

Religion, Glaube und Theologie in der Seelsorge – angesichts gesellschaftlicher Veränderungen und religiöser Vielfalt

Wolfgang Drechsel / Heidelberg

Gesellschaftliche Veränderungen und religiöse Vielfalt wirken sich auf Sprache, Haltung und Formen in Begegnungen aus. Bleibt die Seelsorge davon unberührt? Wie verändern sich seelsorgliche Gespräche wenn elementare Lebensfragen nicht mehr auf christlichen Grund fallen? Was kann dann für die SeelsorgerInnen aus der eigenen Religion, dem eigenen Glauben und der Theologie wirkkünftig sein? Und wie sieht dies aus in der Seelsorge mit Menschen, die kaum etwas vom christlichen Glauben wissen oder andere religiöse Grundlagen haben?

Sehr geehrte Damen und Herren,

angesichts der Breite und Vielfalt unseres Themas, erscheint es mir sinnvoll, mit einer exemplarischen Konkretion zu beginnen. Eine Beispielszene. Im Krankenhaus. Ein Erstbesuch. Der Krankenhausesseelsorger trifft auf einer onkologischen Station auf einen Mann mittleren Alters. Auf das Angebot des Seelsorgers hin entfaltet sich ein Gespräch. Zuerst über die unmittelbare Situation im Krankenhaus. Dann über die gravierende Krebserkrankung. Auf einmal steht die Warumfrage im Raum. Zitat: „Ich hab mich immer wieder gefragt, was ich denn getan habe, dass ich diesen Krebs bekommen habe. Welche Schuld ich auf mich geladen habe, um so gestraft zu werden. Und – das kann nur eine Schuld aus einem früheren Leben sein. Das kann nur etwas mit der Reinkarnation zu tun haben.“ Und der Seelsorger verspürt einen starken Impuls, ihm das auszureden.

Brechen wir an dieser Stelle zuerst einmal ab, so mag zumindest exemplarisch plastisch werden, dass gerade in offenen Seelsorgefeldern wie dem Krankenhaus nicht mehr selbstverständlich mit einem gemeinsamen christlichen Hintergrund gerechnet werden kann, selbst wenn sich das Gegenüber auf ein Gespräch mit dem Seelsorger einlässt. Wobei das – wenn man genauer hinschaut, über weite Strecken auch für die Gemeinde gilt. Aus der – früher in solchen Fällen vielleicht eher erwartbaren – Theodizeefrage (die die „Schuld“ gewissermaßen bei Gott verortet) ist hier etwas anderes geworden. In diesem konkreten Fall geht es um Schuld, um eine Schuld des Ich – und um eine Deutung dieser Schuld im Sinne einer Reinkarnationslehre. Es geht hier um eine Selbstdeutung, die immer auch als ein konkreter Ausdruck gegenwärtiger Zeitströmungen gesehen werden kann. In der Fokussierung auf Individualität und das Ich. In der zumindest sprachlichen Einbettung in eine synkretistische Patch-Work-Religiosität, die selbst wiederum als Ausdruck besagter Individualisierung angesehen werden kann.

Der Gesprächspartner spricht eine andere Sprache als der Seelsorger. Und das macht es nicht leicht für den Seelsorger.

Blicken wir an dieser Stelle auf den Impuls, des Seelsorgers, diesem Mann das ausreden zu wollen, so zeigt sich bei genauerem Betrachten, dass dieser Impuls aus zwei verschiedenen Quellen gespeist ist. Da ist auf der einen Seite etwas, das wir alle kennen: Wenn jemand von eigener Schuld spricht, sonderlich im Blick auf eine eigene Krankheit, verspürt fast jeder dieses Bedürfnis, da zu beschwichtigen. Und dann auf der anderen Seite das Ganze noch verbunden mit der zuerst einmal ganz verquer anmutenden Reinkarnationsvorstellung, die dem Glauben des Seelsorgers schlicht fremd ist. Kein Wunder, dass das Bedürfnis, ihm das ausreden zu wollen, naheliegt.

Auf der anderen Seite ist es allerdings nicht ungünstig, genauer hinzuschauen, was in dem Satz des Patienten noch alles zum Ausdruck kommen könnte, quasi als eine eigenständige Antwort auf die gängigen Strömungen unserer Gegenwart. Denn wir können damit rechnen, dass eine Krebserkrankung unter den Bedingungen einer leistungsorientierten Gegenwart, in der es gilt, sein Leben im Griff zu haben und als ein gelingendes zu gestalten, einen gewaltigen Einbruch ins Selbstwertgefühl bedeutet. Ich werde mit der Tatsache konfrontiert, dass ich mein Leben nicht im Griff habe. Ich bin als Gestalter meines Lebens nichts mehr wert. Und das hat zutiefst mit einer existentiellen Scham zu tun. Und das ist ein ausgesprochen archaisches Gefühl. Und solche Scham ist extrem schwer erträglich. Insofern könnte es sei, dass die Selbstdeutung im Sinne von Schuld, bereits eine ganz eigenständige Lösung sein kann, der blanken Scham nicht ins Gesicht sehen zu müssen. Bei Schuld ist das Ich immer beteiligt.

Dabei wird das Schuldthema in unserer Gegenwart gerade im Kontext von Krebs immer auch von den psychosomatisierenden Vorstellungen der sogenannten Krebspersönlichkeit gespeist, deren Hintergrund sich fassen lässt, in einem Satz wie z.B.: Du hast diesen Krebs bekommen, weil Du deine Ganzheit nicht gelebt hast: D.h. hier geht es um Vorstellungen, in denen das Individuum letztlich dafür verantwortlich gemacht wird, dass es diese Krankheit bekommen hat. Und auch hier gelingt es dem Patienten, sich diesen Schuh nicht anzuziehen, sondern über den Reinkarnationsgedanken die Schuld in einem früheren Leben zu verorten.

D.h. dann aber: Die Selbstdeutung, die der Patient anbietet, könnte auch eine ausgesprochen konstruktive Lösung sein, in diesem Augenblick mit seinem existentiellen Betroffensein umzugehen. Eine Lösung, bei der es aus seelsorglicher Perspektive zuerst einmal nicht darum gehen kann, sie - trotz aller gegenläufigen Impulse – dem Patienten auszureden, sondern gerade im Gegenteil: zu würdigen. Wenn ich denn den Patienten als Mensch, als eigenständiges Subjekt, als imago dei ernst nehme.

Und damit sind wir – wenn auch noch auf eine konkrete, praxisbezogene Weise – mitten in unserem Thema, nämlich der seelsorgebezogenen Frage nach Religion, Glaube und Theologie unter den Bedingungen einer sich immer deutlicher enttraditionalisierenden, und damit auch entchristlichten Gegenwart.

Dabei beinhaltet der Begriff der Religion den Blick von außen: Der Seelsorger repräsentiert Religion, eine konkrete Religion, er hat von vornherein eine klare christlich-religiöse Positionalität. Und er füllt diese Positionalität auf der persönlichen Ebene mit seinem Glauben, zu dem selbstverständlich auch der mehr oder weniger immer mitschwingende Zweifel dazugehört. Dabei begegnet er – in unserem konkreten Fall und wie unser Thema auf einer allgemeinen Ebene nahelegt – immer häufiger Menschen, die eine ganz andere oder gar keine religiöse Position haben, die in Sinn- und Glaubensfragen, nämlich im Blick auf das, was sie unbedingt angeht, gänzlich andere Vorstellungen haben und eine fremde Sprache sprechen. Und das beinhaltet – zumindest auf einer grundsätzlichen Ebene – zuerst einmal eine Kränkung: Das was mir wichtig ist, das, was der Anlass ist, mich auf den Weg zu meinem Mitmenschen zu machen, stößt auf keine Resonanz, begegnet einer strukturellen Fremdheit, wird möglicherweise nicht verstanden. Mir werden eher fremde oder auch abstrus anmutende Sinnkonstrukte angeboten. Was dann nicht zufällig den Impuls auslöst, dem Gegenüber das auszureden.

Will ich nun als Seelsorger nicht in der Kränkung verbleiben, und durch Beharren auf dem, was mir wichtig ist, zum faktischen Gesprächsabbruch beitragen, dann nötigt eine solche Situation zu einer Distanznahme - zu einer Selbstdistanz qua Reflexion. Denn erst aus einer solchen Selbstdistanz heraus, ist es mir möglich nicht unmittelbar meinen Impulsen zu folgen, die mir begegnende Fremdheit abzuwehren, sondern Wahrnehmungs- und dann auch Sprach- und Handlungsfreiheit zu gewinnen. Diese Selbstdistanz beinhaltet dann eine im wahrsten

Sinne des Wortes (mit Bindestrich) heilsame Ent-Täuschung, eine Selbstrelativierung im Sinne einer Ent-Selbstverständlichung meiner Sicht der Wirklichkeit. Nun haben wir alle einmal gelernt, solche Selbstdistanz durch eine im weitesten Sinne psychologische, psychotherapeutisch grundierte Haltung zu gewinnen. Insofern ist vieles an unserem eben angeführten Beispiel ja nicht neu. Es geht um ein Wahrnehmen und Annehmen, und das sind Begriffe, die seit der Seelsorgebewegung zum gängigen seelsorglichen Sprachgebrauch gehören. Nur – und hier wird es interessant und berührt eine Thematik, die in diesen letzten 50 Jahren eher in den Hintergrund geraten ist – es könnte ja sein, dass das Gewinnen einer entsprechenden reflexiven Selbstdistanz auch zutiefst mit der Frage nach der Theologie zu tun haben könnte, die ja nichts anderes ist als Reflexion auf die eigene christlich religiöse Positionalität, auf den Glauben. Welche Rolle kann die Theologie hier haben, bis hinein ins konkrete seelsorgliche Gespräch? Oder, um es anders zu formulieren: Nötigt die augenblickliche Situation einer Seelsorge, in der der Seelsorger eine Perspektive unter vielen repräsentiert und in der ihm immer wieder Fremdheit begegnet, im Nichtreligiösen, in gänzlich anderen Sinn- und Glaubenthemen, auf neue Weise dazu, über die eigene Theologie nachzudenken? Und so die nötige Selbstdistanz zu gewinnen? – Was dann auch Konsequenzen hat, im Blick auf die eigene religiöse Positionalität, im Blick auf den eigenen Glauben? Und was dann auch Konsequenzen hat, auf den weiteren Verlauf des Gesprächs. Den damit verbundenen Fragen möchte ich im Folgenden nachgehen. Im Sinne einer Annäherung an eine spezifische theologische Position einer Seelsorge unter den Bedingungen einer sich verändernden Welt, von der her Sie dann weiterdenken können – sei es in kritischer Auseinandersetzung, sei es in konstruktivem Weiterdenken auf die konkrete Praxis hin.

Nun ist als allererstes festzuhalten, dass das, was wir in unserer Gegenwart als Begegnung mit einer entchristlichten Welt erleben, zumindest von seiner Struktur her so neu nun auch wieder nicht ist. Seit der Aufklärung, und spätestens seit es so etwas wie Praktische Theologie gibt, gibt es diese Wahrnehmung einer sich entchristlichenden Welt, zumeist vorgetragen in Form der Klage. Um nur ein Beispiel aus dem Bereich der Seelsorge zu zitieren: Horst Fichtner in seinem Kompendium zur Seelsorge von 1931. Zitat: „Es besteht kein Zweifel, dass der gegenwärtige Mensch mitten in einem Prozess einer großzügig angelegten Entchristlichung und Verweltlichung steht, der als Säkularismus aus allen Elementen des Kulturlebens die christlichen Fäden herauszuziehen versucht.“ (Zitat Ende) Und an anderer Stelle heißt es (Z) „Die weitaus größte Zahl der Gemeindeglieder wird allen kirchlichen Fragen gegenüber eine i.A. mehr negative Haltung einnehmen.“ (Z Ende). In beiden Fällen verbunden mit der Frage: Was bedeutet das für die Seelsorge? Und das vor 80 Jahren.

Und dies beinhaltet im Blick auf die konkrete Frage nach dem Umgang mit unserer Gegenwart: Diese Aufgabe ist nicht gänzlich neu, sondern wir stehen hier in einer Tradition. In einer Tradition, die auf verschiedenen Ebenen von Bedeutung ist: Da ist zuerst einmal die Ebene der Seelsorgetheorie: Hier lässt sich diese Tradition, in der auch wir stehen in die These fassen: Jede Seelsorgetheorie **ist Ausdruck und zugleich Antwort** auf ihre Zeit. Und das heißt, jede Seelsorgetheorie ist natürlich selbst Element ihrer Gegenwart, sie kann nicht so tun als stünde sie außerhalb, insofern ist sie immer Ausdruck ihrer Zeit. Und sie bezieht sich immer auch auf eine christliche Tradition, mit ihrer spezifischen Perspektive, die es ins Gegenwartsnahe zu übersetzen gilt und aus der heraus dann sich dann immer der Antwortcharakter der Theologie, der jeweiligen Seelsorgetheorie ergibt. Und ohne hier nun diese These im Blick auf die Seelsorgegeschichte breit zu entfalten, - daraus kann man viel lernen, aber es würde hier zu weit führen - hier nur zwei exemplarische Perspektiven an denen etwas plastisch wird. Nehmen wir Eduard Thurneysen. Hier geht es ja nicht um einen Rückfall ins Konservative des Mittelalters, sondern die gesamte Dialektische Theologie ist Antwort auf die gegenwartsbezogene Krise der neuzeitlichen Autonomie, in ihrem Scheitern im ersten Weltkrieg, in ihrer narzisstischen Überhöhung in der

NS-Zeit, und in deren erneutem Scheitern im zweiten Weltkrieg. Diesem Scheitern menschlicher Autonomie wird die radikale Autonomie Gottes gegenübergestellt. Und dieser eigentlichen Autonomie gilt das Anliegen der dialektischen Theologie, und so auch Thurneysens im Blick auf die Seelsorge, und das zieht er durch bis ins konkrete einzelne Gespräch hinein. D.h. dann aber es ist keine Frage, dass Thurneysen – auch mit seiner Seelsorgetheoriebildung Kind seiner Zeit ist und auch Ausdruck seiner Zeit, allerdings betont seine Seelsorgelehre den Aspekt der Antwort auf die Zeit. Die Betonung der Tradition als radikale (und gegensätzliche) Antwort auf die Zeit. Dieser Gegensatz wird beim nächsten großen Paradigmenwechsel der Seelsorgetheorie, mit dem Beginn der Seelsorgebewegung in den 60-er Jahren radikal aufgehoben. Mit der gesamten empirischen Wende in Wissenschaft und Gesellschaft rückt nun der Fokus auf das unmittelbare Seelsorgegeschehen, die individuelle Erlernbarkeit von Gesprächsführung aus therapeutischer Perspektive usw. Und dies ist - in aller holzschnittartigen Verkürzung - eben immer auch Ausdruck der gesellschaftlich zugrundeliegenden Themen, die sich fassen lassen in die grundlegenden Begriffe der Enttraditionalisierung, d.h. in der Aufhebung von allen überlieferten Normen und Traditionen zugunsten von dem, was unmittelbar erfahrbar ist. Wie auch in dem Begriff der gesellschaftlichen Individualisierung, in der das Individuum von den Zwängen der Tradition befreit wird, allerdings auf diese Weise mit einem immer größeren Druck belastet wird, alle Dinge des Lebens jetzt selbst entscheiden zu müssen. Exemplarisch wird dies in einer Seelsorgetheorie, die sich selbst enttraditionalisiert. Die sich der metaphysischen Altlasten der Theologie entledigt, die Inkarnation Gottes im Menschlichen betont und aus diesem Grund die individuelle Erfahrungsbezogenheit in den Vordergrund stellt. Sie bietet so, parallel zum sogenannten Psychoboom der Zeit dem Individuum Hilfen an, sein Leben selbstständig besser zu gestalten. Hier lässt sich Seelsorge primär als Aspekt des Ausdrucks ihrer Zeit verstehen, wobei die theologisch begründete Antwort, über den Gedanken der radikalen Inkarnation Gottes ins Menschliche auf subtile Weise immer gegenwärtig ist und in die Erfahrungsbezogenheit eingeht.

Dieser Rekurs auf einige exemplarische Aspekte der Seelsorgegeschichte erscheint mir deshalb wichtig, weil er im Blick auf die Frage nach der Seelsorge in unserer Gegenwart eine komplexe Aufgabe deutlich macht: Zuerst einmal gilt es, wahrzunehmen, dass wir – als Seelsorger und Seelsorgerinnen, selber Kinder unserer Zeit sind, eben Elemente dieser Gegenwart, in der wir leben und aus der wir nicht herauskönnen.

Das ist dann verbunden mit den Fragen: 2. Wie übersetzen wir unsere Tradition, die sich in christlicher Überlieferung und eigenem Glauben artikuliert, auf eine gegenwartsgemäße Weise. 3. Wie kann das dann auch eine Antwort auf unsere Zeit ergeben? Um dann weiterzudenken: Wie lässt sich das alles dann als Perspektive für die Seelsorge umsetzen. Und wie wirkt sich dies dann praktisch aus?

Dies möchte ich jetzt mit ihnen genauer anschauen.

Nun ist ja die jeweils eigene Gegenwart nicht so einfach zu beschreiben, wir verfügen über keinen Blick von außen nicht, sondern sind mittendrin. Aus dem Grund artikulieren sich die entsprechenden Fragen zumeist an konkreten Einzelthemen.

Allerdings können wir zumindest einige grundlegende Bereiche benennen – gerade im Verhältnis zu den siebziger Jahren: Die Enttraditionalisierung und die damit verbundene gesellschaftliche Individualisierung sind radikal fortgeschritten. Die christliche Perspektive ist eine unter vielen möglichen. Zugleich zeigt sich dort, wo das Individuum früher einen Halt in kollektiven Normen und Traditionen hatte, eine neue Tendenz zu stark normierenden und uniformierenden Strömungen, die man als gesellschaftliche Klischeebildungen bzw. Moden bezeichnen kann. Wobei diese Klischeebildungen fast durchgängig durch eine instrumentalisierende Konsumorientierung geprägt sind.

Unter den Bedingungen einer technisch machbaren Multioptionalität zeigen sich Tendenzen zum Uneindeutigen, zur freien Wählbarkeit von Lebensentwurf und Lebensziel. Dies findet seinen Ausdruck in Patchworkidentität und auch Patchworkreligiosität. Gesteigert wird das Ganze durch die neuen Kommunikationsformen, die eine Erweiterung der sogenannten „Feststoff“-Welt durch virtuelle Welten beinhaltet. Und so sind wir mit Fremdheit beim anderen nicht erst in der Begegnung mit anderen Kulturen und Religionen konfrontiert, die durch eine immer stärker werdende Migrationsbewegung ausgelöst wird, sondern bereits in der Begegnung mit Menschen unserer Kultur, seien es Menschen aus den neuen Bundesländern, die in einem religionslosen Kontext aufgewachsen sind, seien es Menschen aus anderen Milieus, sei es in der Begegnung mit gänzlich anderen Lebenskonzepten und –entwürfen auf Grund von Individualisierung und Pluralisierung. Wahrheit zeigt sich als selbstverantwortetes Konstrukt.

Allerdings hat das Ganze auch seine Schattenseiten: Exemplarisch am Arbeitsmarkt mit seinen Tendenzen zu Rationalisierung, Standardisierung und Kontrolle zeigt sich eine Tendenz zur Entwurzelung, die z.B. als Ergebnis der permanenten Forderung nach Flexibilität und Mobilität gesehen werden kann. Wobei dies selbst wiederum als Ausdruck angesehen werden kann, als Ausdruck einer weit verbreiteten Verunsicherung in einer Fülle an individuellen Möglichkeiten, die sich äußert in einem immer größeren Bedarf an Orientierung, an psychosozialer Vergewisserung, nach Sicherheit im Raum multioptionaler Uneindeutigkeit. Exemplarisch wird dies deutlich im Anwachsen der verschiedenen Fundamentalismen aller Art.

Und wir mittendrin. Wir sind selbst Elemente dieser Zeit. All die benannten Themen von der Patchworkidentität bis zu Multioptionalität in einer Welt normativer konsumorientierter Klischees gelten nicht nur für die anderen, sondern auch für uns.

Und dies gilt es als allererstes wahrzunehmen und sich bewusst zu machen. Dies ist der Anfang eines jeden seelsorglichen Umgangs mit anderen. Denn erst so ist das Nachdenken über die eigene religiöse Positionalität, den eigenen Glauben und die Theologie geerdet und zugleich wird die Selbstdistanz deutlich, die durch diesen Bezug auf die christliche Perspektive eröffnet wird.

Um dies an einem Beispiel deutlich zu machen: Unsere Gegenwart ist geprägt von einer Vorstellung von hoher Normativität, die ich als den Mythos vom gelingenden Leben bezeichnen möchte, und z.B. in den letzten Jahren in dem Thema Machbarkeit von Glück und Glücklich sein zum Ausdruck kommt. Es geht darum, sein Leben im Griff zu haben und selbstverantwortlich an seinem Gelingen zu arbeiten. Ohne nun diese Vorstellung in all ihren Aspekten auszuleuchten, sei nur auf das Thema Gesundheit verwiesen. Hier leben wir in einer sich immer weiter ausbreitenden Vorstellung, dass Gesundheit machbar sei. Jeder ist selbstverantwortlich seiner Gesundheit Schmied. Es ist egal, wo wir hinschauen, angefangen von Krankenkassen, die sich in Gesundheitskassen umbenennen bis hin zur Pulsüberwachung durch das iPad, überall werden Programme angeboten, an der eigenen Gesundheit zu arbeiten. Allerdings zumeist verbunden mit einem kommerziellen Interesse. Das brauchen wir gar nicht im Detail benennen, es reicht der Blick in die Apotheken-Umschau. Und hier finden die vorhin benannten Vorstellungen, von Individualität, von Autonomie, Leistung und von Gestaltbarkeit des Lebens ihren hervorragenden Ausdruck. Nur – was geschieht eigentlich, wenn man wirklich eine gravierende Krankheit bekommt? Dann zeigt sich die Schattenseite dieser Vorstellung, denn dann liegt es nahe, dass man nicht genug an seiner Gesundheit gearbeitet hat und dies dem eigenen Ich als Versagen zugerechnet wird.

Und – um auf unsere Ausgangsfrage zurückzukommen - das heißt: An solchen Vorstellungen haben auch ich Anteil und wenn mich eine entsprechende Krankheit trifft, werde ich mich automatisch fragen, was ich denn falsch gemacht habe. Selbst wenn ich um eine christlich anthropologischen Perspektive weiß, dass das Leben immer auch ein passive Struktur hat, dass es mir unkontrolliert widerfahren kann.

Hier mag auf exemplarische Weise deutlich werden, wie sehr wir eingebunden sind, in unsere Zeit – und dass es einer immer wieder neuen Anstrengung bedarf durch die Reflexion auf den eigenen Glauben eine Form der Selbstdistanz zu gewinnen, die beinhaltet, dass mein Leben ein Geschenk ist, das ich nicht selbst im Griff haben kann. Denn um es im Griff zu haben, müsste meine Hand größer sein als ich selbst.

Wobei bereits an dieser Stelle dann aber auch deutlich wird, dass wir als Seelsorger und Seelsorgerinnen aus unserer christlichen Positionalität heraus auch etwas zu sagen haben. Ganz besonders dort, wo wir den Schattenseiten dieser gegenwärtig gängigen Vorstellungen vom Gestalten eines gelingenden Lebens begegnen. Dort wo Menschen darunter leiden, nicht nur weil Sie krank sind, sondern weil ihnen noch ein Versagen zugeschrieben wird, das ihr Selbstwertgefühl zutiefst beschädigt, weil sie aus der Leistungsgesellschaft herausfallen, weil sie ihr Leben nicht im Griff haben. Wofür sie sich schämen. Nicht zufällig hat die Krankenhausseelsorge in diesen letzten Jahrzehnten eine immense Bedeutung erlangt. Und um an dieser Stelle auf einen Aspekt unseres Eingangsbeispiels zurückzukommen: getoppt wird diese Thema im Blick auf die psychosomatisierende Erklärung der Krebserkrankung in der gängigen Beratungsliteratur im Sinne des Satzes „Du hast diese Krankheit bekommen, weil du in deinem Leben etwas falsch gemacht hast, aber es liegt an dir, da auch wieder herauszukommen und Heilung zu finden“ (Schauen Sie nur einmal bei Amazon unter dem Suchbegriff „Krebs“, was Sie da allein an Titeln finden, Sie werden staunen) Diese Sicht hat natürlich einen gegenwartsbezogenen leistungsorientierten Hintergrund. Wenn ich als ich dazu beigetragen habe, diese Krankheit zu bekommen, muss es mir auch möglich sein, sie wieder wegzubringen.

Was aber wenn das nicht klappt, und das ist in den meisten Fällen Realität. Dann erlebe ich mich als Patient vierfach getroffen: Ich habe eine Krankheit, die möglicherweise zum Tod führt, ich werde als psychisch gestört identifiziert, weil ich die Krankheit bekommen habe, ich bin nicht in der Lage das Problem zu lösen, ich bin an dem allem selber schuld. Und das ist eine Struktur, die an die klassische Erbsündenlehre erinnert, nur dass es damals eine Erlösung durch Christus gab. Und heute bleibt der Kranke mit seiner Schuld allein. „Ich hab es selbst verschuldet, - nicht was du getragen hast, sondern, was ich nun tragen muss.“ Und hier haben wir aus der Perspektive unserer Tradition wirklich etwas zu sagen.

Mit diesem Exkurs habe ich aber schon etwas vorausgesetzt, auf das ich jetzt noch näher eingehen möchte. War der Hintergrund des gerade Gesagten die Frage nach der Wahrnehmung, dass wir selbst eingebunden sind, in unsere Zeit, so stellt sich nun die Frage nach der Hermeneutik, nach der Übersetzung als unserer Aufgabe: Vorhin hatte ich es formuliert mit der Frage: Wie übersetzen wir unsere Tradition, die sich in christlicher Überlieferung und im eigenem Glauben ausdrückt, auf eine gegenwartsgemäße Weise. Wobei ich an dieser Stelle vom gerade gesagten her, dann auch hinzufügen muss: Wie übersetze ich meine Gegenwart aus meiner christlichen Perspektive?

Wobei diese beiden quasi grundlegenden Aspekte dann ihre ganz konkrete Fassung erhalten in der seelsorglichen Beziehung, in der mir ein Gegenüber begegnet, das nicht meine christliche Positionalität teilt, sei es nicht überhaupt nicht religiös, sei es dass es in der Sprache einer selbst zusammengebastelten Religion spricht, oder sei es dass es einer anderen Religion angehört. Was gilt es da zu übersetzen, im Blick auf ein Verstehen des Gegenübers, wie auch im Blick auf das, was ich als Seelsorger mitbringe?

Doch eher wir uns den damit verbundenen Themen annähern, ist es notwendig, zuerst noch einmal die Perspektive zu wechseln, und eine, zuerst einmal in ihrer Selbstverständlichkeit eher banal klingende Frage zu stellen: Wieso besuchen wir die denn eigentlich? Diese Menschen, die möglicherweise nichts mit dem Christlichen zu tun haben oder zu tun haben wollen? Ist das so selbstverständlich, wie wir das im Allgemeinen sehen?

Denn wenn man genauer hinschaut, ist das eben nicht selbstverständlich. In den 60-er Jahren hat noch Uhsadel von Seelsorge als Zuwendung zu den Getauften gesprochen. Da war klar, zu wem man geht. Und in der Zeit als ich mit der Seelsorge angefangen habe, Ende der 70-er Jahre, war es schlicht üblich, dass der Krankenhauspfarrer Karteikärtchen bekommen hat, mit den Namen der Evangelischen. Die waren zu besuchen. Und wir waren damals wirklich stolz, dass wir angefangen haben, nicht nach Konfessionen zu besuchen, sondern dass jeder für eine ganze Station zuständig war. – In der Zwischenzeit ist dies ja selbstverständlich geworden, aber die Anfänge dieses Paradigmenwechsels in der Seelsorge sind eben noch gar nicht so lange her – und, wenn man genau hinschaut, diese Perspektive, zu allen zu gehen, ist eigentlich nie zu einem eigenen Thema der Reflexion geworden.

Natürlich hat es hier immer auch allgemeine, eben an der Praxis orientierte Begründungen gegeben, aber letztlich ist der eigentliche Grund, zu allen zu gehen, nie zu einer wirklichen Frage der Seelsorgetheorie geworden.

Das könnte auch etwas damit zu tun haben, dass in den Nachwirkungen der Seelsorgebewegung die Frage nach dem Glauben und seiner Reflexion auf Grund des Metaphysikverdachts nur selten zum wirklichen Thema gemacht worden ist. Denn der Grund, zu allen zu gehen, und auf diese Weise überhaupt mit den besagten Fremdheiten konfrontiert zu sein, ist – wenn man einmal nicht nur auf die praxisorientierten Details schaut - ein zutiefst theologischer. Um es an dieser Stelle auf einer vorläufig noch ganz allgemeinen Ebene zu sagen: Ich gehe zu allen Menschen, weil ich aus meiner christlichen Perspektive davon ausgehe, dass alle Menschen unter der Gnade Gottes stehen, dass sie eine von Gott konstituierte Würde haben, und dass es meine Aufgabe als Seelsorger, Seelsorgerin ist, - im Rahmen meiner eigenen Grenzen - für jeden da zu sein, ohne Ansehen der Person, der Religion oder auch der Religionslosigkeit. Für sie da zu sein, wie auch immer es diesen Menschen gerade geht.

Hier hat sich ein wirklich theologisch grundlegender Paradigmenwechsel vollzogen, von der Begegnung mit den vertrauten Gemeindegliedern, den Getauften, den Konfessionszugehörigen, hin zur Begegnung mit allen Menschen. Dabei mögen auch die gesellschaftlichen Bedingungen, wie z.B. die Individualisierung im Hintergrund eine Rolle gespielt haben, nämlich dass diese Individualisierung immer auch Anlass war, aufmerksam zu werden darauf, dass Gottes Zuwendung jedem Individuum gilt und wenn ich als Seelsorger im Namen dieses Gottes auf jemanden zugehe, dann frage ich nicht nach irgendwelchen Bedingungen, ob er dieser Zuwendung auch würdig ist.

Auf alle Fälle, es hat sich eine grundsätzliche Einstellung geändert, sie ist selbstverständlich geworden, ohne dass sie in ihrer theologischen Relevanz wirklich gehoben worden ist.

Und diese Situation hat gravierende Auswirkungen auf unser Thema heute: Wenn wir die Frage stellen, wie verändern sich Religion, Glaube und Theologie unter den Bedingungen, dass wir nichtreligiösen oder anders religiösen Menschen begegnen, so müssen wir die Fragestellung zuerst einmal umdrehen und wahrnehmen: **Religion, Glaube und Theologie sind selbst bereits der Ausgangspunkt dafür, dass wir überhaupt zu solchen Fragen kommen.** Gerade weil wir aus einer christlichen Positionalität heraus zu allen gehen, sind wir überhaupt erst mit den entsprechenden Problemen konfrontiert. Und es könnte ja sein, dass diese Ausgangsperspektive dann auch ein eigenes Licht auf die durch sie selbst verursachten Fragestellungen wirft.

Doch um das zu verstehen, ist es günstig, zuerst einmal, genauer diesen Ausgangspunkt anzuschauen, um von ihm her die daraus sich ergebenden Fragen zu verstehen.

Dabei ist als Erstes einmal festzuhalten: Dieses Zu-Allen-Gehen verweist bereits in seiner Dynamik auf ein wesentliches seelsorgliches Element. Ich besuche jemanden, den ich eigentlich nicht besuchen müsste. Ich gehe auf ihn zu, und mache ihm das Angebot, für ihn da zu sein, möglicherweise mit ihm ins Gespräch zu kommen. Und gerade an solchen

Situationen hat sich ja unsere Ausgangsfrage festgemacht, wenn ich da auf jemanden zugehe bzw. mir da jemand begegnet, der mit meinem christlichen Überlieferungshintergrund nichts zu tun hat. Nur am Rande: Es ist zumindest auf den ersten Blick anders, wenn jemand etwas von mir will. Da sind scheinbar besagte Differenzen immer schon aufgehoben in einem spezifischen Interesse. Allerdings kann es sein, dass sie dann im Hintergrund eine durchaus wichtige Rolle spielen.

Und das beinhaltet: Seelsorge als offener Besuch beinhaltet immer ein Angebot, da zu sein, Zeit zu haben, Interesse zu haben an der Person usw. Wobei bereits im Begriff der Seelsorge (Ich bin hier die Seelsorgerin, der Pfarrer) mit drinsteckt, dass dies Auf-den-Anderen-Zugehen seinen Grund in einer im weitesten Sinne liebenden und zugewandten Haltung hat, die auf dem christlichen Glauben beruht, kurz gesagt: Sie geschieht im Namen Jesu Christi. Ein solches Angebot kann ausgeschlagen werden – und solches Ausschlagen wird möglicherweise bei Menschen, die nichts mit dem Christlichen zu tun haben, viel leichter passieren. Was aber – wenn mein Gegenüber, in seiner mir fremden Sprache, mit seiner mir fremden Vorstellungswelt sich auf die Begegnung einlässt, wenn ich mit ihm ins Gespräch komme?

An dieser Stelle erscheint es mir von Bedeutung, mich an den theologischen Grund zu erinnern, der für mich der Anlass gewesen ist, überhaupt auf diesen Menschen zuzugehen und ihm dieses Angebot persönlicher Zuwendung zu machen. Und das heißt: Wie prägt eigentlich der theologische Grund, warum ich da bin, meine Einstellung diesem Menschen gegenüber? Welche Folgen hat er für meine Haltung ein, mit der ich ins Gespräch gehe? In die Haltung, mit der ich meinem Gegenüber begegne und die dann den Fortgang der Begegnung, des Gespräches prägen wird.

Denn in der Haltung artikuliert sich meine christliche Positionalität, als persönlicher Glaube und als Theologie – ohne dass dies von vornherein zur Sprache kommen muss.

Und hier möchte ich vorerst nur eine exemplarische Perspektive benennen. Noch auf einer allgemeinen Ebene und vielleicht etwas spielerisch, und doch hat sie ihre gesprächsgestaltenden Auswirkungen.

Blicken wir also auf die Frage, welche Konsequenzen der im weitesten Sinne theologisch grundierte Anlass meiner Seelsorge, zu allen zu gehen, auf meine Einstellung hat. Und hier komme ich auf die oben genannte hermeneutische Grundfrage zurück, bei der es darum geht, wie begegne, mit welcher Haltung sehe und verstehe ich einen Menschen, der nicht meinen christlichen Hintergrund teilt. Und hier erscheint mir ein Gedanke aus unserer klassischen Seelsorgetradition von Gewicht, der mich nicht nur an den Grund erinnert, warum ich eigentlich da bin, sondern der auch eine Perspektive eröffnet, mein Gegenüber in seiner Fremdheit wahrzunehmen. Wir haben fast alle zumindest andeutungsweise schon einmal von Anton Boisen gehört, dem Pionier einer praxisbezogenen Seelsorge – er hat in den 20-er Jahren als erster Studenten zum Seelsorgelernen ins Krankenhaus geschickt. Und die meisten kennen zumindest einen Begriff, den er geprägt hat. Den Begriff *living human documents*. geprägt. Und die *living human documents* sind die Menschen, mit denen der Seelsorger zu tun hat, und – so Boisen – in ihnen begegnet dem Seelsorger eine lebendige Offenbarung, die wahrzunehmen – quasi als Lesen der *documents* – seine Aufgabe ist. Und diese Offenbarung ist seiner Meinung nach in ihrer Lebendigkeit viel wichtiger und bedeutungsvoller ist, als die Offenbarung, die uns die alten Texte der christlichen Überlieferung anbieten.

Und auch wenn ich diese Wertung bzw. Unterscheidung eher problematisch finde, - wie will ich Offenbarung wahrnehmen und erkennen, wenn ich nicht in den überlieferten Traditionen Anhaltspunkte finde, sie als Offenbarung zu identifizieren - so erscheint mir doch der Gedanke der *living human documents* als Texten lebendiger Offenbarung gerade für unsere Gegenwart von eminenter Bedeutung.

Denn er beinhaltet, dass ich meinem Gegenüber anders begegne als jemandem, der z.B. als Klient vor mir sitzt, wie es die gängige Formulierung der Seelsorgebewegung war. Sondern

als jemandem, der in all seiner Fremdheit auch mir theologisch etwas zu sagen hat, wenn ich ihm in Respekt und Ehrfurcht begegne. Das ist dann meine Haltung. Und wenn er mir – in seiner Nichtchristlichkeit, in seinen anders religiösen Interessen, in seiner anderen religiösen Prägung, – in seinen total anderen Sinnkonstruktionen, gänzlich fremd erscheint, dann mag es günstig sein, dass ich mich erinnere. Dass auch unsere klassischen überlieferten Offenbarungstexte uns in einer fremden Sprache begegnen. Dafür haben die Theologen unter uns alle einmal Griechisch und Hebräisch gelernt – um diese fremden Offenbarungstexte zu verstehen. Und dieser Gedanke beinhaltet: Ich nehme mein Gegenüber darin wahr, dass es eine mir fremde Sprache spricht und ich versuche, soweit es mir im Gespräch möglich ist, diese Sprache zu lernen und zu verstehen. In dem Bemühen, die mir entgegenkommende Offenbarung besser zu verstehen. Wobei – und auch dies nur als Randbemerkung – diese Vorstellung ist auch dort ganz besonders hilfreich, wo die faktisch gesprochene Sprache dieselbe ist, und mein Gegenüber mit mir denselben Überlieferungshorizont teilt. Und warum dieses Bemühen: Weil mir in dieser Fremdheit Gott begegnen kann, eine ganz eigene Weise der Offenbarung. Und wenn ich davon ausgehe, dass mir in diesem Gespräch Gott begegnet, dann allerdings nicht nur der leidende Christus, dem ich aufhelfen kann und will, sondern immer auch als mein Schöpfer und mein Richter. Und das hat Konsequenzen für mein Verhalten, es verändert meine Einstellung. Und meinen Umgang mit dem Menschen vor mir.

In dieser Hinsicht ließe sich Seelsorgelernen, gerade auch unter den Bedingungen einer Begegnung mit Menschen mit einem nichtreligiösen Hintergrund, verstehen als eine Weise des Lesenlernens, als eines Lesens in den Living human documents, in denen mir Offenbarung begegnen will.

Um dies noch einmal an einem Beispiel deutlich zu machen: Eine Teilnehmerin an einem KSA-Kurs hat mir einmal erzählt, dass sie sich im Kurs eine ganze Woche lang mit der Frage beschäftigt haben, dass sie, die Seelsorgerinnen und Seelsorger, es ja sind, die im säkularen Krankenhaus Gott mitbringen. Durchaus mit Stolz, dass das religiöse Thema so breit da war. Nun mag das auf der personalen und sprachlichen Ebene ja durchaus sein Recht haben. Wir machen Gott dort möglicherweise über unsere Rolle und das was wir sagen zum Thema. Nur – wenn ich den christlichen Grund und Anlass, warum ich überhaupt da bin, ernst nehme, und diesen Satz in seiner theologischen Perspektive betrachte, dann wird seine Problematik sichtbar: Denn dann beinhaltet dieses Gott mitbringen, dass ich ihn irgendwie immer dabei habe, quasi als Mustergott, den ich auspacken kann, und der handelbar ist. Und dass ich aus dieser Perspektive gar nicht mehr wahrnehmen kann, dass er nicht nur größer ist als meine Tasche und ich, sondern dass er schon da ist, in diesem Krankenzimmer, möglicherweise in dieser Person. Und erst mit dieser Sicht nehme ich den Grund, warum ich zu allen Menschen gehe, wirklich ernst – und wenn ich mir das bewusst mache, wird es meine Einstellung im konkreten Krankenzimmer, meine Haltung gegenüber dem Besuchten prägen.

Lässt sich diese Perspektive als eine erste grundsätzliche Annäherung verstehen, mir den glaubensbezogenen Grund bewusst zu machen, warum ich zu allen Menschen gehe und für alle offen bin, die zu mir kommen, so mag zugleich deutlich werden: Sich des eigenen Glaubens bewusst zu sein, und Theologie im Kontext der Seelsorge zu treiben, ist unter den Bedingungen einer pluralistischen Gegenwart zuerst einmal nicht unbedingt ein Thema der Inhalte, des unmittelbaren Redens im Seelsorgegespräch.

Und das hat Konsequenzen: Spätestens seit Thurneysen wissen wir, dass Theologie in ihrer Unmittelbarkeit aufs Gespräch appliziert, nur am Gegenüber vorbeigehen kann. Exemplarisch hatten wir das im Impuls, des Seelsorgers im Eingangsbeispiel, dem andern – aus theologischen Gründen – sein Reinkarnationsthema ausreden zu wollen. Sondern es gilt, das Gegenüber ernst zu nehmen, es in seiner Sprache zu verstehen und zu würdigen. Nur wer sich wirklich wahrgenommen und wertgeschätzt fühlt, kann auch eine andere Perspektive – wie

z.B. eine christliche Deutung seiner Situation – überhaupt hören, ohne sofort in den Widerstand zu gehen. Demgegenüber ist Theologie zuallererst einmal der Hintergrund meiner Einstellung. Sie ist – wenn ich das einmal in ein Bild fasse – die Grammatik der Seelsorge. Sie ist die Grammatik, die Struktur und Hintergrund meines seelsorglichen Handelns umfasst. Und so wie ich die Grammatik meiner Sprache nicht zum Thema mache, gestaltet und prägt sie doch mein Reden. Und dies ist von eminenter Bedeutung für meinen Umgang gerade mit nicht- oder fremdreligiösen Menschen, denn meine Theologie als Grammatik meiner Wahrnehmung und meines Redens ist immer schon da, auch wenn wir über inhaltlich ganz anderes reden.

Damit haben wir nun einige grundsätzliche Klärungen bedacht – von denen her wir jetzt noch einmal neu auf die Frage nach Religion, Glaube und Theologie unter den Bedingungen einer veränderten Welt schauen können. Dabei möchte ich beginnen bei der Frage nach der religiösen, und d.h. christlichen Positionalität, um dann einmal ein modifiziertes Modell von Seelsorge vorzustellen, das die gegenwartsbezogenen Fragestellungen einbezieht und – auf der Basis des bisher Gesagten – zugleich Auskunft gibt, wie in diesem Kontext Glaube und Theologie verortet werden können.

Beginnen wir mit der Frage nach der Religion: Und das ist aus unserer Perspektive die christliche Religion. Und wie wir gesehen haben, ist die die Basis dessen, warum wir zu allen Menschen gehen und mit welcher Haltung wir das tun können.

Nun wirkt diese christliche Positionalität in einer pluralisierten Gesellschaft manchmal eher antiquiert, vielleicht ein bisschen exotisch, zumindest nicht selten sperrig. Exemplarisch deutlich wird dies daran, dass es schon Krankenhäuser gibt, die statt Seelsorge eine psychosoziale Betreuung anbieten. Der Trend geht zum Neutralen, Allgemeinen, zum Metareligiösen. Wiederum exemplarisch deutlich wird dies in der gegenwärtig immer weiter wachsenden Verbreitung von spiritual care, wobei der dabei verwendete Begriff der Spiritualität sich durchgehend auf etwas Überreligiöses, als allgemeinmenschlich Identifiziertes bezieht, das gewissermaßen allen zugänglich ist.

Allerdings steht hier für mich die Frage im Raum, ob solche Neutralität und Allgemeinheit 1. überhaupt möglich ist, speziell in existentiellen, spirituellen und sinnbezogenen Fragen und 2. ob dies nicht einen Beitrag leistet, zum gegenwärtig sich immer weiter ausbreitenden Trend zum Unbestimmten und Uneindeutigen. Denn gerade unter den Bedingungen von Pluralität ist es notwendig, identifizierbar zu sein in einer klaren Positionalität. (Das ist übrigens zentrales Thema im gegenwärtigen religionswissenschaftlichen Diskurs und spezielle in der Frage nach dem Dialog der Religionen). Natürlich geht es nicht darum, dass dem anderen diese Positionalität übergestülpt wird, sondern gerade umgekehrt gilt: Gerade ein klares Bewusstsein meiner selbst, meiner Position, ermöglicht überhaupt erst eine grundsätzliche Offenheit für das Anderssein des anderen. Als christlicher Seelsorger bin ich identifizierbar, mein Gegenüber kann sich zu mir in ein Verhältnis setzen, wie auch immer das dann im Detail aussieht. Und das schafft Klarheit, eröffnet Spielräume – und ist eine Stärke unter den Bedingungen einer zufälligen und uneindeutigen Welt, in der man nie weiß, ob nicht in Sinnfragen auch wirtschaftliche Interessen verkleidet sind.

Zugleich eröffnet die religiöse Konnotation der Seelsorgerin auch die Möglichkeit, einen Zugang zu den in der Gegenwart nicht selten intimen und auch schambesetzten Themen wie Transzendenz und Religion zu finden.

Dabei ist es – wie wir gesehen haben - ja gerade diese christlich Positionalität, aus der heraus ich überhaupt auf alle Menschen zugehe und in welcher Haltung ich dies tue. Eben einer – ich sage es einmal in der klassischen Formulierung – liebenden Zuwendung zum anderen, um seiner selbst willen.

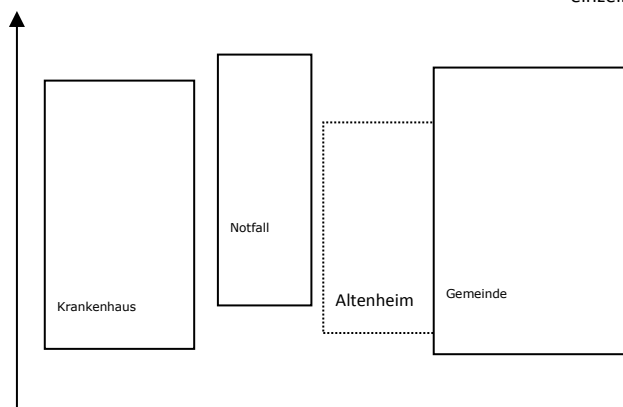
Kommen wir von daher zur Frage nach der seelsorglichen Begegnung mit nicht- oder fremdreligiös positionierten Menschen, so beinhaltet dies zuallererst einmal: Hier findet Seelsorge in einer spezifischen Situation statt. Diese nicht- oder fremdreligiös orientierten Menschen prägen die konkrete Form von Seelsorge. Sie sind gewissermaßen eine Art prägender Kontext, der Seelsorge gestaltet. Wobei dieser Kontext noch in einer ganz allgemeinen Fassung beschrieben ist, der dann weiter spezifiziert werden muss. Nämlich mit der Frage: In welchem konkreten Seelsorgefeld findet denn die jeweilige Begegnung statt? Ist es eine punktuelle Begegnung in einer hochakuten Krisensituation, wie in der Notfallseelsorge? Ist es eine – zumeist auch eher punktuelle – Begegnung im Krankenhaus, die durch Heimatlosigkeit, das persönliche krisenhafte Erleben von Krankheit und all die damit verbunden normativ-gesellschaftlichen Zuschreibungen geprägt ist? Ist es eine Begegnung im Altenheim, in dem in der Zwischenzeit auch die Generation der hochindividualisierten Babyboomer Einzug hält und Beatles hört und vielleicht überhaupt kein Interesse an Religion hat – aber – im Gegensatz zum Krankenhaus eine Begegnung im Alltag der Wohnsituation, bei der der Seelsorger von außen kommt? Oder ist es eine Begegnung im Kontext der Gemeinde, in der der Seelsorger selber wohnt – und unterschiedlichsten Menschen begegnet, wobei die nichtreligiöse oder synkretistisch-religiöse Lebensformen auch bei Gemeindegliedern zu finden sind. Ohne nun diese Aufzählung weiter fortzusetzen, werden diese unterschiedlichen Kontexte auch unterschiedlichste Formen der seelsorglichen Begegnung erfordern. Um nur ein Beispiel zu nennen: Während im Krankenhaus in besagten Begegnungen es oft ausreicht, dass eine stabile Beziehung entsteht, in Wahrnehmen und Annehmen und Würdigen, kann es sein dass in kontinuierlichen Beziehungen im Alltag der Seelsorger, die Seelsorgerin mit Fragen nach dem eigenen Glauben konfrontiert wird oder in eine komplexe Auseinandersetzung mit den ihn fremden Vorstellungen verwickelt wird usw. Und die jeweilige Situation wird deutlichen Einfluss haben darauf, nicht nur was hier seelsorglich geschieht, sondern nicht selten die Frage aufwerfen: ist das eigentlich noch Seelsorge?

Vor allem wenn wir von der gängigen Vorstellung von Seelsorge als einem – im weitesten Sinne tiefgehenden Gespräch ausgehen, das primär durch das therapeutische Paradigma geprägt ist und als dessen exemplarischer Lernort über lange Zeit das Krankenhaus angesehen wurde.

Aus dem Grund möchte ich ihnen – im Blick auf unsere Ausgangsfrage, aber auch darüber hinaus - ein Modell von Seelsorge vorstellen, das die bislang aufgeworfenen Fragen einbezieht.

Gehen wir dabei aus von dem eben angesprochenen Thema des Kontextes. Zuerst einmal der Seelsorgefelder.

Hintergrund – zeitgenössische Vorstellungen und Prägungen, die in die einzelnen Felder eingehen



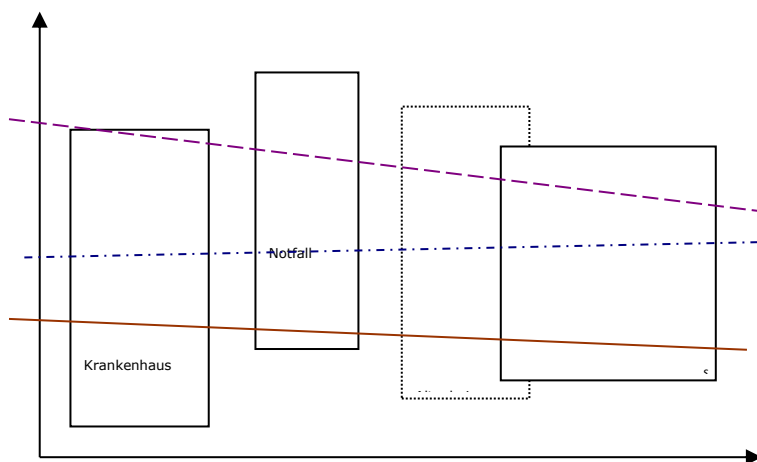
Das ist die erste Achse eines dreidimensionalen Modells.

Hier ist eine bislang eher offene Frage der Seelsorgetheorie. Diese Kontexte sind kaum berücksichtigt im Verhältnis zur gängigen Vorstellung, was Seelsorge denn sei. Denn aus einer primär an Beziehung orientierten Perspektive, die ihren klassischen Ort im Krankenhaus hat, sind die anderen Seelsorgefelder über lange Zeit, mit ihren z.T. gänzlich anderen Seelsorgeformen, kaum in den Blick genommen worden bzw. gänzlich ausgeklammert worden. Notfallseelsorge, in der etwas ganz anderes ansteht, als empathisches Annehmen, ist nach wie vor ein erratic Block in der Seelsorgetheorie. Altenseelsorge, in der nicht immer tiefgehende Gespräche stattfinden, sondern die auch viel mit Unterhaltung im Alltäglichen zu tun hat, die hat über lange Zeit viel Ablehnung erfahren. Und die Gemeindevseelsorge als Begegnung in einem gemeinsam geteilten Alltag ist seelsorgetheoretisch fast gar nicht in den Blick gekommen.

Und das heißt in Thesenform: Der Kontext bestimmt immer mit, was in der Seelsorge passiert, in welchen Formen sie geschieht (ob therapeutisches Krisengespräch oder alltagsbezogene Unterhaltung) und das heißt: Der Kontext bestimmt immer auch die Frage: Was ist – hier – eigentlich Seelsorge? Wir müssen über unterschiedliche Seelsorgen in unterschiedlichen Kontexten nachdenken.

Und ein Hintergrundelement solche Kontextgebundenheit ist dann das Gespräch mit nichtreligiösen oder fremdreligiös bestimmten Menschen – eben im großen Kontext der verschiedenen Strömungen unserer Gegenwart. Immer im Modus einer konkreten Begegnung im Rahmen eines spezifischen Seelsorgefeldes. D.h. solche Begegnungen finden in den unterschiedlichsten Bereichen statt, für die die Frage „was ist hier Seelsorge?“ unterschiedlich zu beantworten ist.

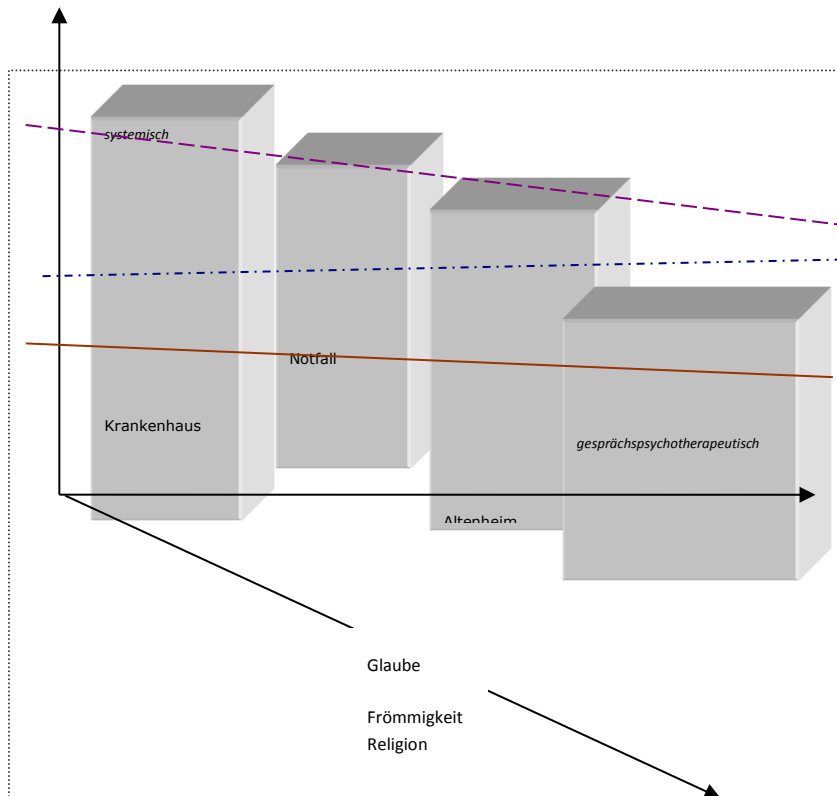
Nun geschieht Seelsorge immer im Rahmen von Kommunikation und Beziehung. Das ist die zweite Achse unseres Modells. Und die ist uns allen vertraut. Das haben wir alle gelernt. Und hier gibt es unterschiedlichste Modelle, Kommunikation und Beziehung zu verstehen und zu praktizieren. Klassisch sind die therapeutischen Modelle. Die adjektivischen Seelsorgen: psychoanalytisch, gesprächstherapeutisch, gestalttherapeutisch, systemisch usw.



Ein Seelsorgeaspekt von großem Gewicht. Nur – problematisch ist es, nur diese Dimension allein zu betrachten. Und lange Zeit ist Seelsorge eben nur auf diese Achse reduziert worden. Und nicht selten in den adjektivischen Seelsorgen auf eine spezifische Konzeption von Psychotherapie.

Denn dann müssen wir noch eine dritte Achse einbeziehen, die unmittelbar mit der christliche-religiösen Konnotation von Seelsorge zu tun hat. Nicht nur der Seelsorger hat

etwas zu sagen, sondern allein durch die Begegnung mit einer religiösen Figur werden religiöse, transzendenzbezogene, glaubensbezogene, spirituelle Themen beim Gegenüber angeregt. Es geht um die dritte Achse: Glaube, Frömmigkeit, Spiritualität. Auch diese Achse ist über lange Zeit eher unterbelichtet geblieben. Bukowski 1995 neuer Ansatz. In der Gegenwart tendenziell überbetont in evangelikalen Positionen wie z.B. bei Herbst. Und auf dieser Achse sind dann unsere religiösen Differenzen angesiedelt, die das Thema dieses Vortrags sind, so sie denn zum expliziten Thema eines Gesprächs werden.



Und diese drei Achsen, im dreidimensionalen Modell, sind aufeinander bezogen. Durchdringen sich gegenseitig. Und wenn ich eine überbetone, vernachlässige ich die anderen. Z.B.: Wenn ich nur auf die Beziehung schaue, übersehe ich vielleicht die spiritualitätsbezogene Dimension oder den Kontext. Wenn ich aus evangelikaler Perspektive darauf fokussiert bin, biblische Texte oder Themen unterzubringen, kann es sein, dass ich die wirkliche Wahrnehmung des Gegenübers auf der Beziehungsebene aus den Augen verliere. (Geistliche Begleitung).

Und das bedeutet für unsere Ausgangsfrage nach dem seelsorglichen Umgang mit Menschen, die sich im nichtreligiösen oder fremdreligiösen ansiedeln die Frage zu stellen: Was braucht dieser allgemeine Kontext für eine Grundeinstellung und Wahrnehmung und in welchem konkreten Kontext geschieht das gerade? Und dann auf das Beziehungsgeschehen zu schauen: Wie kann ich mein Gegenüber wirklich ernst nehmen und zu verstehen versuchen. (Das damit verbundene Problem hatten wir in unserem Eingangsbeispiel, es dem Patienten ausreden zu wollen). Und gleichzeitig den Blick offen zu haben, für die Möglichkeit, dass das jeweilige Spirituelle, Transzendente oder Religiöse zur Sprache kommt. Das Religiöse des Gegenübers – aber auch meines. Sei es das ein Gegenüber das einfordert, sei es dass ich von mir aus – meines einbringe – wenn denn die Beziehung stimmt. Denn dann ist es keine Frage, dass ich – selbst bei Menschen mit einem nicht-religiösen oder fremdreligiösen Hintergrund - einen Segen sprechen kann, einen biblischen Gedanken einbringe – eben meinem persönlichen Glauben Ausdruck gebe. Wenn denn die Beziehung stimmt und in dieser Beziehung als

Wahrnehmen, Ernstnehmen und Würdigen des Anderen, dieser sich nicht vergewaltigt fühlt durch die Deutungsmacht des Seelsorgers, sondern das auch wirklich hören kann, was der Seelsorger sagt. Oder eben wenn der andere das wünscht.

Und das heißt: Wenn in der Beziehung bereits etwas von dem zum Ausdruck gekommen ist, was mit meinem Glauben und meiner christlichen Einstellung zum Menschen zu tun hat, dann ist es keine Frage, dass ich dies auch in Worte fassen kann.

Nun beziehen sich diese drei Dimensionen auf die Praxis möglicher Seelsorge. Insofern stellt sich dann noch einmal neu die Frage: Was umfasst das Ganz? Was ist das Gestaltende, die Einheit im Hintergrund, die diese verschiedenen Dimensionen zusammenhält - ohne unmittelbar in die Praxis einzugehen. Und hier hat die Theologie ihren Ort, als Reflexion des Glaubens, meiner christlichen Positionalität. (Wir können uns dies auf der Bildebene etwas wie eine Kugel vorstellen, die unser obiges dreidimensionales Modell umfasst). Hier wird - wie wir schon mehrfach gesehen haben - die Theologie als Grammatik der Seelsorge zum Thema. Als der reflexive Hintergrund, warum ich zu allen gehe, als der Hintergrund meiner Haltung mit der ich auf den anderen zugehe. Und von der her ich über meine eigene christliche Positionalität nachdenke. – Und von da her kann ich dann weiterdenken. Im Blick auf Kontext, Haltung und Glaube bzw. Spiritualität.

Im Sinne eines Prozesses sich immer neu an ein Verstehen von Seelsorge anzunähern.

Und von einer solchen Sicht her können sich mir dann noch einmal ganz neue Perspektiven eröffnen. Vor allem solche, die mit einer Entlastung, des Seelsorgers, der Seelsorgerin zu tun haben. Ich muss mein Gegenüber in seinen mir fremden Einstellungen nicht überzeugen oder zum Glauben bringen. Denn das kann ich als Mensch gar nicht, und muss es auch nicht. Ich kann diesem Menschen seinen Glauben, seine Einstellung lassen und ihn damit getrost Gott anbefehlen. Ich kann auch nicht, wie es lange in der Seelsorge Programm war, mein Gegenüber bedingungslos annehmen. Auch die Bedingungslosigkeit ist bestenfalls die Sache Gottes. Hier verweist mich mein eigener Glaube auf meine Endlichkeit.

Und ich muss auch nicht – auch das ist ein Thema, das seit der Seelsorgebewegung bis heute präsent ist - durch eine gelungene Beziehung etwas von der Rechtfertigungserfahrung im Seelsorgegeschehen erfahrbar werden lassen. Auch das kann nur Gott.

Insofern ist die theologische Reflexion im Blick auf das, was ich in der Seelsorge will, von eminentem Gewicht, weil sie auch mich von dem (durchaus gegenwartgemäßen) Druck entlastet, die Sache Gottes selbst in die Hand nehmen und realisieren zu müssen.

Sondern es gilt, gewissermaßen diese Perspektive umzudrehen, und darüber nachzudenken: Rechtfertigung ist nicht das Ziel, sondern der Ausgangspunkt meiner Seelsorge. Und das heißt, dass ich auf meinen Mitmenschen zugehe, ihm mein Begegnungsangebot mache, in einer Haltung, bei der ich davon ausgehe, dass dieser Mensch immer schon von Gott gerechtfertigt ist. Wie auch immer er das selbst sieht, welche areligiöse oder fremdreligiöse Einstellung er auch hat. Denn an der hängt nicht sein Gerechtfertigtsein durch Gott. Der Gedanke der Rechtfertigung des Gottlosen, bezieht sich ja gerade auch auf die, die mitten im offiziellen christlichen Glauben stehen und sich dennoch permanent in ihre eigenen Interessen verwickeln.

Und eine solche – theologisch grundierte Haltung – wird mein Gespräch prägen. Sie fördert die reflexive Selbstdistanz. Sie wird es mir leichter machen, nicht dauernd etwas theologisch Relevantes machen und produzieren zu müssen, sondern – soweit es eben im Rahmen meiner menschlichen Möglichkeiten geht, für diesen Menschen da zu sein. Welche Einstellung zum Religiösen er auch hat. In der Hoffnung, dass durch meine Haltung und die Art und Weise, wie ich mit ihm umgehe, für diesen Menschen etwas von dem spürbar wird, was mich in meinem Glauben prägt.

Mittendrin in einer individualisierten, pluralisierten und säkularisierten Gegenwart.