

„Alles ist möglich“ — „nichts ist langfristig“¹

Seelsorge als Lebens- und Glaubenshilfe in postmodernen Zeiten

Prof. Dr. Michael Klessmann, Wuppertal

1. Einleitung

Eine Szene zur Einstimmung:

Ein Flughafenseelsorger kommt zufällig ins Gespräch mit einem Mann etwa Mitte vierzig, der eine der im Raum der Stille im Flughafengebäude gehaltenen Andachten besucht hat. Der Mann gibt sich als Geschäftsmann zu erkennen, der sehr häufig im Dienst eines mittelständischen Unternehmens durch die ganze Welt fliegt und Vertragsabschlüsse seiner Firma vorbereitet oder ausführt. Er ist „unterwegs zu Hause“, im Flugzeug, in den Lounges der Flughäfen, in Hotels – ein Weltenbummler im Dienst des Berufs, des Geld Verdienens. Er erzählt offenbar gerne, dass er einerseits diese Lebensweise anregend und abwechslungsreich findet. Es komme seiner Neigung entgegen, immer wieder neue Menschen und Kulturen kennen zu lernen. Aber dann gebe es natürlich auch Momente der Einsamkeit und Sehnsucht, abends im Hotel in einer fremden Stadt, in der er niemanden kenne. Seine Frau habe sich von ihm getrennt, weil sie seine Unstetigkeit, seine häufigen Abwesenheiten nicht länger ertragen konnte. Die Frage, ob er sich erneut binden wolle, beschäftige ihn. Und manchmal sei er auch total irritiert und verwirrt, die Orientierung in Raum und Zeit gerate ihm durcheinander, dann möchte er am liebsten alles hinwerfen und irgendwo auf dem Land sesshaft werden.

In jedem Fall: Er suche gerne eine Flughafenkapelle oder den Raum der Stille in einem Flughafen auf, wenn er Zeit habe. Einige Minuten der Meditation, vielleicht auch die Teilnahme an einer solchen Andacht – das gebe ihm das Gefühl, dass er doch irgendwo beheimatet sei, nicht nur in der Luft hänge, sondern in einen größeren Zusammenhang gehöre. Ob da nun zu Christus gebetet oder vor Buddha meditiert werde, ob da von Gott als Person oder vom Urgrund des Lebens die Rede sei, ob gesprochen, gesungen oder geschwiegen werde, das sei ihm alles ziemlich egal. Er habe auf seinen Reisen so viele Formen des Religiösen kennen gelernt, es scheine ihm eher beliebig, wie man das Göttliche, das Heilige, das Geheimnis des Lebens nenne. Ihm komme es auf die Ahnung eines solchen größeren Zusammenhangs, einer tieferen und sein kleines Leben umgreifenden Wahrheit an. Außerdem diene ihm die Teilnahme an einer solchen Andacht – er gibt es etwas verschämt zu – auch als eine kleine Versicherung gegen die Wechselfälle des Reisens.

Was geschieht in diesem ca. 30-minütigen Gespräch? Aus der Fülle der möglichen Perspektiven nenne ich drei Punkte:

- Das Gespräch kommt zufällig zustande – wie so oft, im Anschluss an eine Veranstaltung. Es ist niedrigschwellig, bietet Gelegenheit, etwas los zu werden, nicht mehr, aber auch nicht weniger. Der Mann hat sich offenbar gerne auf ein Gespräch mit dem Seelsorger eingelassen, er ist ein kommunikativer Mensch aber er hat kein

¹ Überarbeitete Fassung eines Vortrags zum 10jährigen Bestehen des Seelsorge-Instituts in Leipzig am 10.6.2006.

wirkliches Problem! Er würde wohl kaum von sich aus den Seelsorger aufgesucht haben, er bedarf keiner Seelsorge im Sinne des von Henning Luther beschriebenen „Defizitmodells“: Es geht eher um „solidarische Seelsorge“, die Abschied nimmt „von dem herablassenden ‚Für‘ (Andere)“ und sich bemüht „um das wechselseitige ‚Mit‘ (dem Anderen.)“² Der Andere wird (mit Bonhoeffer gesprochen) in seiner Weltlichkeit nicht madig gemacht, sondern in seiner Mündigkeit ernst genommen.

- Der Mann fragt nach dem Sinn dessen, was ihm widerfährt und was er tut; solche Sinnfragen tauchen gelegentlich auf, aber bedrängen ihn nicht besonders. Charakteristisch ist, dass er seine Sinnfragen nicht mehr mit einer der Großerzählungen, wie es der französische Philosoph Lyotard genannt hat, beantwortet. Für ihn gibt es nicht mehr die eine christliche oder buddhistische oder sozialistische Antwort, die die Wirklichkeit umfassend erklären könnte; für ihn gibt es nur verschiedene Perspektiven, die gleichberechtigt nebeneinander stehen. Die traditionellen christlichen Glaubens- und Gottesvorstellungen sind für ihn nicht mehr verbindlich, sie stellen höchstens Anregungen dar, die er im Zusammenhang mit anderen Anregungen aufgreifen oder auch abweisen kann. Die Suche als solche hat ihren Wert – ich glaube nicht, dass der Mann den Anspruch hat, irgendwann einmal die Antwort finden zu müssen, irgendwann einmal zu wissen, was es mit ihm selbst und dem Leben in einem letzten Sinn auf sich hat. Nein, die Suche als solche ist reizvoll und belebend und wird von ihm keineswegs als Defizit, das es zu beheben gälte, erlebt. Die Möglichkeit zur Andacht, zur Meditation nimmt er gern mit, mehr nicht. Er scheint religiös musikalisch zu sein, er ist aufgeschlossen gegenüber Religion wie gegenüber Kunst – aber wenn es sein müsste, könnte er durchaus eine Weile ohne Beides leben.
- Seelsorge begegnet der privaten Gestalt der christlichen Religion (die Dietrich Rössler von der öffentlichen und kirchlichen Gestalt unterschieden hat). Diese private Gestalt ist, wie das Beispiel zeigt, individuell und subjektiv, voller Ambivalenzen, Offenheiten und Brüche. Kann Seelsorge einen kleinen Beitrag dazu leisten, dass Menschen angesichts der rasanten Veränderungen auf allen Ebenen unserer Gesellschaft Subjekte ihrer Biographie werden bzw. bleiben? Dass sie durch das Angebot, aus ihrem Leben zu erzählen, ein wenig mehr sie selbst werden, ein wenig mehr ihre Identität finden? Richard Sennett hat mit Emphase darauf verwiesen, dass angesichts der Maxime „nichts Langfristiges“ die Entwicklung von Vertrauen und Loyalität schwer eingeschränkt ist.³ Identität – früher sprach man von Persönlichkeit oder Charakter – auszubilden, braucht Zeit, die Menschen in einer globalisierten und pluralisierten Gesellschaft oft nicht zur Verfügung haben. Wo sind die Grenzen der Flexibilität erreicht? Wo schlägt Freiheit in Beliebigkeit um? Lange haben wir den Freiheitsgewinn der Patchwork-Identität gepriesen, seit einigen Jahren werden die Gefahren von Desorientierung, Überforderung und Zerfall in einzelne Fragmente deutlicher.

² Henning Luther, Alltagsorge und Seelsorge. Zur Kritik am Defizitmodell des Helfens. In: Ders., Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart 1992, 224 –238, Zitat 237f.

³ Richard Sennett, Der flexible Mensch. Berlin 1998, 15ff.

genheit zum, wenn auch kurzen, Innehalten und Bedenken anbietet, gerade auch für Menschen, die kein Problem haben und doch offenbar gerne, wie jener Mann, ein Gegenüber in Anspruch nehmen, um ihre Lebenssituation zu erzählen? Was muss Seelsorge methodisch und theologisch „drauf haben“, um solchen Zeitgenossen angemessen begegnen zu können?

2. Dimensionen von Seelsorge

Seelsorge und Seelsorgelehre haben sich seit den 90er Jahren – wie alles in unserer Gesellschaft – unübersehbar pluralisiert und ausdifferenziert.⁴ Es gibt nicht mehr eine dominante Seelsorgedefinition. Auch für Seelsorge und Seelsorgekonzepte gilt: (Fast) alles ist möglich, und nichts ist langfristig. Das hat den Vorteil, dass man sich nicht mehr einem dominanten Paradigma anschließen muss bzw. dass alle seelsorglichen Begegnungen nach diesem einen Muster ablaufen müssten. Es gibt nicht länger ein sich ausschließendes „entweder – oder“: Mehrere Ansätze können mit ihren Stärken und ihren Grenzen kombiniert werden, wir sind besser in der Lage, die bleibenden Anliegen auch von Konzepten, die schon als überholt und veraltet galten, zu würdigen und neu zur Geltung kommen zu lassen. Letztlich hilft uns diese Pluralisierung, angemessener auf die Vielfalt gegenwärtiger Lebenswelten und Lebensbilder, auf die Vielfalt von Bedürfnissen und Fragen der Zeitgenossen eingehen zu können.

Um jedoch nicht in einer unübersichtlichen Vielfalt von Seelsorgeansätzen stecken zu bleiben,⁵ identifiziere und unterscheide ich im folgenden fünf zentrale Dimensionen von Seelsorge, von denen ich glaube, dass sie wichtig sind und bleiben. Ich verbinde damit einen sehr gerafften Überblick über einige neue Tendenzen und Entwicklungen in der Seelsorge.

1. Da ist zunächst die kerygmatische Dimension, die – trotz aller Kritik an Eduard Thurneysen und Hans Asmussen und vor allem an deren Wirkungsgeschichte – vom Grundanliegen her unverzichtbar ist. Denn alles kirchliche Handeln enthält eine Dimension von Verkündigung, von Kommunikation des Evangeliums. Die Seelsorgebewegung hat mit ihrer scharfen Kritik an der kerygmatischen Seelsorge und mit ihrem nondirektiven Zugang dem Missverständnis Vorschub geleistet, dass die Qualität der Beziehung („Annahme“) selbst schon die ganze Botschaft und damit genug sei. In jüngerer Zeit wird erneut die Frage gestellt, wie denn eine Vermittlung christlicher Gehalte im Sinne einer hilfreichen Lebensdeutung geschehen könne, ohne dass dadurch der Gesprächszusammenhang zerrissen wird. Die Bibel ins Gespräch zu bringen, gesprächsgerecht, wohlgemerkt, ist inzwischen eine verbreitete Forderung.⁶ Andere betonen die Chance, die das Meditieren biblischer Sprachbilder für die Wahrnehmung und Bearbeitung von Angst

⁴ Vgl. Pohl-Patalong, Seelsorge im Plural. Hamburg 1999.

⁵ Wie in dem Kompendium von Doris Nauer, Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Stuttgart/Berlin 2001.

⁶ Vgl. Peter Bukowski, Die Bibel ins Gespräch bringen. Neukirchen 1996. Vgl. auch Michael Meyer-Blanck, Entdecken statt Verkündigen. Neue Chancen für die Bibel im Seelsorgegespräch. In: Pohl-Patalong 1999 (Anm. 3), 27 – 35.

haben können.⁷ Auch im Angebot zur Lebensdeutung⁸ oder zur Sinnarbeit⁹ kehrt ein kerygmatisches Element wieder: Deutung bringt einen neuen, einen fremden Aspekt des Verstehens in eine Lebenssituation hinein. Sinnarbeit ist auf die Herausforderung zu einem Perspektivenwechsel, z. B. aus der biblischen Tradition, angewiesen.

Und selbst da, wo die kerygmatische Dimension nicht explizit zur Sprache kommt, kann sie implizit ir! Hintergrund zum Tragen kommen, z. B. in den Menschenbildern, die wir in der Seelsorge gebrauchen: Die Art und Weise, wie wir die Polaritäten von Aktivität und Passivität, von Autonomie und Bezogenheit, von Ganzheit und Fragment, von Hoffnung und Verzweiflung akzentuieren, sagt viel über die Wurzeln, von denen wir leben und die unser Handeln bestimmen. Das Gespräch mag von außen gesehen gar nicht religiös oder christlich erscheinen, wenn man jedoch seine impliziten Prämissen und Zielsetzungen ansieht, wird der Hintergrund, von dem her wir das Gespräch führen, deutlich.

Zu der kerygmatischen Dimension rechne ich schließlich auch noch eine eschatologische Perspektive, die sich, darauf hat H. Luther hingewiesen, als Möglichkeitssinn konkretisiert: Als Seelsorger sehe ich den Menschen (auch mich selbst) nicht nur in seiner Begrenztheit, Fehlerhaftigkeit und Erbärmlichkeit, sondern ich sehe ihn auch mit dem Möglichkeitssinn der Augen Gottes, als einen, der nicht festgelegt ist auf die Faktizität seines Lebens, sondern auch anders sein und werden kann - welche Chance und Bereicherung! 10

Und sogar die Rolle des Pfarrers/der Pfarrerin bzw. der kirchlichen Mitarbeiterin hat eine kerygmatische Dimension, weil hier mit der Selbstvorstellung eine Erinnerung an Gott, an eine Dimension, die über die alltäglichen Lebenszusammenhänge hinausreicht, angestoßen wird.

Wie immer die einzelnen Ansätze aussehen, gemeinsam ist ihnen das Anliegen, die entlastende und befreiende Botschaft des Evangeliums in der Seelsorge auf unterschiedliche methodische Weise zum Zuge zu bringen.

2. Als Gegenpol zur kerygmatischen Dimension hat sich eine therapeutische Dimension in der Seelsorge entwickelt, die die alten Traditionen des Heilens in der Seelsorge der Vergangenheit wieder belebt. Weil Seelsorge vorrangig mit dem Mittel des Gesprächs arbeite, sei sie selbstverständlich eine Spielart von Psychotherapie und habe durchaus vergleichbare heilende Wirkungen, hat Dietrich Stollberg seinerzeit vertreten. Ein Seelsorgegespräch muss dann auch methodisch reflektiert und verantwortet ablaufen. Die Qualität der Beziehung zwischen Ratsuchenden und Seelsorgerinnen hat für Seelsorge wie Psychotherapie entscheidende Bedeutung, aber, das ist das Besondere, die seelsorgliche

⁷ Hans-Martin Gutmann, Und erlöse uns von dem Bösen. Die Chance der Seelsorge in Zeiten der Krise. Gütersloh 2005, 87ff.; Karin Kiworr, Bilder der Hoffnung im Angesicht des Todes. Mainz 2005

⁸ Vgl. Michael Klessmann, Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch. Neukirchen ³2006, 384.

⁹ Wilhelm Gräb, Lebensgeschichten, Lebentwürfe, Sinndeutungen. Gütersloh 1998.

¹⁰ Henning Luther, Identität und Fragment. In: Ders., Religion und Alltag. Stuttgart 1992, 160 – 182.

Menschen durch den Seelsorger ein Hinweis auf die umfassende und unbegrenzte göttliche Annahme oder Rechtfertigung ablesen lässt.

Die therapeutische Dimension der Seelsorge kann unterschiedliche Gestalt annehmen: zentriert auf Lebenskonflikte (z. B. psychoanalytische Seelsorge) oder eher auf das Wachstum der Persönlichkeit (Seelsorge im Gefolge humanistischer Psychologie) oder neuerdings ressourcen- und lösungsorientiert und mehr auf ein System als nur auf ein Individuum bezogen (systemische Seelsorge). In jedem Fall sind es bestimmte therapeutische Vorgaben, die in methodischer Hinsicht die Seelsorge prägen. Theologisch kann man das von einem inkarnatorischen Ansatz her entfalten: Gottes Liebe verleiht sich auch in hilfreichen Ansätzen, die andere Wissenschaften entwickelt haben. Warum sollte sich die Seelsorge ihrer nicht bedienen?

Im Übrigen kommt die Bedeutung der therapeutischen Dimension der Seelsorge inzwischen aus einer neuen Richtung wieder ins Spiel: Die Forschungen zum Zusammenhang von Religion und Gesundheit, von Glaube und Krankheitsbewältigung sind explosionsartig angewachsen und weisen - das kann man bei aller gebotenen Skepsis sagen - auf einen moderat positiven Zusammenhang von Religion und Gesundheit hin.¹¹ Diese Ergebnisse könnten der Seelsorge, zumal in einer Institution wie dem Krankenhaus, neues Gewicht geben.

3. Als drittes nenne ich eine spirituelle und rituelle Dimension der Seelsorge. Das Phänomen der Spiritualität ist in den letzten 10 Jahren als grundlegendes anthropologisches Bedürfnis des Menschen wieder neu entdeckt worden. Spiritualität als Suche nach dem Ganzen, nach dem Zusammenhang und der Tiefe des Lebens, unabhängig von Religion oder gar Konfession, erscheint als universales menschliches Anliegen. In England oder den USA ist man schon dazu übergegangen, als Antwort auf dieses Bedürfnis spiritual care anzubieten, also nicht mehr von pastoral care zu sprechen. Patienten im Krankenhaus dürfen erwarten, dass eine solche spiritual care vom Krankenhausträger angeboten wird, so wie er medizinische und pflegerische Dienste oder auch Physiotherapie bereit stellt, um Menschen ganzheitlich zu betreuen; es muss dann nicht mehr eine Kirche sein, die spiritual care verantwortet.

Zur spirituellen Dimension gehört auch die Wiederentdeckung der Bedeutung von Ritualen in der Seelsorge. Sowohl kerygmatische wie therapeutische Seelsorge haben eine Art von verbalistischer Engführung praktiziert, die, wie wir wissen, in den Krisensituationen des Lebens an ihre Grenzen stößt. Rituale, Symbolhandlungen eröffnen Verhaltens- und Sprachmöglichkeiten gerade da, wo es einem spontan erst einmal die Sprache verschlägt. Rituale binden in einen größeren Zusammenhang ein, - W Jetter hat von einem Raum der Verschönerung gesprochen - den Worte kaum herstellen können. Rituale sprechen den ganzen Menschen an, auch seine Leiblichkeit und überwinden damit kognitive Engführungen des Wortes.

¹¹ Vgl. Bernhard Grom, Wie froh macht die Frohbotschaft? WzM 54 (2002), 196 - 204.

4. Zwischen der kerygmatischen und der therapeutischen Dimension der Seelsorge wird neuerdings die weithin vergessene lehrhafte, ethisch-philosophische, das Leben und die Lebensführung betrachtende Dimension angesiedelt, die in der Philosophie auch unter dem Stichwort der Lebenskunst verhandelt wird. Jürgen Ziemer hat in diesem Zusammenhang von der Notwendigkeit der Orientierungsarbeit gesprochen.¹² Menschen suchen Orientierung angesichts der unübersehbaren Vielfalt an Lebensmöglichkeiten – und hier ist vor allem die Thematik des Willens, seiner Verantwortbarkeit und seiner Umsetzung ins Handeln angesprochen, die Frage nach den Maßstäben des Handelns, den Maßstäben gelingenden Lebens, gelingender Identität. „Ein Mensch weiß Wesentliches über sich selbst, wenn er weiß, was er will und welche Gründe er für diesen Willen hat.“¹³ Die Nähe zur Psychotherapie ist offenkundig, und doch wird der Akzent ein anderer sein: Im Zentrum der Aufmerksamkeit steht kein biographischer Konflikt (wie in der Psychotherapie), es geht auch nicht um die Frage der Vergebung einer Schuld (wie beispielsweise in einer kerygmatisch ausgerichteten Seelsorge), sondern darum, nach welchen Maßstäben jemand leben und arbeiten will und kann, wie die persönlichen Wünsche und Ziele mit den Gegebenheiten persönlicher und sozialer Freiheit und Abhängigkeit zu vereinbaren sind, wie jemand sich selbst verwirklichen und zugleich seine Vernetzung im System der Familie, der Gesellschaft, der Religion angemessen berücksichtigen kann und will etc. Ein solches Gespräch hätte stärker den Charakter eines Lehrgesprächs unter Gleichen: Sich Klarheit zu verschaffen über das, was mein Leben und Handeln bestimmt, das eigene Gewissen erforschen, Sinnannahmen überprüfen und verändern – bis hin zu dem, was in christlicher Tradition Umkehr heißt – all das gehört auch in eine Seelsorge, die sich im Gefolge der Tradition der Lebenskunst sieht

5. Schließlich hat Seelsorge eine politisch-gesellschaftliche Dimension, bei der sich mehrere Ebenen unterscheiden lassen:
Es geht zunächst um eine Erweiterung der Perspektive, nämlich den einzelnen Menschen in der Verflochtenheit seiner Systeme zu sehen – darauf macht uns die systemische Seelsorge aufmerksam. Die traditionelle Individuumszentriertheit der Seelsorge ist einerseits ein Fortschritt, weil sie die einzigartige Würde des/der Einzelnen ernst nimmt. Andererseits hat sich der Blick verengt, weil übersehen wurde, wie jeder Mensch Bestandteil verschiedener Systeme ist und wie es zu Wechselwirkungen zwischen den Systemen und den Einzelnen kommt. Dies gilt es immer neu zu berücksichtigen, um nicht einer Personalisierung struktureller Probleme (z. B. in der Begegnung mit Arbeitslosen) zu erliegen.

Eine zweite Ebene: Seelsorge sollte, wie christliches Handeln überhaupt, vorrangig Solidarität mit den Armen, mit den Ausgegrenzten und Randständigen, mit den Verlierern und Opfern unserer gesellschaftlichen Prozesse zum Aus-

¹² Jürgen Ziemer, Seelsorgelehre. Göttingen 2000, 116ff.

¹³ Wilfried Engemann, Aneignung der Freiheit. Lebenskunst und Willensarbeit in der Seelsorge. WzM 58 (2006), 31.

liegen unterzugehen: In den biblischen Traditionen wird Gott jedoch nicht nur in einem allgemeinen Sinn als Grund und Ursprung des Lebens verstanden, sondern insbesondere als Anwalt und Fürsprecher der Armen und Schwachen. Daraus entwickelt sich ein solidarischer, ein diakonischer, ein prophetischer Auftrag für die Seelsorge, ein Auftrag, der für einzelne soziale Handlungsfelder jeweils zu konkretisieren ist.¹⁴

Eine dritte Ebene: Auch wenn es nicht mehr das Ziel sein kann, wie es frühere Seelsorge verfolgt hat, Menschen in die Gemeinde, in die Pfarodie einzugliedern, so scheint es trotzdem sinnvoll, Einzelnen Netzwerke anzubieten. Individualisierung heißt meistens doch auch Vereinzeln, und vereinzelt Menschen sehnen sich durchaus nach Vernetzung – hier kann und muss sich Kirche noch viel einfallen lassen, um ihre bisherige Milieubegrenzung zu überwinden.

Diese fünf Dimensionen zusammen genommen machen das Phänomen der Seelsorge aus – es hängt nun von den Bedürfnissen und der Lebenslage des Rat suchenden Gegenübers sowie von der Person des Seelorgers, der Seelorglerin und deren Wahrnehmung der Situation ab, welche Akzente in den Vordergrund treten. Der postmoderne Lebenskontext öffnet auch den Seelorgern und Seelorgerninnen große Freiheiten in der inhaltlichen und methodischen Gestaltung ihres seelsorglichen Angebots.

3. Seelsorge zwischen postmoderner Welt und alter Wahrheit

„Moderne Gesellschaften stehen im Zeichen eines großen ‚sowohl als auch‘“:¹⁵ Die vielen Facetten dieses „sowohl als auch“ beeinflussen uns alle, unser Zusammenleben, unseren Lebensstil, unsere Weltsicht, bis hin zu den Inhalten und der Struktur von Seelsorge – das Beispiel vom Anfang hat das hinlänglich deutlich gemacht. Die Aporien, die sich daraus ergeben, muss Seelsorge wahrnehmen, um den Menschen gerecht werden zu können. Hier einige Stichworte dazu, die sich auf die religiöse Situation beschränken (obwohl natürlich eigentlich die gesellschaftlichen und kulturellen Aspekte mit bedacht werden müssten):

- In verschiedenen Lebenssituationen fragen Menschen nach dem Sinn dessen, was ihnen da gerade widerfährt, sie sehnen sich nach Geborgenheit und Halt, sie erhoffen Rettung und Heil für sich und für andere, die ihnen nahe stehen: Man könnte das als eine Art von natürlicher Religiosität oder Spiritualität bezeichnen, allerdings in einer gegenüber früheren Generationen ziemlich veränderten Form: Ihre Gottes- und Transzendenzvorstellungen sind nicht mehr vorrangig von den Vorgaben der Tradition geprägt, sondern unlösbar verwoben in ihr alltägliches Beziehungsgefüge und Beziehungserleben: Die Fragen nach Gott und dem Sinn des

¹⁴ Vgl. meine Aufsätze: Die prophetische Dimension in der Seelsorge im Krankenhaus. WzM 49 (1997), 413 – 428; „Solidarität und Parteilichkeit. Der prophetische Auftrag der Kirche im Kontext der Notfallseelsorge. WzM 58 (2006), 94 – 107; Sybille Tobler, Arbeitslose beraten unter Perspektiven der Hoffnung. Stuttgart 2004.

¹⁵ Hans-Joachim Höhn, Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt. Düsseldorf 1998, 14.

Lebens, nach bedeutungsvollen anderen Menschen und nach dem eigenen Selbst hängen zusammen, spiegeln und beeinflussen sich wechselseitig.¹⁶ Religiöse Vorstellungen sind vielfältig individualisiert und bezogen auf die jeweiligen Lebenserfahrungen, die ein Mensch macht bzw. gemacht hat. Traditionelle dogmatische Aussagen (z. B. von der Trinität, von Sünde und Erlösung oder von einem Leben nach dem Tod) treten selbst bei Menschen, die der Kirche eng verbunden sind, in den Hintergrund.¹⁷ An die durch diese Entdogmatisierung entstehende Leerstelle ist ein immer stärker gewordener Erfahrungsbezug auch in religiösen Fragen getreten – für die Seelsorge sehe ich darin eine Chance.

- Angesichts dieser Ausgangslage steht auch die Kirche vor einem „sowohl als auch“: Sie muss von ihrem Auftrag her ihre „alte“ Wahrheit, wie sie sich in der langen Traditionsgeschichte des Christentums niederschlägt, bezeugen und sie muss sich zugleich auf die gegenwärtige Lebenswirklichkeit der Menschen einlassen und mit der „alten“ Wahrheit anschlussfähig sein oder werden. Kirche muss sich dem Erlebnisparadigma und dem „Verlust der Selbstverständlichkeit“ (Berger/Luckmann) stellen; gleichzeitig wird ihr, wenn sie das tut, der Vorwurf der Selbstsäkularisierung gemacht. Kirche begegnet einem großen Interesse an spirituellen Fragen und muss gleichzeitig die Säkularisierung innerhalb der Religion und die damit verbundene Distanz zu aller institutionalisierten Religion verkraften. Gerade die Seelsorge ist von dieser Spannung sehr aktuell betroffen: Einem Menschen zuhören, sich absichtslos einlassen auf dessen Themen, auf dessen Erfahrungsgeschichte ist unser Anliegen – und zugleich gibt es den Auftrag, dem Gegenüber die heilsamen Erfahrungen der biblischen Traditionen zur Verfügung zu stellen – ohne dass der Kontakt darüber abreißt.
- Angesichts der Vielfalt der Überzeugungen, die in einem säkularen Staat gelebt werden – von einem zunehmenden Einfluss religiöser Weltansichten auf politisches Handeln wie in manchen islamischen Staaten, aber auch in den USA einerseits, bis hin zu einem total säkularen Welt- und Lebensbild andererseits – ist, wie Jürgen Habermas es ausgedrückt hat, „kooperative Wahrheitssuche“ unabdingbar¹⁸ – sowohl im öffentlichen Diskurs als auch im privaten Dialog. Niemand kann mehr autoritativ dekretieren, was richtig und zu glauben ist; auch Religion muss sich dialogisch verstehen und darstellen sowie fähig sein, die Gehalte ihrer Überzeugungen in säkulare Sprachspiele zu übersetzen, und umgekehrt in säkularen Inhalten das religiöse Thema zu entdecken. Seelsorge scheint mir besonders gut geeignet, eine solche dialogische und kooperative Wahrheitssuche anzustoßen und zu verfolgen.
- Seelsorge muss sich auf einem Markt der heilenden und helfenden Angebote behaupten. Die Klage, dass Menschen eher zu Psychotherapeuten als zu Pfarrern gehen, ist alt. Aber lange Zeit hindurch hatte Seelsorge den Vorzug, dass sie ein-

¹⁶ Vgl. dazu Christoph Morgenthaler, Gina Schibler, *Religiös – existentielle Beratung*. Stuttgart/Berlin 2002, 186ff.

¹⁷ Vgl. dazu Klaus-Peter Jörns, *Die neuen Gesichter Gottes*. München 1997, 202ff.

¹⁸ Jürgen Habermas, *Religion in der Öffentlichkeit*. In: Ders., *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt 2005, 119 – 154, Zitat 145.

tisieren in der Lage war. Das beginnt sich zu ändern, indem auch Psychotherapie und Medizin die Bedeutung von Religion als wichtige Lebensressource, als bedeutsam für Prozesse der Heilung oder der Bewältigung von Krankheit erkennen. Damit verliert Seelsorge ihr Monopol auf die Berücksichtigung der religiösen Dimension; angesichts des Moralismus- und Dilettantismus-Verdachts¹⁹, unter dem Seelsorge für viele Menschen nach wie vor steht, bedeutet das durchaus eine Verschärfung der Konkurrenz. Die besondere Möglichkeit der Seelsorge liegt dann vielleicht zum einen in der Niedrigschwelligkeit und Unstrukturiertheit ihres Angebots, zum anderen darin, dass sie nicht nur über Religion redet, sondern auch religiöse Kommunikation vollzieht, z. B. in Gebet oder Segen.

- Gegenüber der in unserer Gesellschaft verbreiteten Stimmung des „Alles ist möglich“ – wenn du nur clever bist und dich anstrengst – vertritt der christliche Glaube die notwendige und heilsame Endlichkeit und Begrenztheit des Lebens. Seelsorge hat es häufig mit Menschen zu tun, die angesichts einer Lebenskrise (Krankheit, Unfall, Ende einer Beziehung etc.) an die Grenzen ihrer Möglichkeiten stoßen und darin Scheitern, Versagen und Schuld erleben. Seelsorge hat die besondere Chance, eine solche Erfahrung nicht ebenfalls schamhaft zu übergehen, sondern die Rechtfertigung des Sünders, des Gescheiterten, des Fragmentierten, des Verletzten und Verstümmelten konkret und individuell zu vermitteln, durch Präsenz, durch die Art des Gesprächs, durch das Angebot eines Segens.
- Zwei Aspekte verdienen in diesem Zusammenhang spezielle Aufmerksamkeit, deswegen widme ich ihnen jeweils einen gesonderten Abschnitt. Es geht um die Frage nach dem Umgang mit der Autonomie des modernen Menschen und nach dem Stellenwert von Synkretismus in einer religionspluralen Gesellschaft für die Seelsorge.

4. Das Subjekt und seine unhintergehbare Autonomie

In all dem, was Seelsorge, was kirchliche Arbeit überhaupt (im Sinn einer *cura animarum generalis*) den Menschen der postmodernen Gegenwart anbieten kann, ist eine Forderung zentral und unhintergebar: Es gilt die Autonomie des Menschen, auch die Autonomie in religiösen Angelegenheiten, anzuerkennen, sie wertzuschätzen und zu fördern.²⁰ Autonomie bezeichnet die Möglichkeit und Fähigkeit zur individuellen Selbstbestimmung. Dabei ist Autonomie nicht absolut zu verstehen;

¹⁹ Vgl. Wilfried Belschner, Joachim Galuska, *Empirie spiritueller Krisen*. In: *Transpersonale Psychologie und Psychotherapie* 1/99, 78 – 94. Ein Ergebnis dieser Studie besteht darin, dass von 148 befragten Personen die sich selbst in einer spirituellen Krise sahen, der „Rat des Pfarrers“ unter den 25 genannten Hilfsmöglichkeiten an die vorletzte Stelle platziert wurde. Die Autoren interpretieren diesen Befund so: „Der psychotherapeutischen Hilfe wird mehr fachliche Kompetenz und Attraktivität zugesprochen gegenüber dem Berufsstand, den man qua Amt als für den spirituellen Bereich zuständig ansehen könnte.“ (87)

²⁰ Zum Folgenden vgl. Matthias Kroeer, *Im religiösen Umbruch der Welt: Der fällige Ruck in den Köpfen der Kirche*. Stuttgart/Berlin 22005.

schon bei Immanuel Kant wird sie eingeordnet in die Vorgabe des allgemeinen, für alle geltenden Sittengesetzes. In diesem Rahmen jedoch bleibt sie ein unverzichtbares Ziel, das z. B. zur Folge hat, dass gesellschaftliche, auch religiöse Fremdbestimmungen, die die Selbstbestimmung einschränken, abzubauen sind.

Seit der Aufklärung gehört Autonomie zu den Signaturen der Moderne, ich erinnere an Kants berühmte Definition: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne die Leitung eines anderen zu bedienen... Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! Ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“ Menschen lassen sich nicht mehr durch Tradition oder Dogma oder Institution vorgeben, was sie denken, für wahr halten und glauben sollen; sie wollen und müssen eben dieses selbst herausfinden. Der „Zwang zur Häresie“, Zwang zur Wahl (P. Berger) ist unabdingbare Voraussetzung für Identitätsbildung in der Gegenwart.

Die christliche Theologie und die Kirchen haben sich immer schwer getan, die Autonomie der Menschen zu respektieren – nicht nur im Bereich der Ethik. Immer wieder wurde – und wird – das Streben nach Autonomie als sündig, als Ausdruck des Aufstandes gegen Gott und den von ihm geforderten Gehorsam gebrandmarkt und damit als Gegensatz von Theonomie bestimmt. Kirche und Gemeinde lassen sich z. T. immer noch unbewusst vom Bild der Kirche als der großen Mutter leiten; Außenstehende erleben, dass sie in ihrer Individualität nicht wirklich willkommen sind.²¹ Kirchliche Strukturen, bis hin zur Innenarchitektur der meisten Kirchengebäude, spiegeln etwas von dieser Ablehnung der Eigenständigkeit und Subjekthaftigkeit der Menschen. Unter dieser Voraussetzung scheint mir jedoch ein Dialog mit Zeitgenossen oder auch deren seelsorgliche Begleitung kaum möglich. Es gilt vielmehr, die Autonomie des modernen Menschen zu respektieren, sie sogar als notwendige Praxis der Freiheit und Mündigkeit zu fördern, z. B. gegenüber den vielen neuen Formen der Markt- und Modeabhängigkeiten; gleichzeitig jedoch muss man diese Autonomie gegenüber verbreiteten populistischen Missverständnissen über ihre eigenen Bedingungen aufklären und auf bestimmte Gefährdungen hinweisen.

Autonomie schließt Bezogenheit unbedingt ein, niemand ist sich selbst genug, niemand kann ohne den Bezug zu anderen Menschen leben und wachsen; Sprache und Denkfähigkeit beispielsweise entwickeln sich nur, wenn ein Kind angesprochen wird – die Entwicklungspsychologie hat solche Zusammenhänge überdeutlich dokumentiert. Autonomie kann nur in gelingender Intersubjektivität wachsen, in wechselseitiger Anerkennung und liebevoller Gemeinschaft. Zur Autonomie gehört damit unabdingbar das Wissen um eigene Begrenzung und Abhängigkeit, ein „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit“, wie es Schleiermacher genannt hat. Wir haben das Leben insgesamt, aber auch viele Stationen und Begegnungen unserer Biographie, nicht in der Hand; wir sind unserer selbst in einem letzten Sinn nicht mächtig – Sigmund Freuds Entdeckung eines unbewussten Seelenlebens erinnert uns daran – und doch sind wir verantwortlich für das, was wir tun und lassen. Autonomie und Abhängigkeit schließen sich gerade nicht aus – vielmehr ist die Erfahrung einer grund-

²¹ Vgl. Hermann Kochanek (Hg.), Religion und Glaube in der Postmoderne. Nettetal 1996, 199f.

legenden und letzten Abhängigkeit die Bedingung der Möglichkeit einer realisti-

schen Autonomie. Damit ist ein Anknüpfungspunkt gegeben, um Autonomie und Theonomie zusammen zu denken und nicht einander entgegen zu setzen. Ich bin ein sowohl mir vorgegebenes als auch ein selbst bestimmtes Subjekt. „Auch der aufrechte Gang und das Rückgrat des Menschen ist, wenn er es hat, ein Geschenk, das nicht von ihm selbst gemacht ist (,was hast du, das dir nicht gegeben wäre' 1. Kor 4,7)... In diesem Bewusstsein muss Autonomie nicht illusionär und grenzenlos sein.“²² Religiöse Erfahrung und das Bestehen auf individueller Autonomie schließen sich, so gesehen, gerade nicht aus.

In diesem Bewusstsein muss auch Kirche die Autonomie der Zeitgenossen anerkennen und fördern. Tut sie das wirklich? Tun wir es in der Seelsorge? Es wäre reizvoll, einmal im Detail darauf zu achten, wo es subtile Tendenzen, auch in der Seelsorge, gibt, andere Menschen zu bevormunden, ihnen Wahlmöglichkeiten vorzuenthalten oder abzunehmen oder ihnen neue Normen, z. B. auch psychologische Normen (ich denke an den Zwang zur Identitätsfindung, zur Selbstverwirklichung, zur aktiven Lösung von Problemen etc.) aufzudrängen.

5. Synkretismus als seelsorgliche Herausforderung im Religionspluralismus

Im Gespräch mit Menschen postmoderner Gesellschaften gehört die Begegnung mit Synkretismen und Heterodoxie (früher sprach man von Aberglauben) unvermeidlich zum Alltag. Zeitgenossen sind auch in religiösen Dingen selbstständig geworden und wählen aus dem Markt der Möglichkeiten die Perspektiven aus, die ihnen einleuchten, die ihnen etwas geben, von denen sie sich etwas versprechen. Deswegen boomt das Geschäft mit Engeln, blühen Vorstellungen von einem wie auch immer vorgestellten Weiterleben nach dem Tod, wird säkulartherapeutische Ritualgestaltung zunehmend attraktiv.

Ich nenne das Beispiel einer engagierten Presbyterin, die ganz arglos erzählte, dass sie alle wichtigen Entscheidungen in ihrem Leben mit dem Pendel träge. *Oder:* In einer evangelischen Akademie werden Trauerseminare gehalten; ein kleines Buch berichtet über hilfreiche Rituale, die in diesem Kontext von Betroffenen und ihren professionellen Begleitern entwickelt werden. Da ist ganz unbefangen davon die Rede, wie Rituale „Auf den Spuren des Kleinen Prinzen“ entwickelt und anschließend in die Kapelle gebracht wurden. Oder es wird erzählt, wie eine Gruppe das biblische Motiv der Himmelsleiter als „Symbol für den Grenzgang zwischen Leben und Tod“ mit dem Märchen vom Seelenvogel zusammen gestaltet.²³

Synkretismus ist gewissermaßen die Kehrseite der religiösen Autonomie. Wie gehen wir damit in der Seelsorge um?

²² Kroeger 2005, 59f.

²³ Christa Pauls u. a., Rituale in der Trauer. Hamburg 2003, 42.

Einerseits wollen wir als Seelsorgerinnen solche Synkretismen, die vor allem im persönlichen Gespräch zur Sprache kommen, ernst nehmen, wollen die darin verborgenen Anliegen aufgreifen; andererseits müssen wir auch Kritik üben, weil sonst die Gefahr besteht, dass nur noch „Religion light“ praktiziert wird, also als Maßstab nur noch das gilt, was sich gut anfühlt und irgendwie plausibel erscheint. Anknüpfung und Kritik scheint hier die gebotene Devise. Dazu drei Überlegungen:

Erstens: Synkretismus ist keine Verfallserscheinung, sondern eine notwendige Bedingung und Begleiterscheinung der Weitergabe des Evangeliums. Es gibt das Evangelium nicht in Reinkultur, die Geschichte des Christentums ist eine Geschichte der Inkulturation des christlichen Glaubens in jeweils neue historische und kulturelle Kontexte und insofern eine Geschichte des Synkretismus. Die Rede des Paulus auf dem Areopag vor den philosophisch gebildeten und skeptischen athenischen Männern ist dafür ein frühes und überzeugendes Beispiel (Apg. 17). Die Übersetzung von einem in einen anderen Kontext ist unvermeidlich, Anpassung und Veränderung zugleich.

Zweitens: Synkretismus und Heterodoxie, die uns in der Seelsorge begegnen, stellen eine Herausforderung an unsere Sprach- und Übersetzungsfähigkeit dar. Was meinen die Menschen, die von Engeln sprechen oder sie sammeln? Um was geht es denen, die Reinkarnationsvorstellungen pflegen? Sind wir in der Lage, die dahinter stehenden Anliegen zu hören und mit den Menschen darüber ins Gespräch zu kommen? Eberhardt Hauschildt gibt in seinem Buch „Alltagsseelsorge“ ein Seelsorgegespräch wieder, das mir ziemlich typisch erscheint: Eine Frau versucht im Gespräch mit einem Pastor die Theodizeefrage angesichts schwerer Krankheit mit Hinweis auf die Lehre von der Seelenwanderung zu lösen.²⁴ Vielleicht sei die schwere Krankheit eine Strafe für Verfehlungen aus einem früheren Leben, vielleicht auch Läuterung für ein zukünftiges Leben. Der Pfarrer steigt sogleich mit der Frage „ob das stimmt?“ auf die argumentative Ebene, also auf den Streit um den Wahrheits- oder Wirklichkeitsgehalt dieser Annahme ein und verschenkt damit die Möglichkeit, auf der Bedeutungsebene mit der Frau ins Gespräch zu kommen: Was eröffnet die Annahme der Seelenwanderung für die Frau, wo liegen die Grenzen dieser Annahme – und umgekehrt, was bedeutet demgegenüber für den Pastor die Verborgenheit Gottes und der Glaube an seine Güte trotz und in seiner Verborgenheit? Ein solches Gespräch würde erfordern, dass der Pfarrer von seinen persönlichen Glaubensüberzeugungen spricht und nicht distanziert-akademisch auf der Argumentationsebene stehen bleibt. Seelsorge hat die Chance, eine solche Übersetzungsarbeit konkret, auf das Individuum bezogen und in einer gemeinsamen Suchbewegung anzugehen – das ist ihre Chance. Leider qualifiziert die theologische Ausbildung dafür bisher wenig.

Drittens: Trotzdem bleibt auch für die Seelsorge die Frage nach Kriterien im Umgang mit Synkretismen wichtig. Einfühlende Annahme löst nicht alle Sinnprobleme, geschweige denn alle ethischen Probleme. Die Frage nach der Bedeutung und der Leistung bestimmter religiöser Annahmen oder Glaubensaussagen gehört in den Kontext eines funktionalen Religionsbegriffs; da scheint mir die Un-

²⁴ Eberhardt Hauschildt, *Alltagsseelsorge*. Göttingen 1996, 345ff.

terscheidung zwischen zwei Typen von Religion, die seinerzeit Hans Ekkehard

Bahr eingeführt hat, hilfreich: Als Religion 1 bezeichnet er die stabilisierende, vergewissernde und tröstende Funktion von Religion sowohl im Blick auf einzelne Menschen wie auf die Gemeinschaft. Diese Ausprägung von Religion bedarf aber unbedingt der Ergänzung, der Herausforderung durch Religion 2, die befreiend, emanzipativ, kritisch wirkt und die noch uneingelöste Zukunft im Blick hat.²⁵ Beide Religionsformen kann man in der Seelsorge im Blick haben: Häufig steht Religion 1 im Vordergrund, wenn es darum geht, Menschen zu trösten und ihnen dabei behilflich zu sein, Lebens- und Glaubensgewissheit zu finden. Aber der kritisch-emanzipative Aspekt sollte nicht vergessen werden, gerade im Umgang mit Synkretismen. Denn man kann es sich bei religiösem Patchwork auch bequem machen und darüber der Mühe der Auseinandersetzung mit der ganzen Wahrheit, auch mit ihren sperrigen und nicht leicht eingängigen Seiten, aus dem Weg gehen. Zu Letzterem sollte Seelsorge auch ermutigen – in sorgfältiger Berücksichtigung des Gegenübers und der jeweiligen Situation.

In jedem Fall wird am Synkretismus-Thema besonders eindrücklich deutlich: Lebens- und Glaubenshilfe kann nicht mehr „fertig“ angeboten werden, nicht wie der Keks, den man sich aus der Keksdose nimmt (H. Luther). Sie kann nur gemeinsam, dialogisch und in aller Strittigkeit und Vorläufigkeit erarbeitet werden.

6. Konsequenzen für Seelsorge und Seelsorgeausbildung

Wir feiern heute, dass hier an diesem Leipziger Seelsorge-Institut seit 10 Jahren erfolgreich Seelsorgeausbildung stattfindet. Welche Konsequenzen hat unser Thema für die Seelsorge und die Seelsorgeausbildung? Ich entfalte zwei Gedankengänge, die in Spannung zueinander stehen:

1. Seelsorge bietet Zeit an. Es braucht Zeit, bis jemand die Geschichte seines Lebens findet und Identität und Lebensgeschichte zu einer Erzählung bündeln kann. Es braucht Zeit und gute Begleitung, damit Menschen auf dem manchmal mühsamen Weg ihrer Subjektwerdung, auch der religiösen, Fortschritte machen können. Aber, so fragt der schon zitierte R. Sennet: Wie lassen sich langfristige Ziele in einer ungeduldrigen, auf Kurzfristigkeit angelegten Gesellschaft realisieren? Von diesem Trend zum Kurzfristigen sind wir sowohl in der Seelsorge wie in der Seelsorgeausbildung auch betroffen. Im Fortbildungssektor, in der Supervision kann man die Tendenz zu kürzeren Angeboten und Prozessen deutlich beobachten. In der Seelsorge werden in jüngster Zeit sog. Kurzzeitverfahren populär; verschiedene Formen der Kurzzeittherapie, die von systemisch-konstruktivistischen oder hypnotherapeutisch orientierten Ansätzen inspiriert sind, werden auf die Seelsorge angewandt. Das erscheint mir einerseits sinnvoll und hilfreich, weil sich Seelsorge ja häufig in der Tat zwischen Tür und Angel abspielt und es dann darauf ankommt, in der kurzen Zeit die Wahrnehmung auf das Wichtige zu fokussieren und dementsprechend die richtige Intervention zu finden.

²⁵ Hans Ekkehard Bahr u. a. (Hg.), *Religionsgespräche. Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion*. Darmstadt 1975.

Andererseits hat die Psychotherapieforschung mit weitgehendem Konsens festgestellt, dass die Qualität der Beziehung zwischen Therapeut und Patient der entscheidende heilsame Faktor in jeder Art von Therapie darstellt. Eine vertrauensvolle Beziehung, die solche heilenden und vielleicht sogar nachsozialisierenden Wirkungen hat, kann aber nur in längerfristigen Kontakten wachsen und zur Geltung kommen. Dieses Ergebnis gilt mit Sicherheit genauso für die Seelsorge. Was tun wir dafür in der Seelsorgeausbildung?

Wir sind schon länger in der KSA dabei, einerseits die Ausbildungszeiten und -fristen zu verkürzen, sie andererseits durch die Fraktionierung der Kurse auch zu verlängern. Es bleibt mir jedoch als Frage, ob z. B. die Aufteilung eines 6-wöchigen Kurses in eine Reihe von einzelnen Kurstagen (mit einer Einführungs- und einer Schlusswoche) nicht den Lernprozess tiefgreifend verändert: Kann man sich an *einem* Tag wirklich auf einen Gruppenprozess einlassen, wenn man weiß, dass abends, spätestens am nächsten Tag, einen die familiäre und berufliche Wirklichkeit schon wieder eingeholt hat? Ist da Zeit genug, sich auszuprobieren, neue Verhaltensweisen zu testen, Vertrauen zu entwickeln, Ängste anzuschauen und

abzubauen – oder ist die ständige Nähe zum Alltag nicht doch eine Bremse? Es scheint mir nicht zufällig, dass der Gruppendynamik in der Seelsorgeausbildung längst nicht mehr so viel Gewicht beigemessen wird wie in den Anfangsjahren. Wo müssen wir uns dem Trend zum Kurzfristigen und immer Neuen – um der Subjektwerdung der Beteiligten willen – widersetzen? Wo muss Seelsorge ihr widerständiges Potenzial – widerständig gegenüber den ständigen Funktionalisierungen und Beschleunigungstendenzen unserer Gesellschaft – entfalten und auf der Notwendigkeit des Zeit Habens und des Zeit Anbietetens bestehen?

2. Die zweite Antwort steht zur ersten in Spannung: Eine der großen Chancen der Seelsorge ist ihre Absichtslosigkeit: Sie will Menschen nicht bekehren und nicht therapieren, sie will ihnen als Gesprächspartner zur Verfügung stehen, sie begleiten, eine kurze, vorübergehende Beziehung anbieten, in zurückhaltender Weise Möglichkeiten der Lebensdeutung bedenken und durchsprechen. Dazu bedarf es nicht immer langer Zeiträume, dazu reicht manchmal der Kairos, das offene Ohr, das einfühlsame Verstehen, das rechte Wort – eben zur rechten Zeit. Ein solches seelsorgerliches Gespräch ist dann wie ein ins Wasser geworfener Stein, der weite Kreise zieht. Der Moment, in dem der Stein das Wasser berührt, ist kurz und flüchtig, die Wirkung jedoch hält lange an. Da kommt etwas in Gang, das ich als Seelsorger nicht mehr kontrollieren kann und muss, da kann ich nur auf die Wirkung des Geistes vertrauen. Eine solche Seelsorge wäre in der Tat nicht langfristig, sie ist möglich in den unterschiedlichsten Gestalten. Gleichzeitig ist sie kaum empirisch zu methodisieren; das Vertrauen auf die Wirkung des Geistes kann dann auch zur Entschuldigung herhalten. Insofern brauchen wir offenbar beides: Die methodisch solide und überprüfbare Seelsorge und Seelsorgeausbildung, die Zeit braucht, Langfristigkeit und Kontinuität zur Verfügung stellt, und zugleich das Vertrauen darauf, dass auch in kurzen und passageren Begegnungen sich tiefgehende und verändernde Erfahrungen ereignen können.