



Dagmar Kreitzscheck | Heike Springhart (Hrsg.)

Geschichten vom Leben

Zugänge zur Theologie der Seelsorge



GESCHICHTEN VOM LEBEN

Dagmar Kreitzscheck | Heike Springhart (Hrsg.)

GESCHICHTEN VOM LEBEN

ZUGÄNGE ZUR THEOLOGIE DER SEELSORGE

Festschrift für Wolfgang Drechsel



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2018 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Zacharias Bähring, Leipzig
Coverbild: © Heike Springhart
Satz: Timo Sorg, Freiburg im Breisgau
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-05598-2
www.eva-leipzig.de

INHALT

Vorwort	9
-------------------	---

I. THEOLOGIE UND SEELSORGE

Jochen Cornelius-Bundschuh

Warum die öffentliche Kirche die Seelsorge braucht	13
Einige Assoziationen zu Wolfgang Drechsels »Gemeindeseelsorge«	

Heike Springhart

Geschichten, die das Leben, den Glauben und die Theologie schreiben	21
Resonanzen von Systematischer Theologie und Poimenik im Anschluss an das Story-Konzept Dietrich Ritschls	

Ingrid Schoberth

Innehalten und Gewährwerden und wie Gott ins Spiel kommt.	35
Zur Rückgewinnung der kritischen Funktion der Theologie für die Seelsorge mit einer Erinnerung an Thurneysen und Josuttis	

Michael Klessmann

Gotteserfahrung in der Seelsorge?	51
Zur Bedeutung von Gotteskonzepten für eine Theologie der Seelsorge	

Peter Riede

»Gehört hat JHWH mein Flehen« (Psalm 6,10)	65
Zur seelsorglichen Bedeutung des Gebetsprozesses in den Klage Liedern des Einzelnen. Am Beispiel von Psalm 6	

Jürgen Kegler

Befreiung von Schuld	79
Zu wenig beachteten biblischen Aspekten von Vergebung	

Helmut Schwier

Leidenschaft zum Leben	89
Eine kleine Zusammenschau neutestamentlicher Ostertheologien in praktischer Absicht	

Michael Bergunder
**Religiöse Erfahrung und Naturwissenschaft im Kontext
einer globalen Religionsgeschichte** 99

Markus Mühling
Das Erzählen der Wirklichkeit 109
Narrative Ontologie und Seelsorge

II. THEORIE DER SEELSORGE

Sabine Kast-Streib
»Die Frage nach der Seelsorge offen halten.« 129
Inhaltliche und strukturelle Entwicklungen in der
Evangelischen Landeskirche in Baden

Jürgen Ziemer
Resonanz 139
Eine »akustische Figur« in poimenischer Perspektive

Dagmar Kreitzscheck
Das seelsorgende Selbst 153
Oder: was erfahren wir eigentlich bei der Selbsterfahrung?

Matthias Kreplin
Lebensweltsensible Kommunikation des Evangeliums 171

Andreas Hasenkamp
Hybrid(e) Seelsorge 181
Gedanken zu einem geplanten interdisziplinären Pilotprojekt

Jürgen Fobel
Seelsorge, der Spiritualitätsboom und die mystische Tradition 191
Plädoyer für einen überfälligen Dialog

Daniel Abendschein
Simon Sulzer 209
Geistiger Vater badischer Vikare zur Reformationszeit

Detlef Spitzbart
Christian In The House Of The Interpreter 223
Nachdenken über eine Seelsorge der Verkörperungen

Thomas Fuchs

Abwesende Gegenwart. 247

Die ambivalente Phänomenologie der Trauer.

C. S. Lewis: Über die Trauer

III. REFLEXIONEN SEELSORGLICHER PRAXIS

Ralph Kunz

»Dem Herrn sei's geklagt!« 275

Über gesundes und ungesundes Jammern

Heinz Schmidt

Verletzlich im Sozialraum. 291

Diakonisch-seelsorgerliche Gemeinwesenarbeit niedrigschwellig

Christoph Schneider-Harpprecht

Spiritual Care und christliche Seelsorge im Krankenhaus 305

Gregor Bergdolt

Ich lerne hinzu, beinahe täglich! 325

Geschichten aus der Krankenhausseelsorge vom
wirklichen Leben und seiner Vielfalt

Traugott Schächtele

Seelsorge und Kirchenleitung 331

Überlegungen zu einer besonderen Beziehung auf
dem Feld kirchlichen Handelns

Martin Treiber

»...schöner Götterfunken...« 337

Seelsorgliche Erfahrungen durch Musik

Christoph Wenzel

Seelsorge lehren 341

Reflexionen im Wechselspiel zwischen Praxis und Theorie

Fritz Lienhard

Seelsorge und Psychoanalyse – am Beispiel von Jean Ansaldi 355

Dirk Klaas

Tooliganismus in der Seelsorge 377

Eine poimenische Polemik

Verena Schlarb

Abenteurer Seelsorge 389

Wieso Abenteurer in der Seelsorge genau richtig sind

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 399

VORWORT

Um Geschichten vom Leben geht es in der konkreten und praktischen Seelsorge. Zugleich geht jede praktizierte Seelsorge einher mit theoretischen Überlegungen und theologischen Entscheidungen. Diese setzen zunächst einen Rahmen, verändern sich dann im Laufe praktischer Erfahrungen und entstehen aus den Notwendigkeiten der Praxis neu. Aus diesem Zirkel der Reflexion stammen die Beiträge dieses Bandes.

So bildet beispielsweise die praktische Erfahrung, dass es im Krankenhaus heute außer dem klassischen »Antrieb« zur Seelsorge einen »zweiten Antrieb« braucht, der sich auf seine Effektivität für die Patienten und Patientinnen und das System Krankenhaus hin überprüfen lässt, die Basis für ein Forschungsprojekt.

Die Beobachtung, dass Leben prinzipiell verkörpertes Leben ist, führt zu einer erhöhten Aufmerksamkeit für die leibliche Dimension der Seelsorge, die beispielsweise erfahrbar wird, wenn Seelsorgende körperlich ähnliche Symptome erleben wie ihre Gegenüber. Auf dieser Basis geschieht dann auch eine neue Reflexion der Verkörperung des Wortes Gottes und der Seelsorge als sinnlicher Realität.

Die Erfahrung, dass Geschichten vom Leben, die in der Seelsorge erzählt werden, nicht nur Abbildung erlebter Wirklichkeit sind, sondern »Wertwahrnehmungen« von Menschen, die ihrerseits Geschichte sind, führt zum Weiterdenken von relationaler zu narrativer Ontologie.

Wolfgang Drechsel verbindet in seinem Wirken langjährige Praxis in der Klinikseelsorge mit der theologischen Reflexion der Seelsorge. In dieser sucht er nach Resonanzen zwischen theologischen Denkfiguren und Seelsorge. Die Kenosis in der klassischen Christologie gibt ihm ein Modell, um die Wirkung der Klinikseelsorge zu beschreiben und sie zugleich kritisch zu reflektieren, die *communicatio idiomatum* gibt ihm ein Bild für den seelsorglichen Austausch, die auch liturgisch gebrauchten Worte für die Realpräsenz »in, mit und unter« liefern ihm den Wortschatz für die Beschreibung der leiblichen und symbolischen Anteile in der Seelsorge. Auch schöpfungstheologische und hamartiologische Resonanzen der Seelsorge sind für sein Denken wichtig, sowie seine Theorie lebensgeschichtlicher Seelsorge, die dreierlei Geschichten miteinander verwebt, die des Subjekts, die des Anderen und die des ganz Anderen. Die grundsätzliche Verschränkung von Theologie und Seelsorge zielt im Denken Wolfgang Drechsels darauf, dass die ausdrückliche christliche Positionalität in der Seelsorge den Freiraum eröffnet, für die Menschen in der Seelsorge absichtslos da zu sein.

Wolfgang Drechsels leitendes Interesse galt der Vernetzung von Seelsorgeaus- und -fortbildung auf den verschiedenen Ebenen von Universität, Vikariat, Fortbildung im Pfarramt sowie in der Qualifikation von Ehrenamtlichen, sei es in Lehre und Forschung an der Theologischen Fakultät, sei es bei der

Gründung und Einrichtung des Zentrums für Seelsorge in Heidelberg. In diesen Kontexten geht es ihm um eine »Entselbstverständlichung« gängiger poimenischer Theorie und seelsorglicher Praxis. Die Frage »Was ist Seelsorge?« ist für ihn nicht ein für allemal zu beantworten, sondern bedarf der immer wieder neuen Reflexion und Beantwortung.

Die Vernetzung der unterschiedlichen Kontexte für Poimenik und Seelsorge spiegelt sich in den Beiträgen dieses Bandes wider, der Wolfgang Drechsel zu seiner Emeritierung im Frühjahr 2019 zugeeignet ist. Sie stammen von Kolleginnen und Kollegen, Weggefährtinnen und Weggefährten, ehemaligen Vikarinnen und Vikaren, Freunden und Gesprächspartnerinnen aus der Theologie und anderen Disziplinen. In ihren Beiträgen zur *Theologie* der Seelsorge führen sie auf sehr unterschiedliche Weise das Gespräch mit Wolfgang Drechsel fort und reflektieren ihre eigenen Geschichten vom Leben in Seelsorge, Forschung und Lehre.

Ob die Autorinnen und Autoren ihren Zugang mehr grundsätzlich-philosophisch oder aus der Erfahrung der Anwendung von Methoden im Gespräch wählen, ob aus ihrer je eigenen Disziplin oder interdisziplinär, mit dem Fokus eher auf den Personen, den seelsorglichen Arbeitsfeldern oder auf der Kommunikation, immer geht es um Wechselwirkungen, die neue theologische Überlegungen hervorbringen.

Wir danken allen Autorinnen und Autoren für ihre Bereitschaft, sich an diesem Gespräch zu beteiligen und die thematischen Anregungen von Seiten der Herausgeberinnen konstruktiv aufzunehmen.

Wir danken namentlich Herrn Dr. Timo Sorg, der zuverlässig und schnell Korrektur und Satz besorgt hat und Frau Dr. Annette Weidhas für die unkomplizierte verlegerische Betreuung. Dem Zentrum für Seelsorge und der Evangelischen Landeskirche in Baden danken wir für die Übernahme der Druckkosten.

Vor allem aber danken wir Wolfgang Drechsel für zahlreiche anregende Begegnungen, für geteilte Geschichten vom Leben, für seine Leidenschaft für Seelsorge in Theorie und Praxis, für das hohe persönliche Engagement, das er in die Ausbildung und Begleitung von Studierenden und Vikarinnen und Vikaren gesteckt hat und für seine poimenische und theologische Leidenschaft. Möge ihm diese auch in der Zeit nach dem Ruhestand erhalten bleiben und das Leben viele beglückende Geschichten für ihn bereithalten.

Heidelberg im Juli 2018

Dagmar Kreitzscheck und Heike Springhart

I. THEOLOGIE UND SEELSORGE

WARUM DIE ÖFFENTLICHE KIRCHE DIE SEELSORGE BRAUCHT

Einige Assoziationen zu Wolfgang Drechsels »Gemeindeseelsorge«

Jochen Cornelius-Bundschuh

I.

Frühzeitig und entschlossen orientierte sich die Seelsorge in Deutschland spätestens ab den siebziger Jahren an einem fachlichen Standard, der sich im Horizont einer funktional differenzierten Gesellschaft ausgebildet hatte: die Bezugswissenschaft Psychologie mit ihren unterschiedlichen Theoriesträngen prägte die Debatte und – noch entscheidender – die Ausbildungskonzepte. Die Seelsorge wirkte darin richtungsweisend für die Praktische Theologie; auch ihre anderen Unterdisziplinen setzten sich in der Folge verstärkt mit human- und sozialwissenschaftlichen Konzepten auseinander und nutzten sie, um das eigene Feld zu beschreiben und innovative Konzepte zu entwickeln.¹

In der Folge entwickelte sich die Seelsorgetheorie vor allem im Gespräch mit ihren nicht-theologischen Bezugswissenschaften; die Frage, ob Erkenntnisse anderer theologischer, auch praktisch-theologischer Disziplinen helfen könnten, um das seelsorgliche Feld neu und anders zu erschließen, trat in den Hintergrund; wurde sie gestellt, ging es wie bei der sogenannten »biblischen Seelsorge« eher um kirchenpolitische Auseinandersetzungen.

Wolfgang Drechsels Buch über die »Gemeindeseelsorge«² lässt sich ähnlich wie der Ansatz einer energetischen Seelsorge³ als (selbst-)kritischer Kommentar zu den Auswirkungen dieser Weichenstellung der siebziger Jahre lesen. Er verdeutlicht die Gewinne dieses Aufbruchs der Seelsorge, zeigt aber zugleich auf, wie diese Konzentration auf die durch die Bezugswissenschaft definierte Fachlichkeit das Selbstverständnis und die Praxis des seelsorglichen Handelns veränderte. Wenn erst in einem im weitesten Sinne beratenden oder therapeutischen Setting »vertiefte Gespräche« und »Seelsorge im eigentlichen Sinne« möglich werden, erfüllt die »normale« pastorale Praxis nicht mehr die definierten

¹ Vgl. beispielhaft das grundlegende Werk von Manfred Josuttis, *Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion*, München 1974.

² Wolfgang Drechsel, *Gemeindeseelsorge*, Leipzig 2015.

³ Vgl. Manfred Josuttis, *Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge*, Gütersloh 2000.

Standards professionellen Handelns in diesem Feld. Sie mag weiterhin als Ausdruck einer ›seelsorglichen‹ Grundstimmung von Kirche, Gemeinde und ehrenamtlich oder beruflich Mitarbeitenden verstanden werden; als Teil des professionellen pastoralen Handelns verliert die Seelsorge jedoch an Bedeutung, da die Amtspersonen in ihrem alltäglichen Handeln das »normative Seelsorgeideal«⁴ und vor allem die Rahmenbedingungen »professioneller Distanz«⁵ nicht erfüllen.

Diese Perspektivierung hatte Auswirkungen auf die Ausbildung: Seelsorge im eigentlichen Sinn lernten Vikarinnen und Vikare nun eher in spezifischen, klar konturierten Situationen, z.B. in der Krankenhauseelsorge. Sie schlug sich aber auch kirchenpolitisch nieder: für »Kirche der Freiheit«, den großen Reformprozess der neunziger Jahre in der Evangelischen Kirche in Deutschland, spielte Seelsorge kaum eine Rolle. Denn für die Zukunft der Kirche wurde hier als entscheidend angesehen, dass die Qualität pastoralen Handelns gesteigert und zugleich die öffentliche Präsenz von Kirche gefördert wird. Da das seelsorgliche Handeln im ›eigentlichen‹ Sinn, d.h. in den spezifischen Settings bereits als hochprofessionell galt, zugleich aber in seiner ›Unsichtbarkeit‹ das öffentliche Bild von Kirche kaum prägte, sah der Reformprozess hier wenig Handlungsbedarf.

II.

Drechsels Lob der Gemeindeseelsorge macht die Ambivalenz dieser Entwicklung deutlich. Die Konzentration auf funktionale Settings ermöglicht eine höhere Fachlichkeit, indem sie die Komplexität des Feldes im Blick auf die Situation und die Beteiligten reduziert, so dass sich die professionell Agierenden in ihrem Handeln relativ sicher fühlen können. Dadurch treten aber »die Vielfalt und die Potentiale seelsorglicher Begegnungen in der Gemeinde«⁶ in den Hintergrund. Drechsel zeigt das prägnant an dem das pastorale Handeln und das Verständnis von Gemeinde herausfordernden und für die Gemeindeseelsorge zentralen »Paradigma des Zugastseins«⁷, aber auch an Fragen der Haltung, der Wahrnehmung und der geistlichen Präsenz.

Gemeindeseelsorge heißt: Mitten im Leben stellt sich die Pfarrerin in der Gemeinde dem Gegenüber und der Zumutung einer Situation, die sie nicht in der Hand hat.⁸ Sie verzichtet darauf, die Konstellation zunächst im Sinne eines beratenden oder therapeutischen Kontexts zu klären, bevor es zum seelsorglichen Handeln kommt. Vielmehr ist sie auf alles gefasst. Sie stellt sich der Kom-

⁴ Drechsel, *Gemeindeseelsorge* (s. Anm. 2), 13.

⁵ Ebd., 143–145.

⁶ Ebd., 134.

⁷ Ebd., 133.

⁸ Vgl. ebd., 19.

plexität einer Alltagssituation und der Unmittelbarkeit seelsorglichen Handelns vor Ort – und das heißt meistens an einem fremden Ort und in einer nicht von ihr definierten Situation: »Ich bin jetzt da.« »Ich nehme Sie jetzt wahr.« »Ich habe jetzt Zeit für Sie.«

III.

Seelsorgliches Handeln ist ein wichtiges Element des öffentlichen Handelns der Kirche. Sie ereignet sich in besonderen Institutionen: im Krankenhaus, im Gefängnis, im Pflegeheim.⁹ Sie geschieht in Beratungsstellen. In allen diesen Fällen kommt es in einer definierten Situation in einer spezifischen Form von Öffentlichkeit zu einer Begegnung mit Menschen mit einem benannten Hilfebedarf.

Demgegenüber ist die Öffentlichkeit der Gemeindeseelsorge deutlich weniger vorstrukturiert und nicht nur problemorientiert. Ihre Gestalt lässt sich mit Hilfe von Klaus Dörners Konzept eines dritten Sozialraums beschreiben:¹⁰ Was allem Volk widerfahren soll, gewinnt sein prägnantes Gesicht auf einer mittleren Ebene von Öffentlichkeit, die zwischen dem Privaten und der großen medialen Öffentlichkeit angesiedelt ist. In diesem sozialen Kontext erleben sich die meisten Menschen als handlungsfähig und selbstwirksam, aber auch als verantwortlich: Hier geht es um die Hilfe, die die Kräfte einer Familie überfordert. Hier kommen die Menschen in der Nachbarschaft in den Blick, die vorübergehend oder dauerhaft nicht für sich sorgen können. Hier werden der soziale Zusammenhalt und die Integration in einer Gesellschaft erlebbar, die sonst weithin auf die (marktförmige) Segmentierung von Lebenswelten und Diskursen setzt. Hier werden vor Ort Entscheidungen getroffen, die helfen, sich in einer globalisierten Welt zu beheimaten. Hier findet bürgerschaftliches Engagement große Resonanz. Für gelingende Prozesse sozialer Integration ist der Privatraum zu eng, die große Öffentlichkeit zu weit und indifferent; sie haben die größte Chance in diesem sozialen Zwischenraum.

Das kirchliche Handeln in dieser Öffentlichkeit reproduziert nicht einfach die politischen oder medialen Strukturen und die kommunalen und sozialen Debatten dieses Sozialraums. Es spielt vielmehr vor allem zwei Horizonte ein, die geistlich besonders wichtig sein:

1. die Wirklichkeit Gottes als eine Öffentlichkeit, in der Raum, Zeit und persönliche und soziale Lagen in einen weiteren Horizont und in ein neues, fremdes Licht rücken und
2. die Wirklichkeit der Anderen, der Fremden, die die eigenen Lebensbilder unterbrechen und in Frage stellen, weil uns in ihnen Christus begegnet.

⁹ Vgl. Eric Goffman, *Asyle*, Frankfurt 1973; Michel Foucault, *Überwachen und Strafen*, Frankfurt 1976.

¹⁰ Klaus Dörner, *Leben und Sterben, wo ich hingehöre*, Neumünster 2007.

Dadurch gerät die Öffentlichkeit des dritten Sozialraums in eine spannungsvolle und produktive Konstellation, in der sich ungewohnte Perspektiven öffnen und neue Möglichkeiten in den Blick kommen.

IV.

Welchen Beitrag leistet die Seelsorge in der Gemeinde dazu?

1. **Gemeindeseelsorge hält einen öffentlichen Raum frei für Geheimnisse.**

»Sie stehen doch unter Schweigepflicht!«¹¹ Menschen vertrauen darauf, dass die Seelsorgerin das Beicht- und Seelsorgegeheimnis auch in unklaren Situationen wahrt. Das ist »in der Trivialität des Alltags [...] sehr schwer.«¹² Doch es ist genau diese durch die Ordination den Pfarrpersonen zugemutete Konstellation, die die spezifische Form gemeindlicher Öffentlichkeit ermöglicht: ein Mensch kann nah an seinem Alltag seine Not und seine Schuld einer Person anvertrauen, die für diesen Dienst von der Kirche berufen ist. Der Seelsorgerin wird zugemutet, alles zu hören und nichts davon weiter zu sagen. Im Zeitalter der Digitalisierung, in der die Grenzen zwischen privat und öffentlich zunehmend verschwimmen, ist das ein deutliches Signal: Unser Glaube eröffnet einen öffentlich verantworteten und verlässlich gepflegten Raum, in dem Menschen sich anvertrauen können. Sie finden damit Zugang zu einer spezifischen Form der Öffentlichkeit im Leib Christi.

Alles, was hier zur Sprache gebracht wird, wird nicht einer allgemeinen Publizität preisgegeben oder in anderen Diskursen und Lebenswelten benutzt. Es geht aber auch nicht verloren. Vielmehr gerät es in einen Kommunikationszusammenhang, in dem das Schwere leichter wird, weil in der geistlichen Dimension ein Lastentausch stattfindet (Mt. 11,28); in dem Tun-Ergehen Zusammenhänge und negative Spiralen unterbrochen werden, weil Christus dazwischen tritt; in dem ein Geheimnis gewahrt wird, aber seine bannende Kraft verliert; in dem es zu einer geistlichen Re-Vision von Erfahrungen kommt.

Wir brauchen die Gemeindeseelsorge für diese Kommunikation, die nah am alltäglichen Leben ist, aber zugleich radikal getrennt von der »Tyrannei der Publizität«. In ihr können Geheimnisse und Verborgenes vor Gott ans Licht kommen, ohne dass sie den grellen Scheinwerfern allgemeiner Transparenz ausgesetzt werden und eine zerstörerische Dynamik entwickeln. So entsteht in der Öffentlichkeit des dritten Sozialraums ein geistlich verantworteter öffentlicher Raum, in dem versucht wird, die Würde und die Geheimnisse von Personen verlässlich zu wahren.

¹¹ Ellen Stubbe, *Jenseits der Worte*, Zürich 2001, 43.

¹² Ebd.

2. Gemeindeseelsorge schärft den Blick für die Individualität.

In der Entwicklung der Öffentlichkeit gewinnen Zuschreibungen und Einordnungen zunehmend an Bedeutung. Vieles von dem, was »im Netz« als Ausdruck einer zunehmenden Individualisierung daherkommt und als Chance der Digitalisierung vermarktet wird, entpuppt sich als Identifikation von Zugehörigkeit mittels eines Algorithmus. Das Besondere und Sperrige droht zu verschwinden; die Glattheit und Souveränität künstlicher Intelligenz wird zum Ideal. Entsprechend nehmen Segmentierungen und Abgrenzungen zu; Orientierung am Profil verspricht statt Individualität Gewinn und Anerkennung.

Demgegenüber betont die Taufe ein Personsein, das von Zuordnungen befreit wird und bei dem die Erwartungen anderer, aber auch eigene Erwartungen, unterbrochen werden. Wer in den Leib Christi getauft ist, ist einzigartig und zugleich in die Gemeinschaft mit Gott und anderen Menschen hineingestellt; ein Mensch, mit einer eigenen Würde jenseits aller gesellschaftlichen Anforderungen und Zuschreibungen: »Ich habe dich befreit. Ich habe dich bei deinem Namen gerufen. Du bist mein!« Hier vollzieht sich ein Herrschaftswechsel, der Bindungen grundlegend in Frage stellt und in eine radikale Freiheit führt.

Gemeindeseelsorge schärft den Blick für diese Individualität. Sie gilt nicht den Alten, den Kranken, den Gefangenen oder Schülerinnen und Schülern, denen spezifische Erwartungen und Perspektiven gemeinsam sind. Vielmehr bewährt sie sich gerade darin, dass sie sich in der Begegnung und auf dem Weg ereignet: zu unbeschriebenen Blättern, an fremden Orten, zu unerwarteten Zeiten. Sie sagt dir, ihm und ihr Gottes Gegenwart zu.

3. Gemeindeseelsorge relativiert die Macht der öffentlichen Kommunikation.

Konzepten öffentlicher Kirche liegen zumeist Modelle zugrunde, die allgemein zugängliche Kommunikation als zentrale Aufgabe kirchlicher Praxis beschreiben. Dagegen macht die Gemeindeseelsorge deutlich, dass geistliche Praxis immer auch einen »Zug zur Verborgenheit«¹³ hat. Das Evangelium gewinnt auch in der Intimität Gestalt, im Schweigen, in der Unterbrechung von Kommunikation, im Innehalten.

In einer Situation, in der große Worte verbraucht werden, um für kurzlebige Produkte zu werben, und in der alle mit allen über alles reden, ohne die Verantwortung für ihre Worte und Antworten zu übernehmen, kann die Gemeindeseelsorge die Kirche an diese Kraft der Stille und an das beredte Schweigen¹⁴ erinnern. Sie ermutigt Pfarrerinnen und Pfarrer in der Öffentlichkeit mehr zu hören und vorsichtiger mit ihren Worten zu sein. Sie entwickelt das Bild einer Kirche, die karger und prägnanter redet und sich damit als verlässlich im Sinne des Seelsorgegeheimnisses darstellt: »Wer Schweigen lernt, wird andere Menschen innerlich anrühren« – so wie jener, der in den Sand malte und lange

¹³ Gerhard Ebeling nach Stubbe, *Jenseits der Worte* (s. Anm. 11), 27.

¹⁴ Vgl. Jürgen Ebach, *Beredtes Schweigen*, Gütersloh 2014.

schwieg, bevor er die richtigen Worte sprach – und der so für einige Menschen eine Welt veränderte.«¹⁵

Wer diese Perspektive betont, muss aber auch die pastoraltheologischen Folgen bedenken. »Ein Pfarrer, der viel Zeit für Seelsorge verwendet, ist über weite Strecken unsichtbar«¹⁶, schreibt Drechsel. In der Gemeinde und im Sozialraum erfährt diese öffentliche Unsichtbarkeit zwar eine hohe Wertschätzung. Denn viele wünschen sich den Pfarrer, der bereit ist, stehen zu bleiben und Zeit für die besondere Lage der anderen zu haben; für viele repräsentiert die in der Öffentlichkeit unsichtbare, weil in der Seelsorge präsente Pfarrerin Kirche in einem prägnanten Sinn.

Ihre Praxis widersetzt sich aber den üblichen Formen der Kontrolle professionellen Handelns in der Öffentlichkeit. Wer solche Gemeindeseelsorge stärken will, muss Messbarkeit als Grundelement öffentlicher Präsenz relativieren.

4. Gemeindeseelsorge vertieft die gemeindliche Öffentlichkeit.

Der Seelsorger stellt sich den Erfahrungen und Worten seines Gegenübers und versucht deutlich zu machen, dass das Miteinander »aufgehoben ist in einer Dimension, die größer ist als Besucher und Besuchter zusammen.«¹⁷ Das kann für die Person, die sich anvertraut, einen individuellen Weg in das Geheimnis Gottes öffnen, den sie persönlich, frei und aufrecht geht, ohne öffentliche Resonanz.

Die in der Bibel wie in der Seelsorge zentrale Frage: »Was willst du, dass ich für dich tue?« wird jedoch von den Besuchten so beantwortet, dass sie auf eine Klärung oder Erneuerung von Beziehungen hoffen und einen neuen Weg in das öffentliche Leben der Gemeinde und ins Miteinander des Sozialraums suchen. Wird eine Seelsorge, die ins Sprechen hört und den Betroffenen eine Re-Vision ihrer bedrängenden Erfahrungen ermöglicht, die Gemeinde verändern? Kann sie nicht nur den Betroffenen helfen, Worte zu finden und wieder handlungsfähig zu werden, sondern ihren Niederschlag auch in neuen Formen der wechselseitigen Sorge in der Gemeinde oder in einer prägnanten liturgischen Praxis finden?

Das lässt sich am Feld der Kasualien verdeutlichen: Bei »schwerem Tod« geht es darum, den Schrei zu hören und sich dem persönlichen Gespräch zu stellen. Aber zugleich ist es wichtig, die Stimmungen in der Öffentlichkeit der Kommune wahrzunehmen: nach einem Suizid z.B. erwarten sich ein Quartier oder ein Dorf angemessene Hilfen zur Deutung. Hier sind öffentliche und liturgische Interventionen gefragt, die die seelsorgliche Intimität nicht in Frage stellen.

»Wenn ein Glied leidet, leiden alle mit.« Gemeindeseelsorge stellt ein Band dar, das die Glieder verbindet und die wechselseitige Sorge fördert, dass aber

¹⁵ Stubbe, *Jenseits der Worte* (s. Anm. 11), 64f.

¹⁶ Drechsel, *Gemeindeseelsorge* (s. Anm. 2), 135.

¹⁷ Ebd., 187.

zugleich davon lebt, dass das Geheimnis jedes einzelnen Gliedes gewahrt bleibt. Der Pfarrperson wird in dieser spannungsvollen Lage zugemutet, die seelsorglichen Erfahrungen theologisch und geistlich reflektiert durch homiletische, liturgische, diakonische oder pädagogische Praxis in den Sozialraum einzuspielen, ohne sie auf den einzelnen Fall zurückzuführen: Besuchsdienste kooperieren mit Diakoniestationen; nach dem Gottesdienst wird das Abendmahl in die Häuser der Kranken getragen; die Konfirmanden besuchen das Hospiz. Die Gemeinde wird zu einem Ort für den verlässlichen und vertraulichen Austausch von Betroffenen; im Gottesdienst werden Worte laut und Gesten geübt, die das Schwere leichter machen.

In dieser Orientierung am Sozialraum rücken die Gemeindeseelsorge und die ›eigentlichen‹ Formen der Seelsorge nah zusammen. Die Gemeindeseelsorge wird Menschen weiter verweisen, in ›professionellere Settings‹. Und umgedreht findet sich auch im Krankenhaus viel Seelsorge, die ›auf alles gefasst‹ ist: in der Begegnung mit Verwandten oder dem Pflegepersonal. Sie alle nehmen ihre Erfahrungen mit nach Hause, in die Öffentlichkeiten, in denen sie sich bewegen.

Wolfgang Drechsel hat unseren Blick auf dieses komplexe Feld der Seelsorge in der Gemeinde geschärft. Dafür gebührt ihm wie für all das andere, das er für unsere badische Landeskirche an der Universität, im Predigerseminar und am Zentrum für Seelsorge getan hat, herzlicher Dank.

GESCHICHTEN, DIE DAS LEBEN, DEN GLAUBEN UND DIE THEOLOGIE SCHREIBEN

Resonanzen von Systematischer Theologie und Poimenik im
Anschluss an das Story-Konzept Dietrich Ritschls

Heike Springhart

Seelsorge ist der – oder jedenfalls ein – Ernstfall der Theologie und sie ist der Ort, an dem Geschichten des Lebens auf Geschichten des Glaubens treffen,¹ auch dann, wenn der Glaube nicht expliziter Inhalt des Gesprächs ist. Es gehört zur Reflexion und Selbstreflexion im Kontext der Poimenik, nach den theologischen Fundamenten und nach theologischen Resonanzen des Seelsorgegeschehens zu fragen. Der Systematischen Theologie kommt mithin eine kritische Funktion für die Poimenik zu. Zugleich hilft eine poimenische Perspektive dabei, eine realistische Theologie zu entwickeln, die an den Wechselfällen des Lebens und den konkreten Lebensgeschichten nicht einfach vorbeigeht, sondern sich von diesen herausfordern lässt.²

Die Verschränkung von pastoralpsychologisch orientierter Seelsorge mit der Theologie ist für Wolfgang Drechsel ein zentrales Anliegen.³ Ich bin ihm für unzählige Gespräche an dieser Schnittstelle und darüber hinaus in der Heidelberger Max-Bar dankbar. Sie haben für meine eigene Arbeit als Systematische Theologin und Pfarrerin entscheidende Entdeckungszusammenhänge und Resonanzräume eröffnet. Dass die Bänke in der Max-Bar alten S-Bahn-Holzbänken gleichen und dass ihre Wände sichtbare Spuren vieler Lebensgeschichten tragen, ist ein überaus passender Rahmen für diese Geschichten vom Leben. Dabei

¹ Gegenstand der Seelsorge ist nicht nur und nicht vor allem die Lebensgeschichte als Ganze, sondern die Geschichten und Geschichtchen des Lebens. So Wolfgang Drechsel bereits in: Wolfgang Drechsel, *Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten. Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive*, Gütersloh 2002, 137.

² Realistische Theologie ist dabei nicht mit empirischer Theologie zu verwechseln. Letztere hat sich insbesondere im Kontext der Poimenik in den 1970er Jahren entwickelt in expliziter Abgrenzung zur Dialektischen Theologie. Erstere hingegen zielt darauf, nach wechselseitigen Resonanzen von Empirie und Theologie zu fragen und diese fruchtbar zu machen und weiß sich dem Grundanliegen der Dialektischen Theologie verbunden. Vgl. Heike Springhart, *Der verwundbare Mensch. Sterben, Tod und Endlichkeit im Horizont einer realistischen Anthropologie*, Tübingen 2016, 16.

³ Vgl. Wolfgang Drechsel, *Gemeindeseelsorge*, Leipzig 2015, 29.

geht Wolfgang Drechsels poimenisches Nachdenken und sein segensreiches Wirken für die Seelsorgeausbildung weit über Kaffeehaustheologie hinaus.

In meinem Beitrag werde ich diese Gespräche aufnehmen und nach Resonanzen von Systematischer Theologie und Poimenik fragen, wie sie sich exemplarisch beim Blick auf den Umgang mit dem Aufeinandertreffen unterschiedlicher Glaubensvorstellungen in der Seelsorge darstellen.

In der konkreten Seelsorgekonstellatation, die in der Regel ein Gespräch zwischen zwei Personen ist, treffen zwei unterschiedliche Glaubensvorstellungen aufeinander. Das lässt im Blick auf die konkrete Seelsorge danach fragen, wie damit umzugehen ist, insbesondere dann, wenn es sich nicht einfach um unterschiedliche Glaubenshaltungen, sondern um konfligierende Glaubensauffassungen handelt.⁴ Auf der Metaebene spiegelt sich das wider in der Frage nach dem Verhältnis von Erfahrung oder Empirie und konstruktiver Theologie. Wolfgang Drechsel hat ausgehend von seinen Überlegungen zu Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten das Gegenüber in der Seelsorge mit der Metapher der »living human documents« von Anton T. Boisen verstanden.⁵ Während es bei Boisen und Drechsel um den Vorgang des retrospektiven Lesens dieser Dokumente handelt, ist das Story-Konzept Dietrich Ritschls dazu geeignet, die Bedeutung der individuellen Lebensgeschichte und ihrer Geschichten und die Geschichten der biblischen und theologischen Traditionen als Rohmaterial für die Theologie zu erfassen, es ist also prospektiv ausgerichtet. Ich werde darauf zurückkommen.

Den Resonanzen von Systematischer Theologie und Poimenik soll im Folgenden in drei Schritten nachgegangen werden. Zunächst geht es darum, die Problem- und Konfliktkonstellation zu beschreiben, die sich im Blick auf unterschiedliche Glaubensvorstellungen in der Seelsorge ergeben. Im zweiten Teil kommt der Glaubensbegriff in den Blick, der auf der Spur der traditionellen Unterscheidung zwischen *fides qua* und *fides quae* über eine rein subjektivistische Perspektive hinausgeht. Im dritten Teil soll das Story-Konzept Dietrich Ritschls als Brückenkonzept zwischen Systematischer Theologie und Poimenik in den Blick kommen, das einen instruktiven Ansatz für die Resonanzen aus Systematischer Theologie und Poimenik bietet.

⁴ Das schließt auch ein, dass es unterschiedliche grundsätzliche Beziehungen zu Glauben gibt, dass Seelsorgerinnen und Seelsorger also auch auf Menschen treffen, die mit dem christlichen Glauben nichts anfangen können. Der hier vorgestellte Ansatz ignoriert dies nicht, allerdings ist zumindest auf der Seite der Seelsorgerinnen und Seelsorger die Glaubensperspektive virulent, so dass es im Sinne einer Selbstreflexion nötig ist, diese Konstellationen in den Blick zu nehmen.

⁵ Vgl. Wolfgang Drechsel, Das Lesen von »heiligen Texten«? Anmerkungen zu einer gemeinsamen Frage von Schriftauslegung und Seelsorge, in: *Alttestamentliche Wissenschaft und kirchliche Praxis. FS für Jürgen Kegler*, hg. von Manfred Oeming und Walter Boes, Münster 2009, 183–203, hier: 185.

I. WER WEISS SCHON, WIE GOTT AUSSIEHT?

Ken Robinson erzählt in seinem TED-Talk zur Bedeutung der Kreativität in Bildungsprozessen eine eindrückliche Geschichte. Ein Grundschullehrer berichtete von einem Ereignis in der Grundschule. Im Unterricht beobachtete er eine Schülerin, die hochkonzentriert und hingebungsvoll ein Bild malte. Nachdem er das Mädchen eine Weile beobachtet hatte, fragte er: »Was malst Du?« Das Mädchen sah kurz vom Blatt auf und sagte mit ernster Stimme: »Ich male ein Bild von Gott.« Darauf entgegnete der Lehrer mit seinem ganzen erwachsenen Ernst: »Aber niemand auf der Welt weiß, wie Gott aussieht!« Darauf antwortete das Mädchen gelassen und in großer Selbstverständlichkeit: »In einer Minute werden sie es wissen.«⁶ Spinnen wir diese Geschichte weiter und verlegen sie aus dem Klassenzimmer in ein Klinikzimmer. Was, wenn der Gott, den mein Gesprächspartner auf sein Blatt malt ganz anders aussieht als mein Gott? Was, wenn sich im Gespräch herausstellt, dass mein Gegenüber ganz andere Glaubensvorstellungen hat als ich? Was, wenn ich davon überzeugt bin, dass keiner wissen kann, wie Gott aussieht – und mein Gegenüber mit großer Selbstverständlichkeit ein Bild von Gott malt?

Seelsorge ist verwurzelt in der Kirche, Seelsorgerinnen und Seelsorger handeln in diesem Horizont. Insbesondere in den Seelsorgefeldern, die stärker von einer Geh-Struktur geprägt sind – Klinik-, Gefängnis-, Notfall-, Hochschulseelsorge – ist selbstverständlich auch damit zu rechnen, dass das Glaubensfragen für Gegenüber nicht unbedingt im Zentrum stehen.⁷ Aber auch hier gehört es zur poimenischen Selbstreflexion, die Gesprächskonstellation und den Gesprächshorizont theologisch zu durchdenken. Auch wenn im Seelsorgegespräch nicht notwendig theologische Themen oder Themen des Glaubens im engeren Sinne zur Sprache kommen, geschieht Seelsorge von einer klaren Positionalität aus, die der theologischen Reflexion bedarf.⁸

Am Beispiel der Frage nach unterschiedlichen, mitunter konfligierenden Glaubensweisen, die in der Seelsorge potentiell aufeinandertreffen, wird deutlich, wie eine konsequent theologische Betrachtungsweise zu einer gelassenen Weite in der konkreten Seelsorgepraxis führen kann.

Unter der Perspektive »mein Glaube – dein Glaube« scheint es zunächst so, als ginge es in der Seelsorge um zwei Individuen, die ihre ganz individuellen, persönlichen Glaubensvorstellungen miteinander ins Gespräch bringen oder

⁶ Die Geschichte stammt aus einem TED-Talk von Sir Ken Robinson. Ich danke Felix Ritter für den Hinweis darauf. <https://www.youtube.com/watch?v=iG9CE55wbtY&list=P L70DEC2B0568B5469> (abgerufen am 03.04.2018).

⁷ Zu den verschiedenen Seelsorgefeldern vgl. Wolfgang Drechsel und Sabine Kast-Streib (Hg.), *Seelsorgefelder. Annäherung an die Vielgestaltigkeit der Seelsorge*, Leipzig 2017.

⁸ Wolfgang Drechsel versteht in diesem Zusammenhang die Theologie in Anlehnung an George A. Lindbeck als Grammatik der Seelsorgetheorie. Vgl. Drechsel, *Gemeindeseelsorge* (s. Anm. 3), 30.

deren Glaubensvorstellungen aufeinanderprallen. Das gilt in besonderer Weise für das Seelsorgegespräch. Zwei Menschen treffen sich und treffen aufeinander und damit in jedem Fall zwei verschiedene, sehr persönliche und individuelle Glaubensauffassungen. Wer hat da dann die Deutungsmacht? Die Seelsorgerin, weil sie die Expertin in Sachen Religion ist? Oder der Gesprächspartner, weil sich Themen und Tempo im Seelsorgegespräch nach ihm und seinen Bedürfnissen richten? Auf der Ebene der Seelsorgepraxis und der Hermeneutik wäre hier der Aspekt der Macht in der Seelsorge und der Deutungsmacht zu thematisieren. Für eine theologische Bearbeitung der konfligierender Glaubensvorstellungen in der Seelsorge legt es sich nahe, den Dualismus »mein Glaube – dein Glaube« zu verlassen und den Blick hin zu öffnen auf »unseren Glauben«. Dies erfordert zunächst eine Klärung dessen, was mit dem Glaubensbegriff erfasst ist. Was genau ist mit *dem* Glauben gemeint?⁹

Glauben ist zum einen eine sehr persönliche Angelegenheit und dennoch nicht ausschließlich reine Innerlichkeit. Vielmehr ist der Glaube auch eine Sichtweise, von der wir annehmen, sie würde sich allen erschließen. Er ist nicht irgendwie eine Meinung, sondern ist immer auch Bekenntnis. Für den einzelnen so selbstverständlich wie für das malende Mädchen die Erwartung, dass ihr Bild allen zeigen wird, wie Gott aussieht.

Dass der Glaube sich auch als Bekenntnis äußert, hat damit zu tun, dass es auch den geteilten Glauben gibt, formulierte und geprägte Glaubenssätze, Bekenntnisse, die gemeinsam im Gottesdienst gesprochen werden, Fundamente, die den Glauben prägen. »Ich glaube an die Auferstehung der Toten und das ewige Leben.«, geteilte Hoffnungen »Wir erwarten das Leben der kommenden Welt«, wie es im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel formuliert ist. Evangelische Theologie und Dogmatik entwickelt theologische Inhalte konstruktiv weiter. Sie stellt sich der Frage: Wie können wir heute, in unserer Situation, aber auch verantwortet vor der theologischen Tradition und gegründet auf den biblischen Texten die Inhalte unseres Glaubens verstehen?¹⁰

Die drei Aspekte mein Glaube, dein Glaube und unser Glaube möchte ich weniger im Sinne eines statischen Dreiecks verstehen als vielmehr im Sinne eines Mobiles, das beweglich zu halten ist. Dabei haben die Beweglichkeit und Dynamik des Mobiles einen inhaltlichen, genauer einen theologischen Grund. Der Glaube verdankt sich der Bewegung Gottes in dieser Welt, er fußt auf der Überzeugung, dass meine Lebensgeschichte und die Lebensgeschichte meines Gegenübers eingewoben sind in die Geschichte Gottes, die wiederum eine Geschichte in und mit dieser Welt ist. Der Glaube trägt in sich das Wissen, dass es eine größere Bewegung gibt als mein eigenes Bewegtsein, größer als ich selbst,

⁹ Vgl. für eine ausführliche dogmengeschichtlich orientierte Darstellung Ulrich H. J. Körtner, *Dogmatik*, Leipzig 2017, 113ff.

¹⁰ Wie Theologie konstruktiv und inhaltlich orientiert getrieben werden kann, bleibt eine fundamentaltheologisch zu klärende Frage. Instruktiv ist noch immer Karl Barth, *Einführung in die evangelische Theologie*, Zürich ³1985.

größer als wir beide, die wir uns in der Seelsorge begegnen. Deswegen ist es nicht nur schmückendes Beiwerk, sondern eine auch für die Seelsorge und die Poimenik hilfreiche und notwendige Perspektive, sich der Fragestellung theologisch zu nähern.¹¹

Theologie wie Seelsorge stehen nicht im neutralen Raum, sondern sind verortet in den Raum der Kirche. Die Kirche ist die Gemeinschaft derer, die nach Wahrheit und nach Gewissheit suchen. Sie suchen danach, aber sie sind nicht im Besitz der Wahrheit. Dies bedeutet, dass diejenigen, die Seelsorger oder Theologinnen sind, selbst gläubig sind oder einen Glauben haben. Damit meine ich allerdings nicht, dass die Seelsorgerinnen die Popeyes im Glauben sind, die nur ein bisschen spirituellen Spinat brauchen und dann muskel- und glaubensstrotzend durch die Krankenhausgänge und die Straßen der Gemeinde gehen. Im Gegenteil: gerade weil wir uns des größeren Rahmens bewusst sind, in dem sich unser Reden, Handeln und Glauben abspielt, wissen wir auch um die Brüchigkeit desselben. Karl Barth bringt das markant zum Ausdruck:

Das Kriterium der Echtheit und Tragfähigkeit des dem Theologen [und der Seelsorgerin; H.S.] unentbehrlichen Glaubens besteht nicht darin, dass er ein besonders starker, tiefer, feuriger Glaube ist. Es tut nichts zur Sache, dass er in der Regel ein ziemlich schwaches, schmächtiges, im Luftzug des Lebens und der Ereignisse ziemlich flackerndes Glauben sein wird. Genügt nach dem Evangelium ein Glaube von der Unansehnlichkeit eines Senfkorns zum Versetzen eines Berges, so wird er auch dazu genügen, ein fruchtbares Erkennen Gottes und also Theologie nicht nur möglich zu machen, sondern auch ins Werk zu setzen. Erkenntnismächtig und also fähig, theologisch zu existieren, ist ein Mensch darin, dass er in seinem bisschen Glauben, mit dessen Macht in dieser Hinsicht nichts getan ist, auf den ausgerichtet bleibt, sich immer wieder ausrichtet, an den zu glauben er befreit und also frei ist.¹²

Es kann also nicht um ein Kräftemessen im Glauben gehen, wenn zwei aufeinander treffen am Krankenbett oder beim Geburtstagsbesuch, sondern darum, danach zu fragen, worauf der Glaube gerichtet ist und von woher der Glaube auch immer wieder genährt und zugleich kritisiert wird.

¹¹ Dies impliziert auch den Verzicht auf einen reduktionistischen, weil subjektivistischen Glaubensbegriff. Vgl. Michael Welker, Subjektivistischer Glaube als religiöse Falle, in: *Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas*, hg. von Ingolf U. Dalferth und Philipp Stoellger, Tübingen 2005, 143–156.

¹² Barth, *Einführung* (s. Anm. 10), 116f.

2. DAS MOBILE BEWEGLICH HALTEN: KLÄRUNGEN DES GLAUBENSBEGRIFFS

Dass der Glaube eine höchst persönliche Angelegenheit ist, erschließt sich heute unmittelbar. So gilt das Reden über den Glauben oft als schwieriger als das Reden über Sexualität, weil er geradezu als eine intime Angelegenheit betrachtet wird.¹³ Gelegentlich wird von einem »Spiritualitätsboom« gesprochen.¹⁴ Zu meinem eigenen Seelenhaushalt gehört unter anderem auch der Glaube, der mir hilft, mich im Leben zu verorten, über das Hier und Heute hinauszusehen und im günstigen Fall auch, mit den großen und kleinen Schicksalsschlägen des Lebens umzugehen.

Die Fokussierung auf den persönlichen Glauben ist keine neue Entwicklung. Spätestens seit dem Aufkommen des Pietismus im 19. Jahrhundert ist der persönliche Glaube in den Mittelpunkt des Interesses gerückt. Mit der steigenden Bedeutung des Individuums und der Ermutigung zum Gebrauch des individuellen Verstandes wächst die Skepsis gegen über Institutionen und Autoritäten.¹⁵ Beides ist auch heute prägend: die Ausrichtung an der ganz persönlichen Meinung und dem, was sich mir selbst erschließt und die Skepsis gegenüber Institutionen, die nicht nur die politischen Institutionen, sondern auch in besonderer Weise die Kirchen treffen. Wenn die Autorität von Institutionen insgesamt und die der Institution der Kirche im Besonderen kritisch hinterfragt werden, ist es eine Befreiung, sich nicht mehr dieser Institution und irgendwelchen von ihr »verordneten« Glaubenssätzen zu unterwerfen. Dieser Befreiungsimpuls ist unbestritten, denn ein Glaube, der keine Resonanz für den einzelnen Menschen ganz persönlich hat, ist leer und eben gerade kein Glaube. Ohne eine Resonanz im Inneren bleibt es bei Glaubensformeln, die dann leere Formeln bleiben. Der Glaube ist das unbedingte Vertrauen zu Gott, eine Herzensangelegenheit. Auf diese Weise ist er zunächst auch eine Angelegenheit, über die sich schwerlich debattieren lässt. Woran mein Herz hängt¹⁶ und das, was mich unbedingt angeht,¹⁷ das ist mein ganz Persönliches. Und worum sonst als um mich ganz persönlich geht es gerade in der Seelsorge? Zugleich wird hier aber auch deutlich, dass sich auf dieser Ebene der Umgang mit unterschiedlichen Glaubenshaltungen kaum lösen lässt.

Der persönliche Glaube ist eine wichtige Dimension im Glaubensbegriff, aber es ist nicht die umfassende Beschreibung desselben. In der christlichen Tradition gehören Glauben und Verstehen seit ihren Anfängen zusammen. Glaube ist nicht nur reine Innerlichkeit, nicht vor allem das spirituelle Leuch-

¹³ <http://www.zeit.de/2018/14/glaube-religion-kinder-gespraech> (abgerufen am 03.04.2018).

¹⁴ Vgl. Herbert Pachmann, *Pfarrer sein. Ein Beruf und eine Berufung im Wandel*, Göttingen 2011, 49.

¹⁵ Vgl. Körtner, *Dogmatik* (s. Anm. 9), 128.

¹⁶ Martin Luther, *Großer Katechismus. Auslegung des 1. Gebots*, BSLK 560,17.

¹⁷ Vgl. Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Berlin und New York 1987, 19.

ten, das die Gläubigen erfüllt, das sich aber jeder Sprachlichkeit entzieht. Schon Anselm von Canterbury hat den Zusammenhang von Glauben und Verstehen in besonderer Weise betont. Für ihn war deutlich, dass der Glaube immer auch auf das Verstehen, auf Erkenntnis gerichtet ist. »Ich glaube, um zu verstehen.« ist einer seiner wichtigsten Sätze.¹⁸ Zur Erkenntnis und zum Verstehen ist es dann wiederum wichtig, über den Glauben ins Gespräch zu kommen, sich über ihn Rechenschaft abzulegen und auch zu versuchen, ihn in Worte zu fassen. Das ist deutlich mehr als individuelles religiöses Ergriffensein, aber es ist auch mehr als Bekenntnis. Es ist eine Angelegenheit für alle, die mit einem kirchlichen Amt bekleidet sind, ob als Pfarrerinnen oder als haupt- oder ehrenamtliche Seelsorger.

Dies führt zu der grundlegenden Unterscheidung im Glaubensbegriff, die es ermöglicht, das Mobile aus meinem, deinem und unserem Glauben besser zu verstehen und es flexibel zu halten. Diese Unterscheidung von Augustinus, der zwischen dem Glaubensakt (*fides qua*) und dem Glaubensinhalt (*fides quae*) unterscheidet.¹⁹ Der Glaubensakt ist der ganz persönliche Glaube, die individuelle Spiritualität, die ganz eigene Weise, den Glauben zu leben. Sei es im persönlichen Gebet, als das Leben tragende Grundhaltung oder auch im gemeinsam gefeierten Gottesdienst.

Daneben und eng damit verbunden steht der Inhalt des Glaubens, also das, was man als »unseren Glauben« bezeichnen kann. Dieser ist in theologischen Büchern und in den Bekenntnisschriften zu lesen, über ihn lässt sich streiten und er ist immer wieder Sache der Aushandlung und der konstruktiven theologischen Denkarbeit.²⁰ Der Inhalt des Glaubens ist Gegenstand einer großen und unabschließbaren Denkbewegung. Es ist der Versuch, zu verstehen und dem hinter her zu denken,²¹ was gemeint ist, wenn wir von der Auferstehung der Toten reden, wenn wir davon reden, dass Sünden vergeben sind, dass die Welt Gottes gute Schöpfung ist und doch unter der Macht der Sünde steht, dass wir unter der Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde stehen. Wenn wir davon reden, dass Jesus Christus Gottes Sohn ist, wahrer Mensch und wahrer Gott, gekreuzigt, begraben und gestorben, hinabgestiegen in das Reich des Todes und auferstanden von den Toten.

Zunächst ist es wichtig, beide Dimensionen – den Akt des Glaubens und den Inhalt des Glaubens – zu unterscheiden. Ob also das Bild, das das Mädchen

¹⁸ Vgl. Anselm von Canterbury, *Proslogion. Anrede*, Lateinisch / Deutsch, Übersetzungen, Anmerkungen und Nachwort von R. Theis, Stuttgart 2005.

¹⁹ Vgl. Augustin, *De Trinitate* 13,2,5. Thomas von Aquin nimmt diese Unterscheidung auf und versteht sie als Unterscheidung zwischen implizitem und explizitem Glauben, er kann auch von geformtem und ungeformtem Glauben sprechen. Vgl. Körtner, *Dogmatik* (s. Anm. 9), 126.

²⁰ Paradigmatisch ist dafür Friedrich D. E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (21830), hg. von Martin Redeker, 2 Bde., Berlin 1960.

²¹ Vgl. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. II/1, Zollikon-Zürich 1948, 21.

im Klassenzimmer malt, eher Ausdruck ihrer eigenen Glaubenshaltung ist oder ob es der Versuch ist, das Bild für alle zu malen und damit das Entscheidende zu sagen oder zu zeichnen, was es über Gott zu sagen (oder zu zeichnen) gibt. Diese Unterscheidung ermöglicht es, zu differenzieren zwischen der ganz persönlichen Dimension des Glaubens, die kaum der Gegenstand von konflikthafter Auseinandersetzung sein kann und den Inhalten, über die wir streiten können und müssen und die es immer wieder auch inhaltlich weiterzuentwickeln gilt. Würde der Glaube hingegen auf pure Spiritualität reduziert, ginge ein großer Freiraum und der Blick über unser eigenes Inneres hinaus verloren. Zugleich ginge die Möglichkeit verloren, zu einem kritischen, genauer selbstkritischen Blick auf unseren Glauben und auf die christliche Lehre zu finden. Die Unterscheidung hat ihren konstruktiven Beitrag für die Seelsorge darin, dass der gelassene Blick darauf möglich wird, worum es gerade geht. Dies impliziert dann auch die Akzeptanz, dass die ganz persönliche Glaubenshaltung meines Gegenübers so anders sein kann wie dieser andere Mensch als Mensch so ganz anders ist als ich. Die Unterscheidung zwischen Glaubensakt und Glaubensinhalt eröffnet aber auch den Raum dafür, zur rechten Zeit über die Inhalte zu streiten. Die Inhalte des Glaubens sind nicht nur eine Sache der persönlichen Wirklichkeitskonstruktion, sondern der Rahmen, der denkerisch erschlossen werden kann und muss, der sich der Selbstoffenbarung Gottes verdankt. Als Teil der Kirche als wahrheits- und gewissenheitssuchender Gemeinschaft sind Seelsorgerinnen und Seelsorger auf dem Weg um Wahrheit und Gewissheit zu ringen. Die Erkenntnis, dass die Wahrheit größer ist als die von uns konstruierte Wirklichkeit, verhindert so auch, die eigene Glaubensauffassung als die einzig wahre und richtige zu verstehen.

Dass Glaubensakt und Glaubensinhalt voneinander unterschieden sind, heißt allerdings nicht, dass sie nichts miteinander zu tun hätten oder gänzlich voneinander getrennt sind. Sie stehen vielmehr in einem konstitutiven Zusammenhang. Damit stellt sich die Frage nach den Resonanzen, die der Inhalt des Glaubens im persönlichen Glauben hat, sowohl befruchtend als auch kritisierend. Zugleich erfordert dieser konstitutive Zusammenhang es auch, die Inhalte des Glaubens in Frage stellen zu lassen von der Erfahrung und der Wirklichkeit des Lebens? Hier hat die Aussage, dass die Seelsorge der Ernstfall der Theologie sei ihr Recht. Denn hier zeigt sich, ob das, was an Glaubensinhalten formuliert, entwickelt und bekannt wird auch in den Ernst- und Wechselfällen des Lebens trägt. Auch aus Sicht der Systematischen Theologie ist es grundlegend wichtig, immer wieder das kritisch zu hinterfragen, ob das, was wir theologisch sagen eine Resonanz in der Erfahrung hat.²² Dabei ist für die Seelsorge und erst recht für die Seelsorgetheorie wichtig, dass die Komplexität konkreter Erfahrung und empirisch erfassbarer Wirklichkeit des Lebens stets höher ist als ihre theoretischen Beschreibungen. Keine Theorie kann komplex genug sein, um die Kom-

²² Vgl. Springhart, *Der verwundbare Mensch* (s. Anm. 2), 18.

plexitäten des Lebens wirklich zu erfassen. »We live deeper than we think.«²³ Dennoch lohnt sich das Bemühen um eine komplexe und in sich differenzierte Theologie und Anthropologie, weil eine solche eher dazu geeignet ist, die Komplexität des Lebens zu erfassen.²⁴

Allerdings impliziert die Faktizität empirisch erheb- und beschreibbarer Wirklichkeit noch keine Deutung. Konstruktive theologische Deutung ist ein eigener Erkenntnisschritt. Zugleich muss sich konstruktive Deutung und das, was wir als unseren Glauben beschreiben, von der empirischen Wirklichkeit kritisch infrage stellen lassen. Dies bedeutet auch, traditionelle theologische Denkmuster kritisch auf den Prüfstand zu stellen und danach zu fragen, ob es vor dem Hintergrund des biblischen Zeugnisses andere mögliche Deutungen gibt.

Die konkrete Lebensgeschichte und die konkreten Lebensgeschichten sind also nicht von der Theologie, dem Glauben oder in der Seelsorge zu Deutendes, sie sind selbst von konstitutiver Bedeutung für die konstruktive Entwicklung von theologischen Inhalten. Dies hat in besonderer Weise Dietrich Ritschl in seinem Story-Konzept fruchtbar gemacht, um das es im Folgenden gehen soll.

3. LESESTOFF UND ROHMATERIAL DER THEOLOGIE – VON STORIES UND LIVING HUMAN DOCUMENTS

Im Anschluss an Anton T. Boisens Rede von den »living human documents«, mit denen es die Seelsorge zu tun hat, lässt sich Seelsorge als Lesekunst verstehen.²⁵ Sie ist offen für die Spuren in den »Dokumenten« und für deren Genese. Boisen plädierte auf dieser Basis dafür, von der menschlichen Erfahrung aus generalisierende, also theologische, Aussagen zu machen.²⁶ Den Anfang theologischer Erkenntnissuche sollte die Erfahrung machen, erst dann solle es um Generalisierungen gehen. Die Rezeption in der von der empirischen Theologie geprägten Pastoralpsychologie spricht deutlich die Sprache der Abgrenzung gegen die Dialektische Theologie. Exemplarisch ist hier Dietrich Stollberg zu nennen, der »authentische Untersuchungen der eigentlichen Quellen lebendiger Offenbarung, d.h. der Menschen selbst« forderte und die Theologie dazu aufrief,

²³ Im Anschluss an die Aussage Bernard Melands: »We live more profoundly than we think.« Vgl. Bernard Meland, *Fallible Forms and Symbols. Discourses on Method in a Theology of Culture*, Minneapolis 1976, 82.

²⁴ Zum Programm einer realistischen Anthropologie vgl. Springhart, *Der verwundbare Mensch* (s. Anm. 2), 15ff.

²⁵ Vgl. Anton T. Boisen, *The exploration of the inner world. A study of mental disorder and religious experience*, New York 1962, 251. Wolfgang Drechsel rezipiert diese Theorie in Drechsel, *Lesen* (s. Anm. 5), 185.

²⁶ »We must begin not with traditions and not with systems formulated in books, but with the openminded exploration of living human experience in order from that to built up a body of generalizations.« Boisen, *Exploration* (s. Anm. 25), 251.

»sich nicht länger mit sekundären Quellen zufrieden [zu] geben, nämlich literarischen Offenbarungszeugnissen.«²⁷ Die Absolutsetzung der menschlichen Erfahrung als primäre und einzige legitime Quelle der Theologie ist aus unterschiedlichen Gründen in Frage zu stellen. Zum einen läuft sie Gefahr, einem subjektivistisch verengten Menschenbild das Wort zu reden. Zum anderen ist der Erfahrungsbegriff in sich komplex und multidimensional und bedarf der Deutung. Zum dritten wird es ohne den konstitutiven Bezug auf die individuelle Erfahrung transzendierende Zeugnisse göttlicher Offenbarung erschwert, den kritischen und neue Perspektiven öffnenden Horizont des christlichen Glaubens ins Spiel zu bringen. Das Bild des Gegenübers in der Seelsorge als »living human document« hat hingegen seine Stärke darin, dass es auch darauf hin gelesen werden kann, was es dokumentiert. Auch wenn die inhaltliche Bestimmung dessen, auf das das Dokument verweist offenbleibt, dieses lebendige menschliche Dokument weist über sich hinaus. Im Blick auf das »living human document« geht es um die Lebensgeschichte als Lesestoff für die Seelsorge und für die Theologie.

Für die Aufgabe einer konstruktiven Theologie, die in ihrem Realismus und ihrem Erfahrungsbezug Resonanzen in die Poimenik hat, ist das Story-Konzept des Heidelberger Theologen Dietrich Ritschl weiterführend. Sein Ausgangspunkt ist die Frage danach, wie theologische Aussagen und Erkenntnisse gewonnen und generiert werden können, was das Rohmaterial der Theologie ist. Nicht nur, weil er sowohl Systematischer Theologe als auch Psychotherapeut war, ist seine Theologie für die Resonanzen aus Systematischer Theologie und Poimenik instruktiv. Dietrich Ritschl hat sich stets als Grenzgänger zwischen der kirchlichen Praxis und der akademischen Theologie verstanden und hat auf dieser Grenze und aus diesen Resonanzfeldern die Theologie konstruktiv weiterentwickelt. Auch für Dietrich Ritschl ist zentral, dass die Basis des persönlichen Glaubens nicht ausformulierte Bekenntnisse oder Glaubenssätze sind. Diese betrachtet er vielmehr als »Endprodukt und Kristallisation kommunikativen Austauschs zwischen Gläubigen.«²⁸ Es geht ihm jedoch nicht darum, sich von verschriftlichten Quellen zu verabschieden, sondern darum die hohe Relevanz der Erfahrung zu betonen. »Ohne die vorgängigen menschlichen Realitäten des Vertrauens und des Willens bleiben sie [d.h. die Glaubenssätze, H.S.] irrelevant und für den Einzelnen unwahr.«²⁹ Ritschls Ansatz lässt sich verstehen als den Versuch, den persönlichen Glauben und den Inhalt des Glaubens einander wechselseitig durchdringen zu lassen. So soll vermieden werden, dass Denken und Beten allzu weit auseinandergerissen werden und sich »wie

²⁷ Vgl. Dietrich Stollberg, *Therapeutische Seelsorge. Die amerikanische Seelsorgebewegung - Darstellung und Kritik*, München 1972, 172.

²⁸ Dietrich Ritschl, *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München 1984, 51.

²⁹ Ebd.

Fremde oder gar wie Feinde gegenüberstehen.«³⁰ Zugleich ist für Ritschl wichtig: »Theologische Lehraussagen insgesamt sind nicht eigentlich ›Antworten‹ auf ›Fragen‹, sondern Richtungsangaben, Ortungen, Gewichtungen, Klärungen, Einladungen. Sie sind eher daraufhin zu prüfen, ob sie hilfreich, nicht vordringlich, ob sie ›wahr‹ oder ›falsch‹ seien.«³¹ Es geht also darum, in die inhaltlich-theologische Auseinandersetzung die persönliche Erfahrungsdimension konstitutiv einzubeziehen.

Dietrich Ritschl führt das in den hermeneutischen Konsequenzen aus. Die Theologie basiert auf unterschiedlichen Rohmaterialien, auf denen sie aufbaut, über die sie nachdenkt und von denen aus sie konstruktiv weiterentwickelt wird. Zu diesen Rohmaterialien gehören die *stories*. Die *story* kann das Leben des einzelnen Menschen, seine Lebensgeschichte, sein. *Stories* können aber auch einzelne Begebenheiten und Erfahrungen aus dem Leben sein. Es kann sich um *stories* der Kirche handeln, also um Ereignisse in der Geschichte oder der Gegenwart der Kirche, aber auch die biblischen *stories* sind wichtiges Rohmaterial der Theologie. Auf diese Weise kommt der Lebensgeschichte und den Lebensgeschichten eine zentrale Rolle für die konstruktive Theologie zu – und damit der Poimenik für die Dogmatik. Lebensgeschichte und Lebensgeschichten sind allerdings nicht exklusiv das Rohmaterial der Theologie, sondern stehen neben anderen *Stories*, beispielsweise der biblischen *Stories*. Grundsätzlich ist die *story* vorgegeben und nicht das Ergebnis von Theologie. Erst kommt die Erfahrung und dann ihre Deutung, erst steht da die biblische Geschichte und dann kommt ihre Auslegung. Die *stories* gehen der Theologie voran, aber sie ersetzen die Theologie nicht. Sie sind das Rohmaterial, das in der theologischen Arbeit weiterbearbeitet wird und das diese bestimmt.

Für die Resonanzen von Systematischer Theologie und Poimenik ist ein weiterer Aspekt von zentraler Bedeutung. Mit dem Bezug auf die konkreten *stories*, den biblischen oder auch den Lebensgeschichten in der Seelsorge, geht eine positive Irritation allzu glatter und eingefahrener Denk- und Glaubenswege einher. Die *stories* sind »nicht nur als regulär verarbeitetes ›Rohmaterial‹ in theologischen Denkprozessen vorhanden, [sondern] sie treten auch als das Irreguläre auf, das die Symmetrie und Ruhe theologischer Gedanken stören und auf die Anfänge zurückwerfen kann.«³² Damit hat der Aspekt der Kritik der theologischen Inhalte von der Erfahrung seinen konstitutiven Platz. Zugleich ist deutlich, dass es weder in der Systematischen Theologie noch in der Poimenik darum gehen kann, vorschnelle Sinnzuschreibungen vorzunehmen, sondern sich von der Irregularität der Lebensgeschichten fruchtbar irritieren und herausfordern zu lassen.

³⁰ Ebd., 109. Vgl. auch den Choralvers von Charles Wesley: »Unite the pair so long disjoined: knowledge and vital piety.« (aus: *A Prayer for Children*).

³¹ Vgl. ebd., 110.

³² Dietrich Ritschl und Hugh O. Jones, »*Story*« als Rohmaterial der Theologie (Theologische Existenz heute 192), München 1976, 9f.

Vom Story-Konzept Dietrich Ritschls aus lässt sich die Frage nach dem konfligierenden Aufeinandertreffen unterschiedlicher Glaubensvorstellungen neu verstehen. Der Glaube als persönlicher Glaubensakt ist zugleich ein Raum der Erkenntnis, der über den Einzelnen und seine Welt hinausgeht. Der Grund hierfür liegt weniger in der individuell begrenzten Perspektive, sondern im Inhalt und der Geschichtshaftigkeit des Glaubens. Der Glaube selbst ist »jeden Morgen neu! – eine Geschichte. Er ist also kein Zustand, keine Eigenschaft. Er darf nicht mit ›Gläubigkeit‹ verwechselt werden.«³³ Für die Seelsorge bedeutet das, dass nicht festgefügte Vorstellungen aufeinander treffen, sondern solche, die im Fluss sind und sich gegenseitig beeinflussen. Das gilt für die expliziten Glaubensauffassungen wie auch für andere lebensgeschichtliche Themen, die in der Seelsorge zur Sprache kommen.

Seelsorge ist eingebettet in den Raum und den Rahmen der Kirche als wahrheits- und gewissheitssuchende Gemeinschaft. Dies impliziert, dass auch ein Seelsorgegespräch, in dem die Seelsorgerin feststellt, dass der andere eine ganz andere Auffassung vom Glauben hat, Teil des Ringens um die Wahrheit ist. Dies bedeutet nun freilich nicht, dass Seelsorgegespräche zu theologischen Debatten werden sollen, schon gar nicht zum Streit darüber, wer recht hat. Aus dem Wissen, dass auch das Seelsorgegespräch in diesem Rahmen eingebettet ist, kann sowohl eine grundsätzliche Gelassenheit und Weite im Denken entstehen und zugleich der Mut zu einer klaren Positionierung. Die Verschiebung der Perspektive von dem Konflikt zwischen meinem und deinem Glauben hin zum Blick auf unseren Glauben, bedeutet mithin eine heilsame Relativierung des Konflikts zwischen individuellen Wahrheitsbehauptungen.

In der Seelsorge ist dabei aus guten Gründen Zurückhaltung gegenüber allzu schnell überstülpenden Perspektiven gefragt. Diese Zurückhaltung hat ihren Grund im Wissen um die Machtkonstellation, die auch ein Seelsorgegespräch durch die unterschiedlichen Rollen bestimmt. Sie hat außerdem ihre inhaltliche Begründung in der Überzeugung, dass beide, Seelsorger und Gesprächspartnerin, Teil der wahrheits- und gewissheitssuchenden Gemeinschaft sind, dass also beide auf der Suche sind.

Dass die Story des anderen das Rohmaterial auch der eigenen Theologie ist, impliziert zum einen den Respekt vor der Andersheit des anderen und vor seinem persönlichen Glauben. Zum anderen ermöglicht es die Auseinandersetzung um die Inhalte des Glaubens. Dass alles in Bewegung ist, heißt nicht, dass alles beliebig wird. Dafür braucht es konstruktive Theologie, dafür braucht es Auseinandersetzung mit den Quellen des Glaubens und die Arbeit des Verstehens.

Systematische Theologie, die sich von einer poimenischen Perspektive leiten und irritieren lässt wird so zu realistischer Theologie, die sich im Relevanz- und Resonanzhorizont konkreter Lebensgeschichten fruchtbar zeigt und nicht davor zurückschreckt, über das empirische Vorfindliche hinauszudenken.

³³ Barth, *Einführung* (s. Anm. 10), 115.

Poimenik, die sich ihrer theologischen Dimension bewusst ist, wird die Lebensgeschichten, mit denen sie zu tun hat, zu würdigen wissen und zugleich darauf hin leuchten lassen, dass sie Teil der wahrheits- und gewissheitssuchenden Gemeinschaft der Kirche sind.

Die Resonanzen zwischen Systematischer Theologie und Poimenik nehmen so die Geschichten auf, die das Leben, den Glauben und die Theologie schreiben und lassen aus ihnen Neues entstehen – neue Perspektiven in der Seelsorge und neue Perspektiven in der Theologie.

INNEHALTEN UND GEWAHRWERDEN UND WIE GOTT INS SPIEL KOMMT

Zur Rückgewinnung der kritischen Funktion der Theologie für die Seelsorge mit einer Erinnerung an Thurneysen und Josuttis

Ingrid Schoberth

I. LEBENSWELT, IN DER KAUM EINER ZÄHLT

Schneller ist allemal besser oder auch nicht? Unsere Lebenswelt suggeriert einen Trend zu mehr und weiter und erfolgreicher. Und wenn einer das nicht mehr mitgehen kann, dann scheint er nicht mehr zu zählen. Alain Badiou und Caroline Gutberlet sprechen von denen, die nichts mehr zählen;¹ es sind diejenigen, die es eben nicht geschafft haben, die außen vor bleiben; das Kapital verteilt sich auf Wenige und es beschleicht einen das Gefühl, dass derjenige, der nicht mithalten kann auf der Strecke bleibt, vielleicht in Zynismus verfällt. Innehalten und Gewährwerden, das sind Haltungen, die nicht in eine kapitalistisch ausgerichtete Welt zu passen scheinen; es sind die Zugänge zu den Tiefendimensionen des Lebens, die durch die vielen Oberflächen der Konsumkultur und der medialen Wahrnehmung von Welt sich nicht mehr eröffnen. Unterbrechungen im Leben, die die Möglichkeit verschließen mitzugehen, dem Trend zu folgen, Unterbrechungen, die Menschen spüren und merken lassen, dass sie hilfsbedürftig sind, Unterbrechungen, die zum Innehalten und Gewährwerden nötigen, sind nicht vorgesehen. Gerade darum ist Seelsorge schwierig in diesen Zeiten und dasselbe gilt auch für den Glauben. Er teilt das gleiche Schicksal.

Dennoch ist da ein enormes Bedürfnis nach Lebenshilfe. Nicht nur psychologische und esoterische Ratgeber im Buchhandel und die Nachtgespräche im Fernsehen – diese seltsamen Enkel von Beichte und Seelsorge – auch die kirchlichen Mitarbeiter spüren diesen Bedarf. Besuchsdienste werden dringend gebraucht und viele Pfarrerinnen und Pfarrer bedauern, dass sie nicht mehr Zeit haben für Gespräche.

Im Nürnberg gab es Anfang des Jahrhunderts die »Gässlespfarrer«. Die Bezeichnung rührt daher, dass sie nicht die großen Auftritte suchten, sondern in den Gassen umhergingen und einfach da waren bei den Leuten. In St. Lorenz und St. Sebald, den alten und imposanten Hauptkirchen in Nürnberg, predigten

¹ Alain Badiou und Caroline Gutberlet (übers.), *Wider den globalen Kapitalismus. Für ein neues Denken in der Politik nach den Morden in Paris*, Berlin 2016.

vor vollen Bänken die großen Prediger Rittelmeyer und Geyer; eindrucksvolle Predigten und andächtige Zuhörer waren das sicher, aber es hatte auch etwas von kulturellem Spektakel. Die »Gässlespfarrer« waren eine Art stiller Protestbewegung. Ihr Ziel war es, dicht an der Gemeinde zu sein, um in ihr als Seelsorger präsent zu sein. Sind diese »Gässlespfarrer« nicht dem, was wir heute brauchen, viel näher als die eindrucksvollen Prediger? Mit ihnen kommt das Evangelium auf die Straße und in die alltäglichen Gespräche. Aber wie kommt es dazu, dass in diesen alltäglichen Gesprächen das Evangelium hörbar wird? Wie kommt hier Gott ins Spiel? Wie kann Seelsorge ihre Kontur erkennbar machen und das ihr Aufgetragene tun ohne aber zu bedrängen? Wie also gewinnt sie ihre besondere Gestalt ohne den Trends ausgeliefert zu sein, schneller ist allemal besser, nur der Starke zählt?

Ich möchte das seelsorgliche Gespräch genauer in den Blick nehmen, das in seiner einfachsten und alltäglichsten Gestalt schon all das enthält, was ihm von Gott her zukommt.² Dies muss allerdings erst entdeckt werden. Im alltäglichen Gespräch scheint es oft nur um rein Menschliches zu gehen. Dass darin Gott längst schon im Spiel ist, soll im Folgenden gezeigt werden. Wie die Rede von Gott explizit werden kann, soll gleichsam in konzentrischen Kreisen von außen nach innen untersucht werden. Der Gang meiner Überlegungen kann also nicht deduktiv sein, sondern versucht, um der Sache zu entsprechen, ihren verschiedenen Dimensionen nachzugehen und diese in aller Vorläufigkeit auszuloten. Hier war ich oft mit Wolfgang Drechsel im Gespräch und nehme diese Spur für diesen Beitrag auf:

II. EIN AUSGANGSPUNKT FÜR SEELSORGE: INNEHALTEN UND GEWAHRWERDEN DES ANDEREN

Das Besondere des seelsorglichen Gesprächs im Unterschied zu so vielen anderen Gesprächen, die auch notwendig und hilfreich sind, kann man mit meiner Titelformulierung ganz vorläufig und unbestimmt darin sehen, dass Gott ins Spiel kommt, dass das seelsorgliche Gespräch sich von Gott her auf Gott hin bewegt, dass mit der Wirksamkeit seines Geistes in unserer Zeit je neu gerechnet wird. Wie kann nun aber diese theologische Voraussetzung und Bedingung der Seelsorge im jeweiligen Gespräch wirksam werden? Dass viele Seelsorger sich scheuen, explizit theologische Themen und Begriffe in das Gespräch einzuführen, hat darin seinen Grund, dass man das Gespräch nicht belasten und beherrschen wollte oder will. Von Gott zu reden erscheint vielleicht gewaltsam.

² Vgl. dazu die Überlegungen von Eberhard Hauschildt, *Alltagsseelsorge. Eine soziolinguistische Analyse des pastoralen Geburtstagsbesuches* (Arbeiten zur Pastoraltheologie 29), Göttingen 1996, der mit einem anderen Akzent als er hier gesetzt ist, betont, dass Seelsorge als Alltagsseelsorge sich darin auszeichnet, dass Kontakte möglich werden, ohne dass sie definiert werden müssen.

Oft wurde Eduard Thurneysen und seine Rede vom ›Bruch‹ im seelsorglichen Gespräch dafür namhaft gemacht. Der Seelsorger erscheint als Beherrscher des Gesprächs, der es dirigiert und ein echtes Gespräch eher hindert.³ Die Kritik an einem solchen Gesprächsstil ist ohne Zweifel berechtigt. Aber wird ein seelsorgliches Gespräch, das diesen Bruch vermeidet, nicht auch unbefriedigend bleiben? Die Poimenik erkennt freilich die Notwendigkeit, die Ansätze Thurneysens neu wenn auch kritisch in den Blick zu nehmen.⁴ Es bleibt hier festzuhalten, dass der Bruch nicht etwas ist, was der Seelsorger machen kann. Denn bei der Rede vom ›Bruch‹ geht es zunächst einmal gar nicht um die Gesprächstechnik, was oft missverständlich unterstellt wurde, sondern um die Wahrnehmung der Voraussetzungen von Seelsorge. In einer frühen Predigt hält das Thurneysen fest: »Er [Gott] schweigt, bis jemand auf ihn hören will, er wartet, bis wir auf ihn warten.«⁵

Wenn Thurneysen darauf insistiert, dass Gott den Anfang macht, dann folgt daraus, dass auch der Seelsorger Gottes Wort nicht herbeizwingen kann. Das seelsorgliche Gespräch braucht also das Warten. Thurneysen betont weiter: der Bruch ist nicht ein Zeitpunkt im Gespräch, sondern das ganze Gespräch ist dadurch charakterisiert:⁶ Die Begegnung meiner Wirklichkeit mit der Wirklichkeit Gottes. Das bedeutet zugleich, dass meine Geschichte unterstellt wird »unter ein völlig neues, alles Menschliche überbietendes Urteil.«⁷ Thurneysen setzt also gerade nicht voraus, dass das Reden von Gott das Normale wäre.

Um das Besondere der Seelsorge in den Blick zu nehmen, gilt es darauf zu achten, was in einem solchen Gespräch geschieht, wie die Gegenwart Gottes, die zunächst implizit erhofft wird, das Gespräch trägt. Im Vordergrund steht also nicht eine direkte Verkündigung als Dimension der Seelsorge, sondern die theologische Wahrnehmung des seelsorglichen Gesprächs an sich.⁸

³ Vgl. Albrecht Grözinger, *Die Kirche – ist sie noch zu retten? Anstiftung für das Christentum in postmoderner Gesellschaft*, Gütersloh 1998, 115.

⁴ Vgl. dazu auch Wolfram Kurz, Der Bruch im seelsorgerlichen Gespräch. Zum Sinn einer verfeimten poimenischen Kategorie, in: *PTh* 74 (1985), 436–451.

⁵ Eduard Thurneysen, *Die neue Zeit. Predigten 1913–1930*, hg. von Wolfgang Gern, Neukirchen-Vluyn 1982, 14.

⁶ Eduard Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge*, Zürich ⁷1994, 116: »Und das heißt wiederum, daß diese Doppelbewegung des Aufnehmens und Mitnehmens und somit der Bruch, der durch dieses Gespräch hindurchgeht, das ganze Gespräch von Anfang bis zu Ende durchziehen muß. Wohl entspricht der Doppeltheit dieser Bewegung eine Doppeltheit der äußeren Funktion des Gesprächs; es vollzieht sich in der Form eines *Zuhörens* im einfachen Sinn des Wortes und eines *Zusprechens*. Aber so gewiß diese beiden Funktionen zwar äußerlich unterschieden werden können, so gewiß dienen sie doch beide dem *einen* Vorgang des Verstehens und sind darum nicht voneinander zu lösen.«

⁷ Ebd., 115.

⁸ Vgl. dazu bes. Martin Nicol, *Gespräch in der Seelsorge. Theologische Fragmente zu einer Kultur des Gesprächs*, Göttingen 1990, bes. Teil II. Nicol nimmt in seiner Untersuchung besonders den dialogischen Charakter des Gesprächs in den Blick und kennzeichnet es als »existentielles Gespräch im Deutehorizont des christlichen Glaubens.« (a.a.O. 162).

Diese Tiefendimension des Gesprächs soll also in Spuren erfasst werden; ein Gespräch ist darum mehr als nur der Austausch von Gedanken zweier Subjekte. Und dass überhaupt ein Gespräch stattfindet, hat in sich schon eine weitreichende Bedeutung, die sowohl phänomenologisch als auch theologisch eine genauere Betrachtung erfordert.

Jedes Gespräch bedeutet ja eine Unterbrechung alltäglicher Aktivität.⁹ Schon das Miteinanderreden ist ein *Innehalten*, wie auch der »Gässlespfarrer« stehenbleibt und Zeit hat für sein Gegenüber. Einem Anderen Zeit geben: Das ist das Erste und Grundlegende eines Gesprächs, dass das Innehalten impliziert. Das zweite Element, das *Gewahrwerden*, ist auch in jedem Gespräch, das seinen Namen verdient, dabei: Dass ich mich einlasse auf mein Gegenüber, dass ich nicht bei mir und meinen Gedanken bleibe, sondern dass beide miteinander ein Stück Wegs gehen. Der Arzt und Psychotherapeut Viktor von Weizsäcker nennt das »Umgang« haben miteinander. Er hat dies auf die Begegnung von Arzt und Patienten bezogen; dieser Gedanke ist aber auch für die Wahrnehmung des Gesprächs in der Seelsorge von wesentlicher Bedeutung. Denn gerade hier zeigt sich die Bedeutung des Zeithabens und Sicheinlassens in besonderer Weise. Viele Patienten leiden gerade daran, dass der Arzt nur als Fachmann für Medizin erscheint und keine Zeit hat, dass er nicht sie wahrnimmt, sondern nur medizinische Fälle sieht.¹⁰

Für Viktor von Weizsäcker ist wesentlich, dass dieser Umgang¹¹ beide nicht einfach so belässt, wie sie sind, sondern dass beide, Arzt und Patient, aus diesem Umgang miteinander *verändert* hervorgehen. Solcher Umgang geschieht auch im seelsorglichen Gespräch. Da erleben sich zwei zunächst ganz fremde Menschen für eine kurze oder längere Zeit und erfahren im Gespräch etwas, das

Der Wahrnehmung des Gesprächs als dialogisches Sprechen, wie es bei Nicol angelegt ist, soll eine theologische Wahrnehmung des Gesprächs gegenübergestellt werden, die die Gedanken zu explizieren sucht, die Friederich Mildnerberger mit der Formulierung der »einfachen Gottesrede« aufgenommen hat. Ausgangspunkt dabei ist die Charakterisierung des Gesprächs als eines einfachen Sprechens, das allerdings in sich schon all das enthält, was ihm von Gott her zukommt. Vgl. dazu auch Friedrich Mildnerberger, *Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive. Bd 1. Prolegomena: Verstehen und Geltung der Bibel*, Stuttgart u.a. 1991.

⁹ Hans-Martin Gutmann, Wider den Reduktionismus. Aspekte einer praktisch-theologischen Neubestimmung im Gespräch mit den sogenannten Humanwissenschaften, in: *PTh* 87 (1998), 105–122, hier: 122: »Ratsuchende suchen das Gespräch in biographischen Krisensituationen. Die eingespielten Muster alltäglicher Selbstverständlichkeiten und Lebensperspektiven sind durchbrochen. Eingespielte Ordnung und Regelmäßigkeit ist unterbrochen.«

¹⁰ Dietrich Ritschl, *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München ²1988, 48.

¹¹ Viktor von Weizsäcker, *Pathosophie*, Göttingen 1956, 58ff., 362. Vgl. dazu auch Peter Hahn, *Ärztliche Propädeutik – Gespräch, Anamnese, Interview. Einführung in die anthropologische Medizin – wissenschaftstheoretische und praktische Grundlagen*, Berlin u.a. 1988.

sie nicht unverändert lässt. Beide, die am Gespräch beteiligt sind, nehmen in spezifischer Weise daran teil, bringen Fragen und Überlegungen ein, erzählen Geschichten oder hören einfach zu. Das Gespräch unterbricht das Gewohnte, den alltäglichen Ablauf. Es distanziert vom Alltag, kann dadurch entlasten und einen neuen Blick auf das Gewohnte eröffnen.

Solches Innehalten gibt den Raum zu spüren, wo ich bin, was mich umgibt. Das Gespräch muss nicht gleich auf irgendwelche Krisen oder Probleme ausgerichtet sein. Hier haben vielmehr die vielen kleinen, diffusen und ungeordneten Erfahrungen Platz,¹² die ein Mensch mitbringt. Manchmal, wenn ein Gespräch scheinbar gar nicht weiterkommt, kann gerade dieser Moment des Innehaltens der entscheidende sein. Oft ist es eine kleine Hilfestellung oder die schlichte Aufmerksamkeit, die man einem Menschen anbieten kann, aber auch das unterbricht heilsam den Lauf der Dinge. Das gehört zum Gewährwerden, das Seelsorge auszeichnet: Dass sie die elementaren Lebenszusammenhänge des anderen wahrnimmt, dass sie sieht, was an der Zeit ist. Gewährwerden – das heißt also zunächst die Situation des anderen sehen, seine jeweilige Lebensgeschichte wahrnehmen, in allen Brüchen und Diskontinuitäten, die diese Geschichte ausmacht. Das heißt aber auch, dass man sich die Zeit lässt für die einzelnen Geschichten, die nicht austauschbar sind.¹³ Jeder Mensch hat seine eigene Geschichte und seine eigene Not. Gewährwerden braucht diesen Raum; es kann nicht darum gehen, nun die anstehenden Probleme schnell hinter sich zu bringen, um endlich auf die religiöse Ebene zu kommen. In solchem Gewährwerden geht es um die einzelnen *stories* von Menschen, die in ihrer Lebenswirklichkeit nach Verständnis suchen und auf Veränderung und Verbesserung hoffen.

Es gibt viele solche Situationen in der Seelsorge, in denen Glaubensfragen scheinbar gar nicht auftauchen. Aber es könnten gerade diese Situationen sein, in denen der Glaube verborgen eine zentrale Rolle spielt. Vielleicht haben wir verlernt, unseren Glauben in den einfachsten und alltäglichsten Situationen wiederzufinden? Im Bild des »Gässlespfarrer« gesagt: Warten wir zu oft auf die große Geste des Predigers und vernachlässigen die kleine und unscheinbare Gegenwart des Geistes? Dennoch ist es nötig, hier einen Schritt weiterzugehen. Seelsorge kommt auch zu kurz, wenn sie nur im Impliziten bleibt. Es geht auch darum, dass diese alltäglichen Situationen transparent werden für das Evangelium.

¹² Vgl. dazu auch Jürgen Ziemer, Fremdheit überwinden. Sprache und Verständigung im seelsorgerlichen Gespräch, in: *PTh* 78 (1989), 184–195.

¹³ Es gibt eben keine Normbiographien; Typisierungen sind zwar oft hilfreich für eine erste Orientierung, aber stehen dann oft auch im Weg, wenn es darum geht, diesen einen wahrzunehmen, der mir gegenüber sitzt.