet (begründet mit der örtlichen Nähe für eucharistische Feiern als Zentrum des Glaubenslebens). Das kann leicht zu einem Selbstanspruch in der beruflichen Identität führen, letztendlich für alles – quasi als Generalist\*in – zuständig zu sein. Was passiert jedoch, wenn kleinteilige Aufträge kaum durchführbar sind aufgrund von erschwerten Bedingungen? Behalten sie ihre Bedeutung? Wird eine Reduktion auf das Wesentliche vorgenommen? Und vor allem: Was ist dieses „Wesentliche“?

Die sich durch verschiedene Abschnitte der Umfrage ziehenden Fragen zu diesem Kernbereich ergeben, dass manche Handlungsfelder wegen der enormen Bedeutung der Eucharistie kaum wahrgenommen würden. Daher ist es nicht verwunderlich, wenn – wie eingangs dargestellt – der Eindruck entsteht, sämtliches (sonstiges) pastorales Handeln falle aus.

Zugleich wird durch eine überwiegende Mehrheit der Antworten dokumentiert, wie pastorales Wirken sich nur in der persönlichen Begegnung entfalten kann – und dieses Handeln eben wegen ihrer individuellen und persönlichen Bedürftigkeit schwer öffentlich gemacht werden kann. Dieses Dilemma wirkt sich auch auf die berufliche Identität der Seelsorger\*innen aus. So gehören offenkundig Zweifel an der eigenen beruflichen Identität zu den Folgen der Corona-Pandemie: 43% der (nicht-priesterlichen) Seelsorger\*innen bestätigen, dass sie zwischenzeitlich an ihrer berufli-

---

<sup>19</sup> Vgl. BVPR-Umfrage, Kommentare Trauergespräche in D6: „Zu Beginn der Pandemie bestanden behördliche Auflagen bei der Durchführung von Bestattungen (z.B. Begrenzung des Teilnehmerkreises): Wie sehr haben diese behördlichen Auflagen Ihre Bestattungspraxis beeinflusst?“, 140ff.

<sup>20</sup> Vgl. BVPR-Umfrage, Anmerkungen im Vergleich Klinik- und Altenheimseelsorge, 194ff.

<sup>21</sup> Vgl. BVPR-Umfrage, Kommentare in D11: „In welchem Maße haben sich neue liturgischen Initiativen gebildet?“, 155ff., sowie in G19: „Welche Experimente mit neuen Liturgieformaten sollten etabliert werden?“, 285ff.

chen Identität gezweifelt haben<sup>22</sup> und 24% geben an, dass sie sich zu Beginn der Pandemie unter Druck erlebt haben.<sup>23</sup>

Diese Werte sind markant und empfehlen eine eingehendere Analyse, insbesondere, wenn zugleich 62% der Aussage zustimmen, sich aktuell gestärkt zu sehen.<sup>24</sup> Was aber ist mit den anderen 38%? In mehreren Items wird deutlich, welche Bedeutung der Austausch im Seelsorgeteam hat – insbesondere wenn dieser unbefriedigend oder wenig transparent verläuft.<sup>25</sup> Als Hypothese sei vorweggenommen: Es lässt sich darin eine Folge der unausgesprochenen oder ungelösten Ambivalenzen in Kirchen- und Selbstbild zu vermuten, wie sie im Folgenden noch weiter aufgeschlüsselt werden.

Die bisherigen Schlaglichter auf einzelne Umfrageergebnisse zeigen auf, in welche Richtung eine darauf beruhende Problemanalyse gehen dürfte: Anders als bei Effekten von Digitalisierungsfortschritten u. Ä. handelt es sich um die Resonanz hinsichtlich zentraler Anfragen an Kirche und kirchliche Seelsorge. Diese sind insofern existenziell für Kirche und ihre Seelsorge, als sie sich nicht nur auf eine (möglicherweise vorübergehende) Wahrnehmung in der Öffentlichkeit bezieht, sondern grundlegende Divergenzen im Selbstverständnis der Kirche und ihrer (haupt- wie ehrenamtlichen) Akteur\*innen zutage treten.

Offenkundig lag es beileibe nicht ausschließlich an den Einschränkungen aufgrund der Corona-Pandemie, wenn zentrale Aufgabenbereiche in Schieflage geraten oder gar in Konkurrenz zueinander stehen – und etwa die Austarierung zwischen liturgischer Präsenz und seelsorglichem „Da-Sein an anderen Orten“ von Hierarchiefragen überschattet wird, weil priesterliche Dienstvorgesetzte das letzte Worte zugunsten der Liturgie sprechen (können).

Die Umfrage selbst möchte nicht und kann (aus methodologischen Gründen) auch gar nicht beanspruchen, dafür eine „Lösungsperspektive“ zu bieten; beschriebenermaßen

---

<sup>22</sup> BVPR-Umfrage, 247

<sup>23</sup> BVPR-Umfrage, Tabelle B3b, 27: „Falls Sie in Homeoffice gearbeitet haben, bewerten Sie die ersten Wochen (und priorisieren Sie):“

<sup>24</sup> BVPR-Umfrage, G11: „In welchem Maß stimmen Sie folgenden Aussagen zu Ihrer beruflichen Identität zu (und priorisieren Sie)“. Ist dies eine Momentaufnahme in der Corona-Pandemie oder eine grundsätzliche Einschätzung? Ist dieser Wert zufriedenstellend oder alarmierend?

<sup>25</sup> BVPR-Umfrage, G3, 205ff: „Wie hat sich die Zusammenarbeit der hauptamtlichen Seelsorger\*innen in Ihrem Arbeitsfeld über die Dauer der Corona-Pandemie entwickelt?“; vgl. auch die Thesen, die im Grundsatzreferat des Erzbischöflichen Ordinariates formuliert worden sind, beispielsweise die These 4: „In der aktuellen Krise zeigte sich in der Seelsorge vor Ort ein sehr divergentes Bild: Neben der Bereitschaft vieler Seelsorger\*innen und Ehrenamtlicher, sich aktiv gestaltend einzubringen, trat auch ein bedenkliches Maß an versteckter Überlastung bzw. mangelnder Einsatzbereitschaft und ein überraschend fragiles Miteinander von Haupt- und Ehrenamt hervor.“ (Erzbischöfliches Ordinariat München-Freising, Hauptabteilung Theologie und Gesellschaft, Kirche in Zeiten der Corona-Krise – Was sich zeigt, was sich lernen lässt und welche Konsequenzen daraus folgen, München 23.6.2020, <http://go.wwu.de/7elj7>).

ist sie vielmehr als Materialquelle („*open source*“) für individuelle Forschung und Auswertungen angelegt.

Im Folgenden formulieren wir auf der Grundlage der objektiv benannten Aussagen einige Thesen, die in der Diskussion der Gesamtthematik hilfreich sein können. Wir konzentrieren uns dabei auf besonders markant erscheinende Ergebnisse.

## Thesen zur Diskussion

Den Einschätzungen, die mit der Umfrage eingeholt und gesichert wurden, liegt (wie bereits ausgewiesen) die spezifische Perspektive einer bestimmten Berufsgruppe zugrunde. Gleichwohl wird ihr zugestanden und zugesprochen, einen besonderen Blick auf die Nahtstellen bzw. Bruchkanten zwischen den geschilderten Wechselwirkungen kirchlicher Binnenstruktur und gesellschaftlicher Umstände zu haben.<sup>26</sup> Aus anderen Arbeitsfeldern mögen sich abweichende Erfahrungen ergeben – die Auseinandersetzung mit den hier vorliegenden verliert dadurch jedoch nicht an Wert für eine umfassende Gesamtsicht.

## Zusammenhalt – und erste Distinktionen

Der Rückblick der Befragten auf die ersten Reaktionen zu Beginn der Pandemie (G1) weist ein höchst uneindeutiges Ergebnis auf. Die Aussagen über eine Zunahme des Zusammenhaltes, über dessen Störung sowie über das Ausbleiben einer Veränderung erreichen fast identische Prozentwerte. Ohne Kommentare an dieser Stelle wären lediglich Mutmaßungen möglich. Demgegenüber bietet die Folgefrage nach der weiteren Entwicklung (G2) mehr Material – an hinterlegten Erläuterungen und einer hieraus abzuleitenden Zusammenfassung.

So offenbaren die Erfahrungen in beiderlei Richtung übereinstimmend die Bedeutung der Begegnung in der Seelsorge. Mag dies vor dem Hintergrund eines „klassischen“ Pastoralverständnisses auch trivial anmuten, erfordern die massiven Veränderungen im gesellschaftlichen und damit auch kirchlichen Umfeld sowie der Versuch eines Umgangs damit im Zuge der diversen Ansätze von „Kirchenentwicklung“ eine bewusste Reflektion darüber:<sup>27</sup> Was an personalem Angebot ist auf Zukunft hin leistbar und vertretbar, was überhaupt verlangt – und in welcher Form?

---

<sup>26</sup> Vgl. Elmar Honemann, *Berufen / gesendet / erwachsen aus, in und für Gottes Volk in der Welt von heute. Systematisierte Erträge aus 25 Literaturjahren zu Profil, Aufgabe und Spezifika von PastoralreferentInnen in Deutschland*, Münster 2017.

<sup>27</sup> Vgl. dazu: Elmar Honemann, *Seelsorge 2.0 – Inhalt, Orte und AkteurInnen eines zukunftsorientierten Seelsorgebegriffs für den kirchlichen Grundauftrag angesichts sich verändernder Welt*, Münster 2022.

Das durch die Corona-Umstände schlagartig initiierte „Laboratorium“ einer rein digitalen Kommunikation ist andernorts bereits hinlänglich untersucht worden. Hier steht die Erfahrung im Mittelpunkt, dass die damit einhergehenden Schwierigkeiten durchaus überwunden werden konnten – wohlgermerkt: auf der Grundlage eines (bereits vormals) soliden Beziehungsgeschehens. Der dennoch wohl unvermeidliche Intensitätsverlust im Austausch und der gleichzeitig höhere Aufwand (z. B. durch eine Vervielfachung von Telefonkontakten etc.) sind nicht zu unterschätzen – und in der Praxis für jede\*n Einzelne\*n relevant. Von grundsätzlicherem Interesse sind zwei Beobachtungen, die gewissermaßen als *ostinato* bei den weiteren Analyseschritten mitlaufen: Zum einen lässt sich das beiläufige Wissen umeinander, das zusammen mit den zwanglosen Begegnungen wegfällt, letztlich mit noch so viel Aufwand realistischweise nicht kompensieren – und somit auch nicht die Beziehungsabbrüche, die daraus resultieren. Zum anderen ist die Verschärfung bestehender Dynamiken gravierend; sie geht einher mit einer Ausdifferenzierung zwischen Menschen, die „enger“ im Kontakt mit der Gemeinde stehen und „loser“ Assoziierten.

Die Problematik für pastorale Zielsetzungen liegt auf der Hand: Alle Realisierungsversuche einer „Proexistenz“ von Kirche und ihres gesellschaftlichen, „weltlichen“ Auftrags gemäß dem II. Vatikanischen Konzil werden konterkariert, wenn sich der Kreis der Adressat\*innen außerhalb des Binnenmilieus ungewollt und scheinbar unaufhaltsam schon im Vorhinein (wieder) verflüchtigt. Ganz praktisch zeigt sich das etwa in der Jugendarbeit, wenn die Hürden, die derzeit eigentlich besonders bedürftigen Heranwachsenden für Angebote zu erreichen, noch viel größer sind als vor der Pandemie. Dabei könnten sie den Jugendlichen angesichts von Vereinsamung („Desozialisierung“) und Orientierungslosigkeit (bis hin zu häufiger beschriebenen depressiven und/oder aggressiven Tendenzen) durchaus einen *benefit* bieten. Abstrahiert lässt sich dies als Konkretion der vielbeschworenen, aber eben erheblich relativierten „Relevanz als gesellschaftlicher Player“ verstehen.

Mindestens ebenso problematisch und auf Zukunft hin wichtig im Blick zu behalten ist die unter den Bedingungen der Pandemie erneute Ausdifferenzierung zwischen Hauptamtlichen und sogenannten „Ehrenamtlichen“. Der Rückfall in überwunden gehoffte Erwartungshaltungen und Versorgungsansprüche – wohlgermerkt auf beiden Seiten – ist als regressive Krisenreaktion psychologisch völlig verständlich, aber theologisch und konzeptionell gleichwohl fatal. Einem verstärkten Zusammenhalt im Sinne eines „jetzt erst recht“ steht die bedenkliche Wahrnehmung langfristiger Distanzierung gegenüber. Sie begegnet immer wieder – in den Ergebnissen der Umfrage und ihr vorausgehend wie wohl auch zukünftig in der pastoralen Praxis.

Zusammenarbeit – und weitere Dissense

Innerhalb der Organisation arbeiten naheliegenderweise verschiedenste Akteur\*innen zusammen, um eine konstruktive Außenwirkung zu ermöglichen. Zeitge-

mäße Pastoral lässt sich nicht realisieren mit „Einzelkämpfer\*innen“ à la einem Pfarrer von Ars oder gemäß Assoziationen aus der Gemäldegattung von „Pastoralen“ als beschaulichen Schäferszenen. Insofern entscheidet das Gelingen der Zusammenarbeit erheblich über die Effizienz (des Arbeitsprozesses) und Effektivität (im Sinne einer Wirksamkeit) kirchlichen Tuns.

Gleich mehrere Items der Umfrage bieten in der Zusammenschau ein ziemlich konsistentes Bild über die Auswirkungen der Corona-Umstände auf diese Arbeitsprozesse. Zu differenzieren sind dabei die Blickrichtung einerseits auf die Hauptamtlichen untereinander (G3) und andererseits auf das Zusammenwirken mit Ehrenamtlichen (G4, G6 und G7).

Nur eine methodisch nachlässige Zusammenfassung könnte bei erstgenanntem Aspekt davon sprechen, dass sich positive und negative Veränderungen die Waage hielten: Es wäre noch nicht einmal „statistisch“ zu nennen, die vorhandenen Extreme schlicht aufzusummieren. Die Einschätzung der Zusammenarbeit unter den Hauptamtlichen fächert sich nämlich auf in immerhin 20% der Befragten, die teilweise massive Verschlechterungen konstatieren, und weiteren 20%, die Verbesserungen in der Zusammenarbeit wahrgenommen haben. Die 100 ergänzten Kommentare bieten wertvolle Einblicke in diese zunächst erklärungsbedürftige Erhebung.

Die Grundaussage, Corona hätte vor allem zum deutlicheren Hervortreten bereits vorhandener Dynamiken geführt, bewahrheitet sich hier deutlich. So intensivierte der Druck der Umstände die Zusammenarbeit in jenen Teams, die vorher schon gut zusammengearbeitet haben. Als „A und O“ zeigt sich dabei in jeder Richtung die Bedeutung einer Kommunikation, die auch unter Krisenumständen sorgfältig geführt wird. Wo hingegen Konkurrenz- oder Hierarchiedenken eine Rolle spielen, zeitigt dies fatale Konsequenzen. Neben der Vereinzelung von Mitgliedern eines (vermeintlichen) Teams wird dabei auch eine verstärkte Diskrepanz zwischen „Laienmitarbeiter\*innen“ und Klerikern festgestellt, angefangen bei der Konzentration auf liturgische Dienstangebote, hinter der andere Fragen zu kurz oder gar nicht in den Blick der Verantwortlichen kommen. Zwei Miniaturen verdeutlichen die Differenzen: Auf der einen Seite stehen Pastoralteams, die während des Verbots dienstlicher Zusammenkünfte in geschlossenen Räumen ihre Besprechungen ins Freie verlegten, auf der anderen Seite Dienstvorgesetzte, die über Wochen hinweg ausschließlich in Form einsam verfasster Dienstweisungen mit ihren Mitarbeiter\*innen „kommunizierten“. Eine ähnliche Spannweite gibt es bei Alternativprojekten, die gemeinsam entwickelt und ausprobiert wurden, und Kolleg\*innen, die sich in Ermangelung von Videokonferenzen über Monate hinweg nicht zu Gesicht bekamen.

Eine vergleichbare Situation wird rückgemeldet hinsichtlich des ehrenamtlichen Engagements im Allgemeinen (G6). Auch hier stehen sich Tendenzwerte gegenüber, die mit jeweils ca. 20% untereinander, aber auch im Vergleich zu den soeben aufgeführten etwa gleich groß sind. Die Hintergründe weisen naheliegenderweise eigene Spezi-

fika auf, die mit dem Einsatz von Ehrenamtlichen zu tun haben. So sei mit der unter Corona-Umständen „freieren“ Gestaltungsmöglichkeit alternativer Ansätze eine beobachtbare Attraktivität für zusätzliche Interessent\*innen einhergegangen. Anders gesagt: Abseits der „ausgetrampelten Pfade“ fanden Menschen vor allem außerhalb des Kreises der bislang Engagierten Spaß daran, sich einzubringen und auszuprobieren. Aber auch unter den schon langjährig Mitwirkenden geschah bisweilen eine Stärkung ihres Einsatzes, insofern die größer gewordenen Bedarfe in ihrem bisherigen (insbesondere karitativen) Tätigkeitsbereich dazu motivierten, noch mehr Verantwortung zu übernehmen. Als Mischform zwischen beiden Bewegungen wird als Grund für einen relativ unveränderten Stand an Ehrenamtlichkeit beschrieben, dass bereits aktive Ehrenamtliche ihr Engagement auf neue, nun eben notwendig gewordene Bereiche verlagerten.

Diesen durch Corona gewissermaßen „angestachelten Neuaufbrüchen“ stehen konträre Auswirkungen gegenüber. Zutrittsverbote und andere Kontaktbeschränkungen verunmöglichten in vielen Bereichen, wie etwa in der ehrenamtlicher Krankenhaus- und Altenheimseelsorge, bei Hauskommuniondiensten u.Ä. die Fortführung der Dienste. Die möglichen Folgen daraus werden noch eigens zu diskutieren sein. Nachhaltige Verluste zeichnen sich bereits ab, wo Ehrenamtliche die bisherigen Tätigkeiten resigniert aufgegeben haben und/oder zu anderen Institutionen mit attraktiver scheinenden Betätigungsmöglichkeiten gewechselt sind.

Unabhängig von den Un-/Möglichkeiten der Arbeitsfelder gaben viele ihr Engagement zumindest vorübergehend auf, weil durch die Krise ganz unmittelbare, persönliche Belange überwogen: Sei es weil sie vom Homeschooling der Kinder in Anspruch genommen wurden und/oder Angehörige versorgen mussten, die der Risikogruppe angehören; oder weil sie selbst zur Risikogruppe gehörten und deshalb an ein Wirken in der Öffentlichkeit nicht zu denken war.

In gewisser Weise zeigen sich hier durch Corona auch systemische Ursachen kirchlicher Krisenphänomene, betrachtet man die Altersverteilung vor allem von pfarrlich-volkskirchlich Mitwirkenden. Aber auch die Kohorte der jüngeren Frauen, wie sie sich häufig in Kinder- und Jugendarbeit einbringen (sofern diese überhaupt möglich war), fiel durch die familiären Zusatzpflichten und auch -überlastungen in signifikantem Maße aus. Ebenso grundsätzlich und kritisch zu betrachten sind die Schilderungen, nach denen die Schwächung des Ehrenamts zumindest durch Hauptamtliche mitbedingt sei. Wie so oft führten auch hier fehlende Unterstützung und Kontaktpflege einerseits und autoritäre Leitungsentscheidungen andererseits zu dem gleichen Ergebnis. Auch hierbei steht die These im Raum, dass beide Verhaltensweisen bzw. Haltungen schon vor Corona latent, nur in ihrer Auswirkung nicht so unmittelbar gewesen sein dürften. Dann wäre aber auch ihr „Verschwinden“ zusammen mit den Corona-Umständen nicht als Auf-/Lösungsoption der Krise zu erwarten.

Eine eindeutigere Entwicklung zum Unguten zeigt sich bei einem genaueren Blick auf die gemeinsame Arbeit mit Ehrenamtlichen in den konkreten Arbeitsfeldern (G4). Anstelle der zuvor noch festgestellten Ambivalenz (mit aller Bedeutsamkeit in den jeweiligen Fällen) ist die Tendenz hier signifikant: Von dreimal mehr PR/GR wird hier eine Verschlechterung gesehen statt einer Verbesserung. Dies radikalisiert sich bei bestimmten Formen ehrenamtlicher Mitarbeit noch weiter: Bei den Gremien sehen nur 9% der Befragten eine Verstärkung des ehrenamtlichen Engagements, jedoch 56% eine Verschlechterung! Einzelne haben sich durch das offenkundige Gebraucht-Werden als Entscheidungsträger\*innen in Krisenzeiten animiert gefühlt; auch trug die Nutzung digitaler und anderer Arbeitsmethoden zu einem produktiveren Arbeiten bei. Dies kann jedoch – ausweislich der erhobenen Zahlen und Einzelschilderungen – dem überwiegenden Bedeutungsverlust kaum etwas entgegensetzen: Zum einen führte die Tatsache, dass die meisten Präsenzsitzungen nicht stattfanden, zwangsläufig dazu, dass die dort eigentlich Beteiligten geschwächt wurden. Zum anderen führte das Bemühen um akute Krisenbewältigung zu einer (erlebten) Irrelevanz synodal zu beratender Themen und Anliegen. Ebenso klar liegt auf der Hand, dass das zuvor bereits beschriebene hierarchische Entscheidungsverhalten in diesem Feld synodaler Mitwirkung ein besonderes Gift darstellte: Wo über die allerersten, kurzfristigen Maßnahmen hinaus auch in der weiteren Folge die (eigentlich) bestehenden Beteiligungsformen übergangen und durch nicht-partizipative Leitungsentscheidungen (seitens Pfarrern wie Hauptamtlichen insgesamt) ersetzt wurden, „braucht“ es schlicht kein Mittun von Ehrenamtlichen. Dies bleibt nicht ohne Auswirkung – im Zeitraum der zugrunde gelegten Beobachtung, und wohl auch darüber hinaus.

#### Zusammenhänge – zwischen Kausalitäten und Koinzidenzen

Ein Abstraktionsschritt über die bislang zur Diskussion gestellten An- resp. Einsichten hinaus führt in das Feld methodologischer Einordnung. Ausgangs-, Dreh- und Angelpunkt der Erhebung sind die Veränderungen, die von den Kolleg\*innen seit Beginn des ersten Lockdowns wahrgenommen wurden. In vielen Bereichen sind die unmittelbaren Auswirkungen der Pandemie evident: Ohne staatliche und kirchliche Verordnung zu ihrer Bekämpfung hätten keine Kontaktbeschränkungen stattgefunden, wären keine Zutrittsverbote dem seelsorglichen Dienst in die Quere gekommen. Die vielzitierte Rede von Corona als „Brennglas“ insinuiert demgegenüber bereits ein anderes Kategorienverhältnis: Hier sind das Virus und die ihm entgegengesetzten Maßnahmen nicht mehr eine Ursache *an sich*, sondern beschleunigen und verstärken katalytisch Wirkfaktoren, die bereits vorher bestanden.

Solche Zusammenhänge erscheinen bei der Auswertung der Frage, ob die Corona-Pandemie die Transformationsprozesse der katholischen Kirche eher behindert oder beschleunigt habe (G5), bei Weitem nicht „akademisch“ (im abwertenden Sinne eines Glasperlenspiels). Die zahlreichen Differenzierungen, die jene Rede von Corona als

„Brennglas“ inhaltlich füllen, lohnen einen Blick in das Material der Einzelantworten. Nicht nur quantitativ (mit mehr als der Hälfte der Stimmen) überwiegt die Einschätzung, aus der vor Augen stehenden Problemanzeige eine theologische Neuvergewisserung entwickeln zu können. Den offenkundigsten Ansatzpunkt bilden dabei jene Formen und Verhaltensweisen, die sich im Zuge der zwischenzeitlich ausgesetzten Praxis als (auf der individuellen Ebene) bloße Gewohnheiten und (institutionelle bzw. strukturelle) Traditionen herausgestellt haben. Bereits wahrnehmbare, positiv konnotierte Neuansätze orientieren sich demgegenüber auffällig oft an den persönlichen Bedürfnissen von Menschen. Die Erfahrungen bzw. gezielt nachgefragten Möglichkeiten von Vergemeinschaftung fallen ebenfalls darunter, stehen aber gegenüber z.B. diakonischen Anliegen und Sinn-/Orientierungsfragen weit weniger im Vordergrund, als dies bei „eingespielten Formaten“ zu konstatieren ist/war.<sup>28</sup>

Mit Blick auf den Transformationsprozess von Kirche (sei es in diözesanen Zusammenhängen oder im Zuge des „Synodalen Weges“) erscheinen Fortschritte während der zurückliegenden Monate stark ausgebremst – unmittelbar zurückzuführen auf die Kontakt- und Kommunikationserschwerisse unter Corona-Bedingungen. Dann schon nicht mehr mit der Pandemie im Zusammenhang stehen Positionen, die den Ansatz solcher „von oben gesteuerten“ bzw. proklamierten Transformationsprozesse grundsätzlich kritisch sehen; dabei wird nicht die Notwendigkeit von Veränderungen und eines erneuten „*aggiornamento*“ infrage gestellt, sondern der Verfahrensweg: Nicht nur auf die letztlichen Ergebnisse komme es an, sondern auch die Art und Weise ihres Zustandekommens sei von Bedeutung.

Nachdem dieser Absatz mit Hinweis auf die methodologische Ebene begann, seien redlicherweise hier auch jene Stimmen zu Gehör gebracht, die die Sinnhaftigkeit der Fragestellung bezweifeln, weil es angesichts noch länger anhaltender Corona-Auswirkungen für eine solche Zwischenstandserhebung zu früh sei. Lässt man sich indes im Wissen um die Vorläufigkeit und Unvollständigkeit auf die hier vorgelegten Erhebungen ein, werden mit großer Mehrheit erneut die analytischen Effekte der Corona-Umstände hervorgehoben, unter denen die unabhängig davon bestehende Notwendigkeit von Transformationsprozessen noch deutlicher zutage getreten sei.

Ebenso eindeutig ist aber auch das offensichtlich praxis-genährte Urteil, dass es sich bei einem solchen Veränderungsimpuls keineswegs um einen „Selbstläufer“ handele. Nicht nur klassisches Projektmanagement basiert auf einer gründlichen Bestandserhebung.<sup>29</sup> Umso mehr gilt dies für die hier zu verhandelnden Grundsatzfragen, die an

<sup>28</sup> Vgl. dazu über die „Kontinuitätsfiktion“ etwa bei Fronleichnamsprozessionen: Rainer Bucher, Kristallisationspunkt werden. Zur Zukunft der Kirche auf dem Land, in: Kath. Landjugendbewegung Deutschlands (Hg.), neuLAND Kirche. Landpastorales Symposium 2003, Bad Honnef-Rhöndorf 2004, 39–47.

<sup>29</sup> Vgl. Elmar Honemann, „Nicht systemrelevant“ – Über wenig virales Kirche-Sein, in: feinschwarz.net, 4.5.2020, <http://go.wwu.de/-t8yh>: „Der einschlägig bekannte und beliebte ‚Dreischritt‘ ist dabei allerdings zu vorschnell-handlungsoptimistisch: Auch wenn es nicht ihm selbst

das pastorale und ekklesiologische „Eingemachte“ gehen.<sup>30</sup> Insofern eher verwunderlich, dass nicht noch mehr als die dokumentierte Hälfte aller teilnehmenden Pastoralen eine theologische Reflektion über die Schwerpunkte kirchlichen Tuns (G9) als „wichtig“ oder „sehr wichtig“ einstuft. Deutlich wird in den Anmerkungen zu diesem breiten Konsens das Selbstverständnis, als Theolog\*innen *per se* und unabhängig von Krisenzeiten mit und an theologischen Reflektionen zu arbeiten. Die erwähnte Zurückhaltung eines Viertels der Befragten mag sich mit einer gewissen Ernüchterung erklären, mit der von teilweise erheblichen Defiziten an Reflektionen im Arbeitsalltag (und) von Teamzusammenhängen berichtet wird: Wo eine solche stattfindet, fehle es oft an theologischer Tiefe, da/wenn rein pragmatische Ziele im Blick seien. Im organisationalen Zusammenhang noch gravierender ist der zunächst entgegengesetzt wirkende Grund für solche Skepsis, der die handlungsleitende Umsetzung solcher Reflektionen abhängig sieht von Leitungsentscheidungen (oftmals mit Kontinuitätsinteressen), die ihrerseits außerhalb der Fragestellungen, somit quasi „immunisiert“ blieben.

Dies ist nun der Fragebereich zum Synodalen Weg, wo es zunächst und entscheidend darüber zu beraten gilt, worüber beraten werden soll und kann. Unbeschwert von jenen Alltagserfahrungen und der (wie hier unterstellt wird) dadurch bedingten Relativierung des zu erwartenden Reflektionsgewinns, kommt deren grundsätzliche Bedeutung bei diesem Item voll zur Geltung: Über 70% stimmen im Blick auf die Beratungen und den Prozess des Synodalen Weges der These zu, dass die Corona-Krise die Notwendigkeit von innerkirchlichen Reformen noch deutlicher hat zutage treten lassen (G22); weniger als 10% verneinen dies.

Auch hinsichtlich der Verhältnisbestimmung herrscht eine klare Eindeutigkeit: In diesem Makrokontext steht außer Frage, Corona nicht als Problemursache (etwa für ausbleibende Gottesdienstbesucher\*innen) heranziehen zu können, sondern die bereits lang bekannten, grundsätzlichen Missstände nur noch deutlicher hervorzuheben.<sup>31</sup> Aus Sicht der Kolleg\*innen tragen die spezifischen Corona-Erfahrungen konstruktiv neu gewonnene Einsichten und Flexibilitäten bei, die hilfreich dabei sein könnten, überkommene Hierarchien, Rollen etc. zu überwinden. Wie schon an anderer Stelle

---

anzulasten ist, verführt und versucht der weite Weg zwischen Reflektion und Handlungsebene doch wie ein ‚garstiger Graben‘ zum Verbleib in der eigenen Systemlogik vermeintlich souveräner ‚Machbarkeit‘ und Wichtigkeit.“

<sup>30</sup> Der etymologische „Sitz im Leben“ dieser Redewendung wirkt erhellend: Sind nicht auch die Vergewisserung des „eigentlichen Wesensauftrags“ und die Emanzipation von vermeintlichen, dabei zumindest kontingenten, wenn nicht häufig sogar kontraproduktiven Akzidentien die „letzten Notreserven“, die das Überleben in frostigen Zeiten sichern, nachdem die bisherigen Garanten von Vitalität erschöpft und „leer“ geworden sind?

<sup>31</sup> Literatur, Analysen und Stellungnahmen hierzu sind mittlerweile Legion – von wissenschaftlichen Grundlagentexten bis hin zu tagesaktuellen Statements. Eine systematisierende Übersicht wäre ein eigenes, hier sich nicht einmal in Ansätzen anzumaßendes Unterfangen.

beschrieben, darf sich dies nicht in „handwerklichen Lösungen“ erschöpfen, beispielsweise für digitale Kommunikation und ihr folgende Liturgieangebote. Vielmehr trügen die corona-bedingten Einschränkungen mit der Überlegung, was in jedem Fall (wenn auch in anderen Formen) aufrechterhalten werden sollte, zu einer Konzentration auf das Wesentliche bei. Was ist für kirchliches Tun „systemrelevant“? Die Frage der (gesellschaftlichen) Relevanz spielt hier hinein, kann aber ebenso wenig eine klare Reflektion ersetzen wie der Verweis auf Usancen und Traditionen.<sup>32</sup>

Nicht nur ist eine solche Agenda keineswegs Konsens bei allen Diskurteilnehmenden (wie mancher Sitzungsverlauf beim „Synodalen Weg“ bisher zu erkennen gab); aus etlichen Antworten spricht die Befürchtung, dessen berechtigte Anliegen könnten hinter der Konzentration auf akuter scheinende Corona-Thematiken zurückstehen/bleiben.<sup>33</sup>

Mutmaßlich in Jahrgängen mit höherem Dienstalter kommt eine weitere, wiederum corona-unabhängige Skepsis hinzu: Hier wird bisweilen der Synodale Weg eingereicht in eine Vielzahl vorangegangener, oftmals ohne Nachhaltigkeit „verpuffter“ Transformationsansätze von diözesanen Prozessen oder auf Ebene der DBK. Die damaligen Erfahrungen werden quasi prolongiert und auf den Ausgang der laufenden Beratungen projiziert.

Nicht verschwiegen werden soll eine weitere Kritik an der Fragestellung, der zufolge die Einschätzung des Zusammenhangs zu undifferenziert erbeten worden sei. Zusammen mit uneingeschränkter Zustimmung zu dem damit verbundenen Hinweis auf die erhebliche Komplexität mögen sich die Leser\*innen selbst ein Urteil bilden über den Ertrag des hiesigen, in der Tat unvollständig bleibenden Diskussionsbeitrags.

### Zurückbewegungen – als Momente der Regression

Eine hiermit offen ausgewiesene Bewertung unterfüttert die inhaltliche Überleitung zu den Fragedimensionen, in denen es um einen Blick nach vorn geht – auch wenn dieser paradoxerweise eine umgekehrte Richtung einnimmt. Anders gesagt: Die zu-

---

<sup>32</sup> Die Berufung auf „Traditionen“ als Normative für Veränderungen und deren Diskussion kann wissenschaftstheoretisch keinen Punkt „Alpha“ als Orientierungsmaßstab heranziehen. (Weniger in manchem Stammtischgespräch als auf dem Feld der Geschichtswissenschaft gilt es gleichsam axiomatisch als „Kunstfehler“, Staats- oder Volksgebiete auf „ursprüngliche Grenzen“ zurückführen zu wollen. Anbetrachts der naturgemäßen Fluktuation von Ereignissen ist dies per se ausgeschlossen – ebenso wie etwa das Unterfangen, „Deutschland“ definieren zu wollen unter Bezugnahme auf das Kaiserreich zu Bismarcks Zeiten, genauso wenig wie auf Barbarossas Eroberungen bis zurück zu einem Zeitpunkt, da im römischen Vielvölkerstaat noch gar keine Idee einer „deutschen Nation“ existierte.) Kirchengeschichtlich erhellend legt dies dar: Michael Seewald, *Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln*, Freiburg 2018.

<sup>33</sup> Die Variante, nach „Lösung“ der drängendsten Corona-Fragen die weiterhin anstehenden Grundsatzfragen auszublenden und zum „Arbeitsmodus“ zurückzukehren, wird auch im kommenden Unterkapitel begegnen.

letzt erwähnte Skepsis gegenüber dem bleibenden Erkenntnisgewinn und Ertrag für und durch den Synodalen Weg überwiegt sogar beim Blick auf das eigene Arbeitsfeld – und die dort begehrende Tendenz, nach Möglichkeit wieder zum *status quo ante* zurückzukehren (G13). Mehr als die Hälfte der Stimmen nehmen das dafür erforderliche Ignorieren sowohl von Corona-Einsichten als auch der besagten systemimmanenten Problemstellungen als „stark“ oder sogar „sehr stark“ vorhanden wahr. Ganz gleich, ob die Rezeption dieser Zahlen mit Erschrecken oder ungläubigem Augenreiben einhergeht: Die Brisanz verstärkt sich noch dadurch, dass dieser mehrheitlich beobachtete Wunsch auf den verschiedensten Ebenen vorherrsche.<sup>34</sup>

Dem stehen Hinweise entgegen, nach denen es eine Rückkehr zur vorherigen Normalität gar nicht geben könne. Der Sorge vor dem dauerhaften Fernbleiben von Gottesdienst-Mitfeiernden auch nach Aufhebung der Beschränkungen steht gewissermaßen diese positive Erwartung gegenüber: Manche Gewohnheiten könnten sich als offenkundig obsolet und auch nicht wiederbelebbar erweisen, manche „Standards“ kirchlicher Handlungs- und Dienstorientierung könnten neu kalibriert worden sein. Inzwischen bereits populäres Beispiel sind – wiederum aus dem Bereich des Liturgischen – partizipativere Formen von Gottesdiensten, die etwa Familien miteinander, im digitalen Raum oder in der Natur für sich entdeckt oder entwickelt haben; auch hat es bereits rund um das erste Triduum mit Corona wie auch zu Weihnachten im Lockdown „selbstermächtigte“ Formen und Feiern gegeben.<sup>35</sup>

Der Unterschied zu anderen Ergebnissen von Innovation (und dabei mitzudenken: Exnovation) ist in der Geschwindigkeit zu sehen, mit der sie sich unter Corona vollzogen haben: Wurde (euphemistisch gesagt) jahrelang um die Möglichkeit von Gottesdienstleitung durch beauftragte Lai\*innen gerungen, entstanden die erwähnten Beispielen beinahe binnen Wochenfrist. Hier ist auch ein erneuter Konnex zu erkennen zwischen den grundsätzlich anstehenden Änderungen in Kirche und dem, was ihr von den Pandemiebedingungen sozusagen aufgezwungen wurde: Im günstigsten Fall steht der pastoralen „Letztbegründung“ eines „das war schon immer so“ die Fortführung solcher positiven Neuansätze gegenüber – so die Hoffnung vieler Befragten.

Diese Zusammenhänge in den Blick zu nehmen, ist Teil der Reflektion, die bei dem eigenen Umgang mit den Corona-Umständen ihren Ausgang nehmen kann. Die Erhe-

---

<sup>34</sup> Für eine Ausdifferenzierung der dahinter stehenden, möglicherweise unterschiedlich gelagerten Motive fehlen an dieser Stelle die Anhaltspunkte (um der erneuten, berechtigten Forderung zuvorzukommen). Zwar wäre denkbar, dass bei manchen Gruppen mehr biografisch-psychologische Gründe und unbewusste Bedürfnisse in die vertraute Vergangenheit streben, während bei anderen Akteur\*innen eher ideologische und/oder Organisations- und Machtfragen dahinterstehen. Dieser Spekulation soll hier aber entsprechend erst gar nicht weiter gefolgt werden.

<sup>35</sup> Literarisch reflektiert sind solche „*points of no return*“ etwa bei Burkhard Hose, Warum wir aufhören sollten, die Kirche zu retten. Für eine neue Vision von Christsein, Münsterschwarzach<sup>3</sup>2020.

bung, in welchem Maß solche Auseinandersetzung über rein pragmatische Fragen hinaus stattgefunden hat (G8), erbringt erneut ein interpretationsbedürftiges Bild: Rein numerisch stehen sich mit 40% („kaum“ und „zu wenig“) gegenüber 35% („stark“ bis „vehement“) ähnlich große Voten gegenüber. Um dieses Ergebnis auszuwerten bewährt sich ein weiteres Mal, die individuellen Erläuterungen zu sichten, da Multiple Choice allein die dahinterstehenden, divergierenden Realitäten nicht hinreichend abbilden kann. Dabei aber zeigt sich eine enorme Spannweite der Erfahrungen. Sie reichen von „ständiger Beschäftigung“ im Teamzusammenhang bis zur Ablehnung seitens Vorgesetzter als „unerwünscht“; wo eine Reflektion stattfand, sei sie aber häufig nicht genug in die Tiefe gegangen, auf „notwendige Maßnahmen“ beschränkt bzw. ganz ohne Konsequenzen geblieben – und entgegen allen Denkanstößen weiterhin dem „alten Kirchenbild“ verhaftet. Einige der Befragten erlebten die kritische Beschäftigung als das „tragende Fundament“ ihres dienstlichen Tuns angesichts von Corona – anderen schilderten, dafür „keine Kraft“ gehabt zu haben.

Die eigenen Bemühungen sind zugleich eingebettet in organisationale Zusammenhänge; auch hier reicht das Erfahrungsspektrum von einem „Zuviel“ an Austausch im Kolleg\*innenkreis, über eine gut institutionalisierte, regelmäßige Befassung bis hin zu fehlender Resonanz bei anderen und einer Wendung in wenig hilfreiche Selbstbemitleidung über die verlorengegangene (Kleriker-)Rolle. Neben individuell begründeten Verhaltensmustern tritt erneut ein systemischer Faktor hervor: Um nicht l’art pour l’art zu bleiben, müsse objektiv abgewogen werden, auf welcher Organisations- und Leitungsebene die größte Nachhaltigkeit solcher Diskurse zu erwarten sei. Zwei Äußerungen bringen die beschriebenen Dimensionen eindrücklich zusammen: Von der sorgfältigen Auseinandersetzung mit dem, was die Umstände der Pandemie mit sich brächten, hänge ja „die eigene Gesundheit“ ab – genauso wie davon „die Zukunft“ abhänge.

### Zukunftsfragen – angesichts Zeichen der Zeit

Um eine adäquate Herangehensweise eben an Zukunftsfragen geht es bei der Beurteilung der Gegenwart, genauer gesagt um die Frage, inwieweit Umstände und Erkenntnisse aus der Corona-Pandemie das Potenzial zu einem „Zeichen der Zeit“ haben (G14). Bekanntlich hat dieser Topos bei Weitem nicht nur seine textgeschichtliche, sondern geradezu programmatische (um nicht zu sagen: paradigmatische) Verortung im II. Vatikanischen Konzil: Im Gegensatz zur Vorstellung einer zeit- und umständeenthobenen *societas perfecta* findet Kirche darin zurück zur jesuanischen Hinwendung zu dem, was das Leben von Menschen bestimmt – und auch belastet, verzerrt und bedroht. Dazu zählen Armuts- und Gerechtigkeitsprobleme ebenso wie Strukturen des Zusammenlebens in Mikro-, Meso- und Makrokontext, genauso wie dann auch – unter anderem – die in jüngster Zeit wieder häufiger als kirchliche Themenstellung benannten Sinn- und Orientierungsfragen. Schon die ersten Absätze der beiden Kon-

stitutionen „Lumen Gentium“ und „Gaudium et spes“ sind durchgezogen und getragen von der unhintergehbaren Einordnung dieser Themen als zutiefst theologischen. Gleichwohl ist die argumentative Anwendung der dort formulierten Aufgabe, solche „Zeichen der Zeit“ wahrzunehmen und in diesem Lichte zu betrachten, in vielen Diskussionen äußert schillernd; von einer apodiktischen Interpretation als unmittelbare „Gottesbotschaft“ bis hin zur Zurückweisung einer solchen Denaturalisierung ist vieles vertreten, was an sich zunächst diskussionswürdig wäre.<sup>36</sup> Im Zusammenhang der Umfrage wurde bewusst auf eine – zwangsläufig niemals endgültige – „Definition“ verzichtet und stattdessen eine gewisse Deutungsbreite der intuitiven Verwendung in Kauf genommen.

Unter diesen Gegebenheiten zeigt sich mit mehr als 70% eine überwiegende Zustimmung, die bislang bereits thematisierten Erfahrungen sehr wohl als „Zeichen der Zeit“ ansehen zu können und entsprechend auswerten zu sollen. Daneben gibt es kritische Hinweise auf viele andere, bisherige und aktuelle „Zeichen der Zeit“, die unberücksichtigt geblieben bzw. aktuell in den Hintergrund getreten seien, wie z. B. die Klimakrise.<sup>37</sup>

Redlich wirkt es, wenn die Zuweisung eines „Zeichengehaltes“ einhergeht mit gleichzeitig eingestandener Ungewissheit und Zurückhaltung, was dessen Deutung betrifft: So werden argumentationslogisch die zwei verschiedenen Ebenen auseinandergehalten und dem Verdacht einer „Überrumpelungsrhetorik“ von vornherein entgegengetreten. Mit anderen Worten: Gemäß der skizzierten Ernsthaftigkeit gegenüber den „Sorgen und Nöten“ der Menschen ist die ebenso sorgfältige Erkundung, welche Einsichten und Konsequenz Kirche daraus zu ziehen habe, ein nächster, anspruchsvoller Schritt.

In diese Richtung geht die Frage, welches nun die wesentlichsten Themen seien, die Corona hinsichtlich des kirchlichen Auftrags zutage gefördert habe (G18).<sup>38</sup> Soviel Raum, wie der Abbruch bloßer Gewohnheiten bei Schilderung der Ausgangserfahrungen einnahm, wird dies hier kaum noch thematisiert – offenkundig wurde die Fragestellung tatsächlich in ihrer gedanklichen „Vorwärtsbewegung“ verstanden und aufgegriffen. Auch hinsichtlich anderer Krisensymptome wird die Reformbedürftigkeit von Kirche beinahe als selbstverständlich vorausgesetzt – unter eher stichwortartiger

---

<sup>36</sup> Eine sehr bedenkenswerte Veranschlagung bei gleichzeitiger Wendung des Begriffs findet sich bei: Hans-Joachim Höhn, Im religiösen Dunkelfeld? Coronare Assoziationen, in: Pastoralblatt 73 (2021) 10–15.

<sup>37</sup> In gewisser Weise ist dies eine weitere Variante der bereits wiedergegebenen Befürchtung, durch Corona und der Beschäftigung mit dem unmittelbaren Umgang damit würden die grundlegenden Fragen ausgeblendet – sei es im Zusammenhang von Strategieplanungen im Pastoralteam, sei es beim Synodalen Weg etc.

<sup>38</sup> Dem widerspricht auch nicht die in einem Kommentar zu G14 geäußerte Warnung, die „Hinweisfunktion“ des „Zeichens“ nicht überzustrapazieren – zugunsten der Grundbotschaft, in nicht-handhabbaren Krisen dennoch nicht alleine dazustehen.

Benennung struktureller Schieflagen wie auch inhaltlicher Anfragen. Für die Qualität und Ergiebigkeit der zusammengetragenen Impulse (*ceterum censeo*: die eine Auswertung durch weitere Interessierte lohnt) spricht auch, wie wenig sie sich auf unmittelbare „Aktionismen“ beziehen, mit denen diese Problemlagen anzugehen seien. Im Vordergrund steht eine eingehende Reflektion entscheidenderer Themen: vom Inhalt der Botschaft für heute bis hin zum Selbstverständnis von Kirche als ihrer „Anwältin“ – in der ganzen Breite von Zuwendung zu Menschen, über liturgische (Eigen-)Belange hinaus.

In der Tat lässt sich aus den über 230 Einzelantworten eine klare Erkenntnis extrahieren, was eine – durch Corona – noch bewusstere Ausrichtung kirchlichen Tuns angeht: Zusammengefasst geht es um diakonisches Kirche-Sein, sich also der Sorgen und Nöte der Menschen anzunehmen, ihnen darin zur Seite zu stehen und so eventuell Trost und Hoffnung vermitteln zu können. Die neuerdings gern zitierte „Schwarmintelligenz“, die der Gesamtheit von Beiträgen zukomme, zeigt sich auch darin, wie aus den an sich ja isoliert formulierten Statements die Emergenz einer differenzierten Gesamtdiskussion zu konstatieren (oder redlicher gesagt: zu konstruieren) ist. So wird denn das zuerst benannte Eintreten gegen individuelle Einsamkeit etc. in einem weiteren Schritt erweitert um den kirchlichen Auftrag zu Vergemeinschaftung und Solidarität. Der dritte Aspekt des Auftrags lässt sich überschreiben als prophetisches Ein- bzw. Aufstehen für Grundwerte – wozu es eines gesellschaftskritischen Wirkens auch auf politischer Ebene bedürfe. *Last but not least* sei durch die corona-bedingten Unterbrechungen bisheriger Praxisformen ein spiritueller Auftrag deutlich geworden, dessen Ziel als Selbstermächtigung von Gläubigen sowie als Sinnorientierung in existentiellen Fragen skizziert wird.

Wie bei dem zuletzt umrissenen Item verschiedene Aspekte und Dimension (hier: des kirchlichen Tuns) nicht diskursiv einander gegenüber, geschweige denn in Konkurrenz zueinander stehen, so gilt es abschließend auch die bislang erhobenen Thesen zu einem wenigstens groben Gesamtbild zu integrieren (selbstbewusst formuliert: im Sinn eines Schatzes, der gehoben wird).

#### Zusammen(-)denken – inhaltliche und prozedurale Desiderata

Der Anspruch besteht nicht darin, an dieser Stelle eine „Lösungs-“ oder gar Handlungsstrategie auszubuchstabieren – zumindest nicht auf einer inhaltlichen, pastoralpraktischen Ebene. Als Grundlage einer solchen wird jedoch in prozeduraler Hinsicht eine notwendige Strategie sehr deutlich, wie sie schon als „roter Faden“ einen Großteil der Erhebung durchzieht und insofern nicht mehr überraschend, in der Praxis aber nichtsdestotrotz sehr geboten ist: So erachten über 70% der teilnehmenden Pastoralen eine theologische Reflektion als unerlässlich, was Änderungsnotwendigkeit und Vergewisserung hinsichtlich des kirchlichen Auftrags angeht (G10). Dies nicht von jedem Team einzeln einfordern zu können, liegt auf der Hand. Dazu ist schon allein die

wissenschaftliche Auseinandersetzung mit pastoralen Ansätzen zu divers.<sup>39</sup> Auf der subjektiven Ebene treten die Diskrepanzen bei Kirchenbild und Selbstverständnis noch unkaschierter hervor. An sich disqualifizieren sich Apologetik und kontroverstheologische Beharrungen angesichts der nicht erst durch Corona bestehenden Herausforderungen von selbst. Jedoch kommt es wohl nicht von ungefähr, wenn ein durchgängiges Moment (und Momentum) der zitierten Mehrheitsmeinung darin besteht, überhaupt erst die „kirchliche Selbstbezüglichkeit“ überwinden zu wollen. Ohne damit selbst in einer Anti-Haltung zu verharren, werden positive Orientierungen herausgestellt, wie die jesuanische (und konzilsgemäße) Hinwendung zu Sorgen, Nöten und Fragen der Menschen von heute. Erneut begegnet hier also die diakonische Ausrichtung von Kirche als (einzig gangbarer) Weg in die Zukunft – und zurück zu sich selbst. In einem davon abgeleiteten Schritt führt dies zu einem kritischen Überdenken von einseitigen Schwerpunktsetzungen im liturgischen Bereich – ist jedoch nicht anfänglich durch dieses definiert.

Zugunsten eines konstruktiven Austauschs über die anstehenden Fragen ist wichtig im Sinn zu behalten, dass es hier nicht um berufsgruppen-spezifische Manifeste geht, sondern um das Votum für eine fachlich fundierte Veranschlagung von theologischen Wissenschaftsdisziplinen als gemeinsamem Referenzpunkt.

Aus einem nüchternen Blick auf die gegenwärtige Praxis ist von diesem prozeduralen Desiderat auch eine gehörige Anzahl von inhaltlichen Änderungsbedarfen zu erwarten.

Hier erst spielt der „Sitz im Leben“ der vorliegenden Umfrage eine Rolle: Immerhin handelt es sich um eine Initiative des Berufsverbands der Pastoralreferent\*innen. Der Selbstanspruch, als akademische Theolog\*innen pastorale Analysen und Reflektionen beizusteuern, wird von diesem Projekt ansatzweise selbst eingelöst. Doch bleibt es ja vom Aufgabenprofil her nicht bei einem rein wissenschaftlichen „Referieren“ stehen. Vielmehr gilt es, diesen Beitrag auch an jedem einzelnen Einsatzort zu leisten – sei es in der pfarrlichen oder kategorialen Seelsorge, sei es bei dazugehörigen Funktions- und Leitungsstellen.

So ist eines der eindeutigsten Quoren die Selbstverpflichtung, sich auf diözesaner Ebene und/oder durch den Berufsverband bei der theologischen Bearbeitung der bislang erhobenen Erfahrungen in der Corona-Pandemie einzubringen (G15). Gewinnbringend erscheint dies neben der Ausgangsqualifikation auch durch die weit gefasste Auftragsformulierung der Berufsfacetten und die – gesamtheitlich gesehen – Verortung in allen drei *munera*<sup>40</sup> und in verschiedensten Lebenszusammenhängen. Ange-

---

<sup>39</sup> Zur Heterogenität dessen, was unter dem scheinbar so klar umrissenen Kernbegriff der „Seelsorge“ an teilweise kontradiktorischen Ansätzen subsumiert wird, vgl. Honemann, Seelsorge 2.0 (s. Anm. 27).

<sup>40</sup> Christian Bauer empfiehlt eine Entflechtung des kirchlichen Amtes: „... dass das neuzeitliche Priesteramt nach dem Modell eines Weihnachtsbaums mit immer neuen ‚Christbaumkugeln‘

strebt wird nicht ein elitäres Leitungs- oder Konzipierungsmonopol als Form von „Expertokratie“ und „Laien-Klerikalismus“. Vom inneren Wesen des Berufsverständnisses her kann es nur um Partizipation und gemeinsame Erkenntnisbemühungen gehen. Auch nicht erst durch oder seit Corona erweist sich das Hineintragen von Lobbypolitik in solche *crucial questions* als verantwortungslos gegenüber dem, worum es letztlich gehen sollte – und offenkundig (geworden) gehen muss: dem gemeinsamen Bemühen darum, wie eine Kirche der Zukunft ihrem Auftrag (wieder) gerecht werden kann. Der Diskurs braucht die Offenheit für Reflektionspartner\*innen aus anderen Berufs- und Einsatzgruppen. Dazu möchte beschriebenermaßen auch die zugrunde liegende Erhebung einladen: eben zusammen(-)denken.

Martin Holzner

Pastoralreferent im Erzbistum München und Freising, Mobile Reserve für die Seelsorge in den Kliniken im Großraum München

Vorsitzender des Berufsverbandes der Pastoralreferent\*innen Deutschlands e.V. (BVPR)

Schopenhauerstr. 67

80807 München

umfrage(at)bvpr-deutschland(dot)de

Elmar Honemann

Diözesanreferent für Personaleinsatz im Bistum Limburg

Mitglied im Vorstand der Bundeskonferenz der Diözesan- und Einsatzreferent\*innen

Bischöfliches Ordinariat Limburg

Dezernat Personal, Roßmarkt 4

65549 Limburg

e.honemann(at)bistumlimburg(dot)de

---

behängt wurde, ist kein unumkehrbarer Prozess.“ (Christian Bauer, Propheten des Volkes Gottes? Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten im Rahmen der Drei-Ämter-Lehre, in: Michael Felder – Jörg Schwaratzki [Hg.], Glaubwürdigkeit der Kirche. Würde der Glaubenden, Freiburg i. Br. 2012, 117.)

## **Gottesdienst im Pandemie-Modus Zu Ergebnissen einer Umfrage in der Diözese Rottenburg-Stuttgart**

### Abstract

Die COVID-19-Pandemie hat weltweit auch die rituell-religiöse Praxis vielfältig beeinflusst. Das stellte auch Verantwortliche in Kirchen und Religionsgemeinschaften vor bislang nicht gekannte Herausforderungen. Im Juni/Juli 2020 wurden Menschen, die in der südwestdeutschen Diözese Rottenburg-Stuttgart beruflich und/oder ehrenamtlich für die Gestaltung der Liturgie zuständig sind, bezüglich ihrer Reaktionen, Wahrnehmungen, Entscheidungen und Handlungsweisen während der Pandemie online befragt. Der Beitrag stellt einige ausgewählte Ergebnisse vor und vergleicht diese mit Ergebnissen aus anderen Umfragen dazu, wie die Pandemie das eigene Wohlbefinden und religiös-spirituelle Einstellungen beeinflusst hat. U. a. zeigt sich, dass ein solches Ereignis bei grundsätzlich spirituell geprägten bzw. offenen Menschen zunächst persönliche Kraftquellen stärken und Kreativität auch im rituell-gottesdienstlichen Handlungsfeld freisetzen kann.

The Covid19 pandemic has had a multifaceted influence on ritual-religious practices worldwide. It has also presented those responsible within churches and religious communities with unprecedented challenges. In June/July 2020, those professionally and/or voluntarily responsible for the organization of liturgy in the southwest German diocese of Rottenburg-Stuttgart were surveyed online regarding their reactions, perceptions, decisions, and courses of action during the pandemic. The article presents selected results and compares them with results from other surveys on how the pandemic influenced well-being and religious-spiritual attitudes. Among other things, it reveals that such an event can initially strengthen personal sources of strength in people who are basically spiritually attuned or open-minded, and can also release creativity in the realm of ritual worship.

Während der vergangenen eineinhalb Jahre hat die Pandemie immense Herausforderungen an Staaten, Gesellschaften mit ihren diversen Playern, darunter auch die Kirchen und Religionsgemeinschaften, sowie letztlich an jeden einzelnen Menschen in seinen sozialen Beziehungen gestellt. Auch zentrale Fragen im Blick auf gottesdienstlich-rituelle Praktiken mussten genau identifiziert, reflektiert und (teilweise unter Hochdruck) beantwortet werden. Mittlerweile sind zu diesem wie zu vielen anderen Handlungsfeldern auch empirische Untersuchungen erschienen, die Abstraktion im angedeuteten Sinne mit sich bringen, um aber im besten Fall wiederum Handlungskompetenzen zu stabilisieren bzw. zu erweitern.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Aus der Fülle einschlägiger, (auch) theologischer Arbeiten zur Pandemie seien von ihrem v. a. liturgiewissenschaftlichen Zugang her die beiden folgenden Sammelbände herausgegriffen: Hans-Jürgen Feulner – Elias Haslwanter (Hg.), Gottesdienst auf eigene Gefahr. Die Feier der Liturgie in der Zeit von Covid-19, Münster 2021; Predrag Bukovec – Ewald Volgger (Hg.), Liturgie und Covid-19. Erfahrungen und Problematisierungen (Schriften der Katholischen Privatuniversität Linz 10),

Vor diesem Hintergrund hat im Juni/Juli 2020 unter Gottesdienstverantwortlichen des Pastoralen Dienstes aus den verschiedenen Berufsgruppen und einschlägig tätigen Ehrenamtlichen der Diözese Rottenburg-Stuttgart eine Online-Umfrage zu Veränderungen der rituell-gottesdienstlichen Landschaft unter Pandemie-Bedingungen stattgefunden (im Folgenden kurz als „DRS-Studie“ bezeichnet).<sup>2</sup> Aus der Umfrage sind 400 auszuwertende Datensätze hervorgegangen. Natürlich sind die Ergebnisse im Blick auf die kirchliche Gottesdienstpraxis nicht repräsentativ; dafür war der Untersuchungsrahmen zu eng (z. B. regionale Begrenzung; recht kurzer Zeitraum für die Befragung; eng begrenzter Teilnehmer\*innenkreis; aber dennoch lassen sich Grundtendenzen erkennen, die vorsichtig als Richtungsanzeigen herangezogen werden und bei weiteren Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozessen hilfreich sein können – auch über die Pandemiesituation hinaus.

Hinsichtlich der Zusammensetzung des Samples ist v. a. bemerkenswert, dass 30% der Teilnehmer\*innen sich als Ehrenamtliche einstufen, obwohl diese Zielgruppe gar nicht primär zur Teilnahme aufgefordert wurde, sondern größtenteils vermittelt über Mitglieder kirchlicher Berufe einbezogen worden ist. Unter letzteren machen wiederum mit 22% die Pfarrer den größten Anteil am Sample aus, jeweils zwischen 9 und 12% angesiedelt sind Gemeindereferent\*innen bzw. -assistent\*innen, Pastoralreferent\*innen bzw. -assistent\*innen und Mesner\*innen, gefolgt von Diakonen und Kirchenmusiker\*innen (6 bzw. 5%). Die Teilnehmer\*innen haben dabei ziemlich genau zu je 50% angegeben, weiblichen bzw. männlichen Geschlechts zu sein.<sup>3</sup> – Zu vier Themenfeldern seien im Folgenden ein paar exemplarische Ergebnisse vorgestellt – zu Themenfeldern, die, wie angedeutet, von sehr grundsätzlicher Bedeutung im Blick auf die Entwicklung des gottesdienstlichen Lebens und dessen theologischer Reflexion sind; dies soll dadurch verdeutlicht werden, dass in Anknüpfung an die Ergebnisse entsprechende Fragestellungen formuliert werden, die für die – vielfach ja schon stattfindenden – einschlägigen Diskussionen höchst relevant sind.

---

Regensburg 2021. – Ins Spektrum empirischer Studien hinein wären die nachfolgend darzustellenden Ergebnisse u. a. genauer mit Erkenntnissen aus der contoc-Studie zu vernetzen. Vgl. für ausführliche Informationen <https://contoc.org/de/contoc/> (Stand: 13.9.2021).

<sup>2</sup> Federführend war bei diesem Projekt der Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Tübinger Eberhard Karls Universität, v. a. in der Planungs- und Umsetzungsphase der Umfrage wurde eng mit der Professur für Lebensqualität, Spiritualität und Coping der Universität Witten/Herdecke kooperiert, was sich in der doppelten Verfasserschaft des vorliegenden Aufsatzes abbildet. Das Projekt wurde finanziell durch die Diözese Rottenburg-Stuttgart ermöglicht. – Vgl. für genauere Informationen, auch zu bereits im Rahmen des Projekts publizierten Beiträgen, <http://go.wwu.de/et14j> (Stand: 12.9.2021); im Folgenden wird teilweise auf diese Publikationen zurückgegriffen.

<sup>3</sup> Die Option „divers“ war aus technischen Gründen nicht verfügbar.

## Spirituelle Identität der Verantwortlichen und deren Kooperation untereinander

71% bzw. 81% der Teilnehmenden haben angegeben, dass die Aussagen, sie seien „in ihrem Glauben erschüttert“ worden oder „Die Auseinandersetzung mit der Corona-Pandemie hat mich an Gott zweifeln lassen“ „gar nicht“ zuträfen. Mindestens mit „teils-teils“ wurde die Aussage, dass sich das eigene Gebetsleben intensiviert habe, von 64% eingeschätzt. Diese Ergebnisse, die sich durch entsprechende Freitextantworten bestätigt haben, deuten auf einen relativ hohen Grad an Stabilität hinsichtlich der eigenen Spiritualität bzw. der Möglichkeiten hin, diese in Auseinandersetzung mit dieser Krise fruchtbar zu machen. Ausdrücklich erwähnt werden Faktoren wie Zeitgewinn und Erfahrungen von Nachhaltigkeit bei den pastoralen Aktionen, die möglich waren, und auf dankbare Resonanz gestoßen sind; das Gefühl, dass in der Suche nach alternativen Formen der Gemeinschaftsbildung eine wichtige persönliche Aufgabe geworden ist; die Auseinandersetzung in Gemeinde und Pastoralteam über die Gehalte diverser Feierformen fruchtbar geworden ist für die Gemeindeentwicklung. Vielfach taucht die Einschätzung auf, dass die Krise auch „neue Perspektiven“ eröffnet und Kreativität bei der Entwicklung neuer gottesdienstlicher Formate freigesetzt hat. Exemplarisch sei eine der elaboriertesten einschlägigen Freitextantworten vollständig zitiert, die eine erhöhte Reflexionsbereitschaft in dieser Phase der Pandemie belegt und erkennen lässt, dass sie für viele in gewisser Hinsicht als eine Zeit der Entscheidung auch im geistlichen Sinne war: Die Zeit ist für den antwortenden Priester „[b]efreiend [gewesen], da die strukturellen/systemischen Schwächen der Kirche (Reformstau, Überorganisation bei ek[...]latanter Vernachlässigung der Pastoral und der Glaubens-Wachstumsförderung so schnell und deutlich wie nie zuvor zum Vorschein gekommen sind; der ‚Kampf gegen Windmühlen‘ wird greifbarer zum Kampf um Lebendigkeit und Wahrnehmen von Begabungen ‚im Volk‘. Ich erfahre mich im Verzicht auf die Eucharistiefeier ‚umfassender‘ als Priester.“ Wichtig für die Freisetzung solcher Prozesse war aber – wie schon angedeutet – offensichtlich, dass die Atmosphäre im Pastoralteam gut und an konstruktiver Zusammenarbeit orientiert war – auch dazu eine Antwort: „Die pastoralen Mitarbeiter haben viel geleistet und sind bewusst neue, kreative Wege gegangen. Vielleicht können wir als Kirche manche dieser entwickelten Bausteine [...] pflegen und damit in [und] aus dieser Krise lernen, Neuanfänge zu wagen. Das wäre ein Gewinn!“

Zum Gesamtbild gehört allerdings auch, dass bereits in dieser ersten Erholungsphase nach der zweiten Welle in manchen Fällen die Pandemie nach deren eigener Selbsteinschätzung keine Auswirkungen auf die eigene Spiritualität der Umfrageteilnehmer\*innen hatte. Und in einigen weiteren, wenigen Fällen werden Phänomene geistlicher Krise und tiefen Zweifels beschrieben – im Einzelnen werden genannt: Traurigkeit, innere Leere, Sinnkrise („Ich fühlte mich öffentlich unsichtbar.“) und zugleich das Gefühl, stark herausgefordert oder gar überfordert und negativ gestresst

worden zu sein; manchmal Empfinden von Überforderung/Stress, die teilweise durch Verlustgefühle, besonders im Blick auf Gemeinschaftsdimension des Gottesdienstes zusammenhängen, teilweise mit der Feststellung, sich angesichts der Entwicklungen ohnmächtig zu fühlen, unsicher und unbeholfen. Hier gibt es auch Zusammenhänge mit der Teamsituation. So fällt die Verteilung der Antworten auf die Frage, ob sich die Teilnehmer\*innen in ihrer Rolle als pastorale\*r Mitarbeiter\*innen unsicher geworden seien, deutlich anders aus als die Verteilung bei der Frage nach der Einschätzung der eigenen Spiritualitätsentwicklung: 21% sagen, diese Aussage treffe genau oder eher zu, immerhin noch weitere 20% „teils-teils“. Und in einer Beispielantwort heißt es: „Beim größten Teil meines Pastoralteams hatte ich leider den Eindruck: ‚Keine öffentlichen Gottesdienste. Keine Arbeit‘. Einmal Pause drücken und wenn wir wieder dürfen, dann gehts au[...]ch] wieder auf Play ... Damit tu ich mir sehr schwer.“

Vor diesem Hintergrund wäre es interessant gewesen, dasselbe Sample zu einem späteren Zeitpunkt während der Pandemie noch einmal zu befragen. Die skizzierten Ergebnisse deuten aber darauf hin, dass sich die Dynamiken, die die Religiosität/Spiritualität der Teilnehmer\*innen betreffen, ähnlich verhalten haben, wie dies durch andere Studien aufgezeigt wird. Recht breit wahrgenommen wurde etwa eine (nicht repräsentative), in einem internationalen Forschungsverbund realisierte Münsteraner Studie von Claudia Hillenbrand und Detlef Pollack, in deren Rahmen von Juli 2020 bis Januar 2021 2.300 Menschen an einer Online-Befragung teilnahmen. Ein Ergebnis aus diesem Projekt: Menschen, deren Religiosität bereits vor der Pandemie eine gewisse institutionelle Anbindung hatte, sind in entsprechenden Einstellungen und Praktiken eher gestützt worden.<sup>4</sup> Eine Untersuchung aus den Monaten Juni bis November 2020 unter der Allgemeinbevölkerung zeigte, dass von 2.329 Befragten immerhin 30% mit der (emotionalen) Unterstützung durch die Religionsgemeinschaft vor Ort zufrieden waren, 19% waren jedoch eher unzufrieden und 51% konnten es nicht sagen – und von Letzteren kann man annehmen, dass sie diesbezüglich wohl schlicht keine relevante Erfahrung gemacht haben.<sup>5</sup> Viele aus dieser Teilgruppe haben sich einsam und sozial isoliert gefühlt – und zwar verlassen auch von ihrer Kirche vor Ort. Und diese eher geringe Zufriedenheit ist mit dem nächsten Lockdown im Winter 2020/2021 noch weiter abgefallen (Veröffentlichung in Vorbereitung), obschon es Angebote mit Einschränkungen seitens der Kirchen gab.

Ebenfalls interessant für die Thematik sind Ergebnisse aus einer Kohortenstudie in den unterschiedlichen Phasen der COVID-19-Pandemie, die unter Federführung von IUNCTUS, dem Kompetenzzentrum für Spiritualität an der Philosophisch-

<sup>4</sup> Vgl. zu dieser Studie u.a. die Online-Beiträge unter <http://go.wwu.de/5ae26> und <http://go.wwu.de/4ypny> (Stand: 25.9.2021).

<sup>5</sup> Arndt Büssing, Belastungen und wahrgenommene Veränderungen während der COVID-19-Pandemie. Bedeutung des Glaubens als haltgebende Ressource und Zufriedenheit mit der Unterstützung durch die Religionsgemeinschaft, in: *Wissenschaft und Weisheit* 83 (2021), 226–241.

Theologischen Hochschule in Münster, durchgeführt wurde.<sup>6</sup> Auch gemäß dieser Studie haben sich viele Menschen während des ersten Lockdowns bzw. Shutdowns einerseits einsam und sozial isoliert gefühlt, andererseits haben sie aber auch positive Veränderungen an ihren Haltungen, Einstellungen und Verhaltensweisen bemerkt. 2.963 Personen haben zwischen Juni 2020 bis Januar 2021 mitgemacht und zu unterschiedlichen Themenfeldern Auskunft gegeben. Differenziert wurde das Erleben im Juni 2020 direkt nach der ersten Welle der Pandemie (n=1500), in den „entspannten“ Sommermonaten Juli bis September (n=834) und zu Beginn der zweiten Welle im Oktober 2020 bis zu ihrem Höhepunkt im Januar 2021 (n=629). Die Ergebnisse aus den ersten vier Wochen der Befragung<sup>7</sup>, zu Ehrfurcht und Dankbarkeit als Ressource<sup>8</sup> und zum Zeitverlauf<sup>9</sup> liegen bereits veröffentlicht vor. Für die Ausprägung der wahrgenommenen Veränderungen lässt sich über alle Personen hinweg feststellen: *Natur/Stille/Besinnung*, *Beziehungen*, *Lebensreflexion* und *Nutzung digitaler Medien* (um sich mit anderen zu verbinden, sich inspirieren lassen und teilhaben zu können) wurden intensiver wahrgenommen, aber sie haben mit Beginn der zweiten Infektionswelle und dem nächsten Lockdown abgenommen. Hier liegen Parallelen zur Selbsteinschätzung der Teilnehmer\*innen der DRS-Studie. Im Einzelnen hat sich bei der Kohortenstudie gezeigt:

- 1) Wer ein geringes Wohlbefinden („depressive Gestimmtheit“) hat, hat mehr Schwierigkeiten mit *Natur/Stille/Besinnung*, empfindet *Einschränkungen* stärker und macht sich mehr Gedanken über sein Leben (*Lebensreflexion*) – aber ist genauso digital vernetzt wie andere auch, um in Kontakt zu bleiben.
- 2) Wer sich einsam und sozial isoliert fühlt, empfindet *Einschränkungen* stärker, macht sich mehr Gedanken über sein Leben – und nutzt etwas mehr *digitale Medien*, aber weniger *Natur/Stille/Besinnung*, die für sie vielleicht eher belastend sind. *Bezie-*

---

<sup>6</sup> Vgl. auch die Ergebnisse einer zuvor bereits mit Tumorpatienten durchgeführten Studie. Aus medizinischer Sicht lassen sich die Beobachtungen in den Kontext des sogenannten „posttraumatischen Wachstums“ stellen. Vgl. dazu Arndt Büssing – Jutta Hübner – Stefanie Walter – Wolfgang Gießler – Jens Büntzel, Tumor patients' perceived changes of specific attitudes, perceptions and behaviors due to the Corona pandemic and its relation to reduced wellbeing, in: *Frontiers in Psychiatry* (2020), <https://doi.org/10.3389/fpsy.2020.574314> (Stand: 25.9.2021).

<sup>7</sup> Arndt Büssing – Daniela Rodrigues Recchia – Rudolf Hein – Thomas Dienberg, Perceived changes of specific attitudes, perceptions and behaviors during the Corona pandemic and their relation to wellbeing, in: *Health and Quality of Life Outcomes* 2020, <https://doi.org/10.1186/s12955-020-01623-6> (Stand: 25.9.2021)

<sup>8</sup> Arndt Büssing – Daniela Rodrigues Recchia – Thomas Dienberg – Janusz Surzykiewicz – Klaus Baumann, Awe/Gratitude as an Experiential Aspect of Spirituality and Its Association to Perceived Positive Changes During the COVID-19 Pandemic, in: *Frontiers in Psychiatry* (2021), <https://doi.org/10.3389/fpsy.2021.642716> (Stand: 25.9.2021).

<sup>9</sup> Arndt Büssing – Daniela Rodrigues Recchia – Thomas Dienberg – Janusz Surzykiewicz – Klaus Baumann, Dynamics of perceived positive changes and indicators of wellbeing within different phases of the COVID-19 pandemic, *Frontiers in Psychiatry* 12 (2021), <https://doi.org/10.3389/fpsy.2021.685975> (Stand: 25.9.2021).

hungen und *Spiritualität* werden von Einsamen und weniger Einsamen ähnlich empfunden.

3) Wer seinen Glauben als Halt-gebende Ressource hat, hat auch ein größeres Empfinden für *Natur/Stille/Besinnung* sowie für seine *Beziehungen*, nutzt seine *Spiritualität*, empfindet *Einschränkungen* etwas weniger – und macht sich mehr Gedanken über seine Leben. Ein Halt-gebender Glaube eröffnet Möglichkeiten („Sensitizer“).

Die DRS-Studie hatte ja weniger diejenigen im Blick, die Gottesdienste ‚nur‘ mitgefeiert haben; abgefragt wurden dort aber Einschätzungen der Verantwortlichen zu den Empfindungen in den Gemeinden bzw. bei Menschen, die in die Feier von Kasualien eingebunden waren. Interessant ist, dass laut der Kohortenstudie, wie oben gezeigt, nur ein Drittel mit der Unterstützung durch ihre Religionsgemeinschaft vor Ort zufrieden waren. In der DRS-Studie wurde verschiedentlich darüber geklagt, dass etwa im Blick auf die Sterbe- und Trauerbegleitung sowie Bestattungen die Kirchen hinsichtlich der Problematisierung der staatlich verhängten Einschränkungen zu passiv gewesen seien, so z. B. bezüglich der zeitweisen Beschränkung des Teilnehmer\*innenkreises für Bestattungen auf zehn Personen (s. dazu auch noch weiter unten). Deshalb haben laut Einschätzung der Befragten zwar viele Menschen, die sie im Rahmen von Kasualien begleitet haben, grundsätzlich Verständnis gezeigt, einige hätten aber ausdrücklich geäußert, dass Kirche ihnen Nähe versagt habe, wo sie am meisten gebraucht worden sei – eine entsprechende Freitextantwort: „Da hätte ich mir mehr laute Stellungnahmen und Forderungen der Kirche gewünscht und nicht nur meine (kleine) Diskussion mit dem Friedhofsamt. Dasselbe gilt für die Begleitung von Sterbenden (und Kranken und Alten in Krankenhäusern und Heimen). Das war zum Teil unmenschlich!!! Und es wäre sicher anderes möglich gewesen, ohne den nötigen Schutz zu vernachlässigen.“

Dazu passt grundsätzlich, dass sich von der Kohortenstudie her vor allem Ideale als entscheidend für eine positive Einstellung erwiesen haben, die Einzelne *persönlich* als tragfähig erlebt haben: 30% der Befragten macht die Zukunft eher Angst, und 63% stellen fest, dass die Gesellschaft immer mehr auseinanderfällt. Dennoch bzw. gerade deswegen möchten sich jedoch 63% dafür einsetzen, dass die Welt künftig gerechter wird; und 52% haben die Hoffnung, dass wir („danach“) als globale Menschheit mehr aufeinander achten und zusammenhalten.<sup>10</sup> Diese Ideale werden signifikant stärker von Frauen und Ordensleuten als leitend erlebt. Wenn man diesbezüglich nun die drei Zeitphasen (Erschrecken nach dem ersten Lockdown, Entspannung in der Sommerzeit und Neuanstieg der Infektionszahlen mit zweitem Lockdown) anschaut, dann fallen

---

<sup>10</sup> Hier gibt es wiederum Parallelen zu den Ergebnissen der Münsteraner Studie von Hillenbrand – Pollack, die hier aber nicht näher betrachtet werden können. – Vgl. zum größeren Zusammenhang auch Stephan Winter, *Christlicher Gottesdienst, Gerechtigkeit und narrative Identität in einer globalisierten Welt. Ein Essay zur Pandemie-Krise als liturgiepraktische und -theologische Herausforderung*. In: Jürgen Bärsch – Stefan Kopp – Christian Rentsch (Hg.), *Ecclesia de Liturgia. Zur Bedeutung des Gottesdienstes für Kirche und Gesellschaft*, Regensburg 2021, 511–528.

zudem mehrere Dinge auf: Im Vergleich zum Erleben direkt nach dem ersten Lock-down sanken das Wohlbefinden und die Lebenszufriedenheit in der zweiten Welle signifikant ab und das Restriktionsempfinden stieg stark an. Zur gleichen Zeit nahmen positive Wahrnehmungen von *Natur/Stille/Besinnung*, von *Beziehungen* und *Spiritualität* sowie die *Nutzung digitaler Medien* signifikant ab, nicht jedoch die (sorgenvolle) *Lebensreflexion*. In der zweiten Welle nahm zudem der Anteil derjenigen ab, die ihren Glauben als hilfreiche Ressource hatten, auch in der Gruppe der nominell religiösen Personen. – Jedenfalls erwies sich die Fähigkeit, auch und gerade in dunklen Zeiten in bestimmten Situationen staunend innezuhalten und bewusster (und vielleicht dankbar) auf sein Leben zu schauen, als bester Prädiktor für die meisten positiven Wahrnehmungsveränderungen – aber auch diese Ressource nahm im Lauf der Pandemie ab. Ehrfurcht und Dankbarkeit können die negativen psychosozialen Auswirkungen der Pandemie zwar nicht abpuffern, aber sie helfen, die immer noch vorhandenen positiven Aspekte im Leben (dennoch) nicht zu übersehen.

Insgesamt lässt sich vermuten, dass sich aufgrund der angedeuteten Parallelen bei einer späteren Befragung des Samples der DRS-Studie ähnliche Zusammenhänge ergeben hätten. Bei der Verwendung der Daten z. B. für die Personalbegleitung und -entwicklung in Bistümern o.Ä. ist jedenfalls zu berücksichtigen, dass der Befragungszeitraum Juni/Juli 2020 die (Selbst)Einschätzungen nur während dieser Phase der Pandemie widerspiegelt.

### Die verschiedenen gottesdienstlichen Formen und das Zu-/Miteinander der liturgischen Akteur\*innen

Von daher zurück zur DRS-Studie: Zunächst eine Übersicht dazu, wie mit auch schon bis dato etablierten Gottesdienst-/Gebetsformen während der *Phase strenger Einschränkungen* umgegangen worden ist:

<b>Eucharistiefeiern in Präsenz nur des Priesters:</b>	<b>Ja</b>	<b>Nein</b>	<b>k. Angabe</b>
an <b>Sonn- und Feiertagen</b>	120	220	60
... gestreamt	79	261	
... und <b>mit wenigen physisch Anwesenden</b> , ggf. gestreamt:	144	196	
an <b>Wochentagen:</b>	135	205	
... gestreamt	17	323	
... und <b>mit wenigen physisch Anwesenden</b> , ggf. gestreamt:	65	275	
<b>Wort-Gottes-Feiern, Tagzeitenliturgien, Andachten, Rosenkranzgebete u.Ä. in Präsenz nur des/der Vorstehers/in</b> , gestreamt	37	303	
... und zusätzlich <b>mit wenigen weiteren physisch Anwesenden</b>	73	267	

Auffällig ist, dass der Krise in einer recht hohen Zahl von Fällen mit Eucharistiefeiern begegnet wurde, die ein Priester ohne oder nur mit wenigen weiteren Gläubigen in physischer Kopräsenz gefeiert hat – sowohl an Sonn- und Feiertagen als auch an Wochentagen. Auch andere Formen wurden während dieser Phase in ähnlicher Weise vollzogen, hatten aber insgesamt kein so großes Gewicht. Die Freitextantworten lassen zumindest vereinzelt erkennen, dass vor allem seitens der Priester der Gedanke des „stellvertretenden Betens und Feierns“ eine Rolle gespielt hat. Dazu einige Beispielantworten<sup>11</sup>: „es war intensiv die hl. Messe stellvertretend für viele andere zu feiern“; „die gemeinsame und stellvertretende Feier durch die Mitglieder des Teams war eine Bereicherung im Sinne einer echten Gebetsgemeinschaft (über die gute Arbeitsgemeinschaft hinaus)“; praktiziert wurden „öffentlich angekündigte Gottesdienst[e], die von einer kleinen Gruppe, stellvertretend für die ganze Gemeinde gefeiert wurden“; „Unsere Priester haben angeboten, unsere Gebetsanliegen in ihre allein gefeierten Messen mitzunehmen. Der Kontakt über Livestream und Mail war gering.“ Vereinzelt dokumentieren Antworten, dass Priester die Feier der heiligen Messe *sine populo* als geistlich besonders bereichernd empfunden haben: „das eigene spirituelle Erleben der Messe ohne Volk ist viel intensiver. Und mir wurde klar, dass die Messe ein Dienst für alle anvertrauten Menschen ist, nicht nur für die, die körperlich mitfeiern“; „Die private Feier der Messe war für mich wie Exerzitien und bedeutete für mich auch eine Vertiefung in ihren rituellen Vollzügen“. – Aus anderen Antworten ist hingegen zu entnehmen, dass mit den Einschränkungen bei der Feier öffentlicher Gottesdienste bewusst anders umgegangen bzw. die einzeln zelebrierte Messe nicht positiv gesehen wurde: „Wir haben bewusst keine Gottesdienste während des Shut Down gefeiert. Im Juni haben wir Sonntagmorgens die Kirche für 3 Stunden mit Programm

<sup>11</sup> Wo im Folgenden solche Antworten zitiert werden, wurde nur bei offensichtlichen Tippfehlern o. Ä. korrigierend eingegriffen.

geöffnet. Im Juli gehen wir zu geregelten sonntäglichen und Werktagsmessen über.“ In einem anderen Fall wurde konsequent für das Format „Hausgebet“ geworben und festgestellt: „auf keinen Fall Online-Messen und Messen ohne Gemeinde – das ist unsäglich“. In manchen Antworten wurde ausdrücklich die Problematik angesprochen, dass in Messfeiern die meisten Mitglieder des Pastoralteams nicht mitgewirkt haben: „In den Gottesdiensten, die während der strengeren Zeit lediglich aus Heiligen Messen bestanden, waren nur die Priester und Diakone des Pastoralteams sichtbar. Die nicht geweihten hauptamtlichen Mitarbeiter kamen bei diesen Gottesdiensten nicht vor!“ In einer weiteren längeren Antwort wird auf vielfältige, miteinander entwickelte Formen des gemeinsamen Betens und gottesdienstlichen Feierns innerhalb der häuslichen – hier konkret: klösterlichen – Gemeinschaft verwiesen und dann formuliert, dadurch seien „bewusste Glaubensakte“ gesetzt worden, „zum Teil auch mit Psalmen der Vesper vom Tag – immer aber verbunden mit einer Mahlfeier mit selbst gebackenem Brot in Erinnerung an Jesu Mahl. Ich bin nicht nur Pastoralreferentin (Dipl. Theol.), sondern auch Ordensschwester und alle bei uns im Konvent fanden die eigenen Gottesdienste (die nicht nur ich als Pastoralreferentin vorbereitete!) intensiver als die Messen. Wir werden ein Mal die Woche statt zur Messe zu gehen, eine eigene Feier gestalten und feiern, da wir sie lieb gewonnen haben und es als Intensivierung unseres Glaubens empfinden. Warum? Weil die stereotypen Einführungen in die Messe etc. manchmal nicht mehr zum Aushalten sind. Dazu die veraltete Sprache der Gebete, immer nur Opfertheologie, ... wir ersehnen uns Anderes!“ Hier zeigt sich exemplarisch ein gewisser Trend: 51% sagen, dass die Aussage, in ihrem religiösen Leben hätten in Folge der Pandemie auch andere liturgische Formen (jenseits der Eucharistiefeier) sehr an Bedeutung gewonnen, genau oder eher zutrifft.

Neben diese Beobachtungen sind solche zu den Handlungsstrategien zu legen, mit denen versucht wurde, „physisch nicht anwesende Teilnehmende einzubeziehen“. Zu nennen wären dann z. B. die Aufnahme von zugesandten oder in der Kirche niedergeschriebenen/hinterlegten Fürbitten oder anderen Texten (allerdings: 55% sagen, das sei gar nicht oder nur selten geschehen), Sichtbarmachung von durch Gemeindemitglieder gestalteten Bildern/Symbolen bei medialen Übertragungen, in selteneren Fällen auch die Liveeinspielung entsprechender Beiträge (68% geben freilich an, dass sei nie durchgeführt worden). In 43% der Fälle wurde zudem regelmäßig oder oft im Vorfeld Material zur Verfügung gestellt, um medial übertragene Gottesdienste zu Hause gut mitfeiern zu können. Bemerkenswert ist aber bezüglich dieses Themenkomplexes auch, dass in der Umfrage zwar etwas über 60% angegeben haben, sie hätten regelmäßig bzw. oft gezielt über den Zeitpunkt der Feier von Gottesdiensten informiert und dazu eingeladen, diese Feiern geistlich mitzutragen; aber 58% geben auch an, sie hätten nie oder höchstens selten während eines medial übertragenen Gottesdienstes die nicht physisch Anwesenden direkt angesprochen. Bezüglich häuslicher Gottesdienste wurde da schon eher darauf gesetzt, eigene Materialien zur deren Durchführung zusammenzustellen (52% sagen, dass sei regelmäßig/oft geschehen) oder Mate-

rialien anderer Anbieter zu verteilen (55%), wobei z.T. sehr genau darauf geachtet wurde, verschiedene Zielgruppen – etwa orientiert am Lebensalter – zu berücksichtigen (hier wurde teilweise nicht nur inhaltlich, sondern auch hinsichtlich der verwendeten Kommunikationswege differenziert, also z. B. für ältere Menschen der Schwerpunkt auf Printprodukte gelegt, die lokale/regionale Presse einbezogen, um in die Breite wirken zu können, u.Ä.). Zitiert sei nur ein Beispiel, in dem sich manche der angedeuteten Grundoptionen verbinden: „Das Pastoralteam hat einen täglichen Blog auf unserer Website gestartet (Beteiligung der Gemeinden über Kommentare, Fürbitteeingaben möglich; wurden später in den nichtöffentlichen Livestream-Messen einbezogen). Daraus haben wir für die Kartage in Zusammenarbeit mit einer örtlichen, caritativen Stiftung, gedruckte Faltkarten mit Impulsen erstellt, die postalisch an die über 80-Jährigen verschickt wurden.“

Eigens zu betrachten wäre der Bereich rein digitaler Gebets-/Gottesdienstformate bzw. meditativer, kirchenmusikalischer Impulse u.Ä. (dazu noch kurz weiter unten), in dem sich eine breite, von sehr viel Kreativität getragene Aktivität entwickelt hat. Hier ist grundsätzlich danach zu unterscheiden, ob Formate auf diachrone oder synchrone Nutzung hin konzipiert worden sind, wobei im letzteren Fall oft die Motivation zum möglichst direkten Erleben gottesdienstlicher Gemeinschaft/Gemeinschaft im Gebet als wichtige Motivation genannt worden ist (Letzteres gilt speziell auch für alle Ansätze, eine zeitliche Synchronisation analoger Praktiken zu erreichen; man denke nur an so bekannte Aktionen wie „Kerze im Fenster“ u.Ä.); wiederum nur ein Beispiel: „Zoom-Andacht: Fürbittengebet gemeinsam, Lesung verteilt, verteilt gebeteter Psalm, Hintergrundbild anpassen, Lieder eingeblendet zum für sich Mitsingen.“ – Jedenfalls belegen diese wie auch weitere Ergebnisse, dass insgesamt „die Bedeutung der gemeinsamen Gottesdienstfeier (mit der Gemeinde) intensiver bewusst geworden ist“, eine Aussage, von der 64% ausdrücklich sagen, sie treffe genau bzw. eher zu. Hinzu kommt: Offensichtlich ist bei vielen nochmals das Bewusstsein dafür gewachsen, dass es für sie bei der Feier von Gottesdiensten nicht unwesentlich auf deren lebensweltliche Relevanz ankommt.

So weisen die skizzierten Beobachtungen recht deutlich darauf hin, dass seit längerem virulente Diskurse bezüglich des Zusammenspiels verschiedener gottesdienstlicher Formen, der in ihnen zu besetzenden liturgischen Rollen und zu den ekklesiologischen Implikationen gottesdienstlicher Ästhetiken insgesamt weiter intensiviert, dabei noch stärker ausdifferenziert und v.a. im Blick auf die Beteiligten noch wesentlich breiter angelegt werden müssen. Die Orientierung solcher Diskurse besonders an Legitimitätsfragen reicht dabei angesichts dessen, dass hier sehr grundlegende theologische wie für diverse Formen von Spiritualität hoch relevante Aspekte berührt sind, keinesfalls aus. Das heißt dann z. B.: Es müssen möglichst viele interessierte und engagierte Gläubige mit ihren unterschiedlichen Rollen, in ihren unterschiedlichen Verantwortlichkeiten und Kompetenzen gemeinsam (!) in den Austausch darüber eintreten

- *warum* welche Formen des *einen* liturgischen Heiligungsdienstes des *ganzen* Gottesvolkes genau wie zueinander im Verhältnis stehen bzw. stehen sollen;
- was das für das Zusammenwirken verschiedener liturgischer Akteur\*innen in ihren unterschiedlichen Rollen unter konkreten Rahmenbedingungen – zumal bei starken Einschränkungen der Möglichkeit öffentlicher Gottesdienste! – heißt;
- welche Kriterien hier jeweils maßgeblich sind usw.

Ggf. sollten diese Austauschprozesse durch wissenschaftlich-theologische und weitere fachliche Expertise unterstützt werden. Unabhängig davon, welche Ausgangspositionen vertreten werden bzw. zu welchen Ergebnissen man im Einzelnen kommen mag: Entscheidend ist:

- 1) (Scheinbare) Plausibilitäten sind zumindest ehrlich zu prüfen, und ...
- 2) ... dabei sind traditionell bedeutsame Kategorien – wie etwa die Kategorie der Stellvertretung – neu anzuschauen bzw. womöglich z.T. zu wenig präsente Kategorien wieder zu entdecken, wie z. B. die Unterscheidung verschiedener Messstypen – *missa publica* und *missa specialis* – und die in diesem Zusammenhang wesentliche Versammlungskategorie, die zentral ist für das kirchenkonstituierende Potenzial der Liturgie.
- 3) Außerdem gilt insgesamt die Maxime: Zu ringen ist um Begründungen, die von einer möglichst breiten Basis der Gläubigen in ihren unterschiedlichen Verantwortlichkeiten und Beteiligungsweisen aus Überzeugung mitgetragen werden können.

## Die Leiblichkeit rituell-gottesdienstlicher Vollzüge und deren technisch-mediale Vermittlung

Dieses Themenfeld wurde in jüngster Zeit bereits vielfältig bearbeitet und kann nur knapp erwähnt werden.<sup>12</sup> Dabei wurde und wird u. a. ritualtheoretisch bzw. anthropologisch wie theologisch seit Längerem reflektiert, inwiefern eine leiblich umfassende Kopräsenz für welche rituellen Handlungskontexte genau warum unverzichtbar ist, und was dies für eine technisch-mediale Vermittlung bedeutet. Dazu wurden jüngst v. a. im Blick auf sakramentliche Vollzüge im Allgemeinen und die Eucharistie im Besonderen konfessionsübergreifend spannende Debatten geführt. Sie berühren grundsätzliche Fragen u. a. zum Verhältnis von Räumen verschiedenen Typs, z. B. von Räumen, die wesentlich durch physische Lokalisierungen bzw. Prozesse der Verortung geprägt sind zu virtuellen Räumen. Als Beispiele für erstere werden hinsichtlich der Phase des Lockdowns in der DRS-Studie z. B. durchgängig „offene Kirchen“ genannt. Weiterhin sind Fragen zum Verhältnis von Kommunikationsvorgängen, die analog und solchen, die digital realisiert werden, relevant, zum Symbolcharakter ritueller Vollzüge

---

<sup>12</sup> Vgl. dazu z. B. das Themenheft HID 75 (2021) 2: Über Raum und Zeit, darin u. a. Stephan Winter, Liturgien im virtuellen Raum. Möglichkeiten und Grenzen aus theologischer Perspektive, 108–118.

und darin eingebundener Gegenstände usw. – Innerhalb der Umfrage wurde dieses Themenfeld auch innerhalb des Fragekomplexes zur *Praxis während der Zeit gelockelter Einschränkungen* gestreift. Dort ging es u. a. darum, welche der nach wie vor bestehenden Einschränkungen als die gravierendste eingestuft werde. 37% haben das Verbot des Gemeindegesangs genannt, 27% das Anmeldeverfahren, 19% die Art und Weise der Kommunionausteilung, 17% die Beschränkung der Anzahl von Teilnehmer\*innen. Das Anmeldeverfahren mag kompliziert gewesen sein, die Kommunionausteilung in manchem befremdlich; das hat aber, nachdem wieder öffentliche Gottesdienste möglich waren, nicht zur völligen Verhinderung der Versammlung/der Kommunion geführt. Der Gesang blieb länger komplett unmöglich, und er ist synchron eben auch in wesentlich digital generierten Räumen kaum adäquat möglich. Hier lassen sich Indizien dafür feststellen, dass liturgischen Performances, die sich in leiblicher Kopräsenz der Beteiligten ereignen, doch begründet im Gesamt der entsprechenden Formen ein prinzipielles Präzedenzfall zukommt, und dass sie nicht „nur“ eine von vielen möglichen Realisierungsvarianten von rituell geprägter Gemeinschaftsbildung ist. – Das soll freilich nicht ausblenden, dass ausweislich mehrerer Freitextantworten die Verantwortlichen Rückmeldungen erhalten haben, gemäß denen gerade die digitale Kommunikation die Wirksamkeit von Impulsen, die für eine Stärkung der individuellen Spiritualität gesetzt wurden, deutlich erhöht haben, auch über den engeren kirchlichen Binnenraum hinaus – ein Beispiel: „Insbesondere bei den gestreamten Gottesdiensten wurden Menschen erreicht, die nach eigener Aussage sehr selten oder nie ‚in die Kirche‘ gingen, dieses Format aber regelmäßig und live nutzten“. – Damit noch zu einem letzten Themenfeld:

### *Liturgie und/als Diakonie*

Spätestens im Zusammenhang ritueller Praktiken, die für Menschen in Situationen wie Krankheit, Sterben, Tod und Trauer hochgradig diakonische Relevanz haben, stellen sich die angedeuteten Fragen nach der Notwendigkeit leiblicher Kopräsenz in zuge-spitzter Form. In der Umfrage wurde erhoben, wie die Verantwortlichen „versucht [haben], [...] [die] Gemeindemitglieder zu erreichen und ihnen in schwieriger Zeit beizustehen“. Von der Organisation von Nachbarschaftshilfe bis zu regelmäßigen Kontaktaufnahmen durch Telefonate u.Ä. werden verschiedenste Initiativen diakonischer Solidarität genannt. Diese waren jedoch oft von der Initiative Einzelner getragen und nicht regelhaft. Weiterhin wurden die Feier von Kasualien und die ritendiakonische Praxis (insbesondere im Zusammenhang der gerade genannten Situationen) thematisiert, die in der Zeit strengerer Maßnahmen sehr stark eingeschränkt waren. Viele Antworten belegen die große Not wie den hohen Einsatz und das Ringen um das dennoch Mögliche. Auch Gefühle wie Wut, Resignation und Ohnmacht wurden benannt, im Blick auf die Antwortenden selbst wie auf Betroffene. Manchmal haben sich aber

aufgrund dessen, dass Trauergemeinden gezwungenermaßen auf relativ wenige Personen beschränkt waren, Erfahrungen höherer Feierintensität ergeben; sie rührten auch daher, dass im Umfeld intensiver mit Betroffenen kommuniziert wurde als ansonsten üblich.

Um noch zu markieren, welche weiteren Fragehorizonte sich aufgrund der Entwicklungen im rituell-gottesdienstlichen Feld auftun, die sich während der Pandemie ergeben haben, sei noch ein letzter O-Ton aus der DRS-Studie zitiert. Auf die Frage nach dem aktuell größten Problem, das sich für die Befragten damals im Blick auf die Feier von Gottesdiensten gestellt hat, heißt es: „Dass das alles sehr zeitintensiv ist und auch ehrenamtliche Ressourcen über die Maßen bindet. Deshalb wäre ich lieber länger für einen freiwilligen Verzicht auf Gottesdienste gewesen. Denn der oft heraufbeschworene Aufbruch, vor allem im sozial-caritativen Bereich, ist dadurch nicht mehr möglich. Auch durch die Vehemenz, mit der die DBK die Wiederaufnahme von Gottesdiensten betrieben hat, entsteht der Eindruck, Kirche sei nur liturgia, während martyria und diakonia unwichtig sind, weil sie im Zweifelsfall aus Zeitgründen für die Durchführung der Gottesdienste geopfert werden müssen.“ Gerade hinsichtlich der damit eingespielten, klassisch unterschiedenen Grundvollzüge von Kirche und ihrem Zu- wie Ineinander wäre dann auch weiter zu fragen, wie hier die Ökumene hineinspielt, ebenso das Zusammenwirken mit anderen Religionen. Gar nicht angesprochen wurden zudem innerhalb der Umfrage ebenfalls präsente Einschätzungen zum Verhältnis der verschiedenen kirchlichen Arbeitsebenen untereinander und zu staatlichen Stellen usw.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Vgl. zu einigen dieser Aspekte auch die anhand des Gedenkens für die Corona-Toten im April dieses Jahres entwickelten Überlegungen in Benedikt Kranemann – Kerstin Menzel, Ein Paradigmenwechsel in der öffentlichen Trauer? Das staatliche wie kirchliche Gedenken an die Verstorbenen in der Corona-Pandemie am 18. April 2021, in: *Pastoraltheologie* 110 (2021), 297–318; <https://doi.org/10.13109/path.2021.110.9.297> (Stand: 25.9.2021).

Univ.-Prof. Dr. med. Arndt Büssing  
Professur für Lebensqualität, Spiritualität und Coping  
Universität Witten/Herdecke  
Gerhard-Kienle-Weg 4  
D-58313 Herdecke  
+49 (0) 2330 623 246  
arndt.buessing(at)uni-wh(dot)de  
<https://www.uni-wh.de/gesundheitsdepartment-fuer-humanmedizin/lehrstuehle-institute-und-zentren/universitaetsprofessur-fuer-lebensqualitaet-spiritualitaet-und-coping/>

Univ.-Prof. Dr. theol. habil. Stephan Winter Lic. theol., M. A. phil.  
Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft  
Katholisch-Theologische Fakultät  
Eberhard Karls Universität Tübingen  
Liebermeisterstr. 12  
D-72076 Tübingen  
+49 (0) 7071 29-72 86 9  
s.winter(at)uni-tuebingen(dot)de