

Vom „Rübermachen nach Amerika“, „Kribbeln im Rücken“ und anderen religiösen Phänomenen

Religiöse Kompetenz in der Seelsorge

Uta Pohl-Patalong

Das Thema ‚Religion‘ hat Konjunktur in der Praktischen Theologie und im kirchlichen Handeln, das Thema ‚Kompetenz‘ ebenso – die Frage, was denn ‚religiöse Kompetenz‘ sein könne oder solle, liegt damit nahe. Für das Handlungsfeld der Seelsorge sind mit diesem Begriff Entscheidungen und Orientierungen ihres Selbstverständnisses angesprochen, die sowohl ihre jüngere Geschichte als auch ihre Wahrnehmungs- und Handlungsfähigkeit in der gesellschaftlichen Gegenwart betreffen.

I Die Seelsorgetheorie und das Thema ‚Religion‘ – Neuansätze und Defizite

Auch in der Seelsorge steht das Thema ‚Religion‘ wieder auf der Tagesordnung, und zum zweiten Mal in diesem Jahrhundert wird es mit der Frage nach einem ‚Paradigmenwechsel‘ in der Seelsorge verbunden. Beim Wechsel vom verkündigenden zum therapeutischen Paradigma in den 1970er Jahren wurde die religiöse Thematik zu einem Kernpunkt der Auseinandersetzung. Die therapeutische Position hielt der verkündigenden Seelsorge vor, die Dimension des Glaubens mit der Figur des ‚Bruches‘ autoritär auch gegen die Logik der Rat-suchenden und gegen deren Intention zu setzen. Ihrer Abkehr davon und ihrem Bemühen, den kirchensoziologischen Diagnosen entsprechend die ‚unkirchlichen‘ Zeitgenossen nicht durch explizit christliche Inhalte, Sprache oder Symbolik auszugrenzen, warf die kerygmatische Seelsorge wiederum eine Auflösung in die psychologische Dimension und eine Vernachlässigung des christlichen Propriums vor.

Dieser z.T. emotional, polemisch und eng mit Fragen von beruflicher und persönlicher Identität verknüpfte Konflikt wandelte sich in den 1980er Jahren allmählich zu einem weit gehenden Konsens, dass die pastoralpsychologische Grundlegung der Seelsorge die religiöse Thematik keineswegs ausschließe – wenn auch nun anders benannt und eingeführt. Zum einen dürfte der zeitliche Abstand zu den ‚Vätern‘ den Blick wieder frei gemacht haben für die Chancen der religiösen Dimension und der christlichen Tradition. Gleichzeitig dürften die soziologisch als ‚Wiederkehr der Religion‘ beschriebenen Phänomene bei dieser Entwicklung eine Rolle spielen.¹

■ ¹ Konkret wurde dieses Vermittlungsanliegen in unterschiedlicher Weise gelöst. Joachim Scharfenberg betonte beispielsweise die Erkennbarkeit des Pastoralpsychologen als ‚religiöse Figur‘ und die besonderen Eignung der Pastoralpsychologie für religiöse Problemkonstellationen (vgl. J. Scharfen-

In den 1990er Jahren erfolgte eine stärkere Differenzierung der Seelsorgetheorie in ganz unterschiedliche Richtungen. Neben anderen Themen wurde auch die religiöse Thematik wieder stärker benannt und eingefordert. Manche dieser Ansätze zeigen dabei den Charakter eines ‚Roll backs‘ hinter die Seelsorgebewegung zurück, andere suchen nach einer neuen Rolle für die religiöse Dimension in der Seelsorge, manche sind diesen Polen kaum eindeutig zuzuordnen.²

Ebenso uneinheitlich wird die Frage beantwortet, ob mit der stärkeren Berücksichtigung von Religion ein neues poimenisches Paradigma verbunden wird. Bejaht wird dies von Ansätzen, die Seelsorge insgesamt als religiöses Geschehen definieren. Zwei – ganz unterschiedlich konzipierte – Beispiele seien genannt: Isolde Karle begreift Seelsorge dezidiert als „religiöse Kommunikation“, die in der pluralistischen Kultur „ein ganz bestimmtes Wirklichkeitsverständnis anzubieten hat“. Die christliche Tradition bildet ein „semantische(s) Störungspotential“, das die „alltäglichen Wahrnehmungsmuster, Zuordnungen und ‚Spiele ohne Ende‘ stört und in einem neuen Licht wahrnehmen lässt“.³ Manfred Josuttis fasst Seelsorge als religiöses Ereignis, bei dem die „Segenskräfte des Heiligen“ wirken. Sein Modell einer „energetischen Seelsorge“ rechnet damit, dass „das Göttliche, das Heilige als eigenständige Macht“ das seelsorgliche Geschehen bestimmt.⁴

Andere Ansätze stellen nicht die Paradigmenfrage, sondern thematisieren Wege, wie sich die Schätze der christlichen Tradition wieder fruchtbar für die seelsorgliche Situation machen lassen. Statt die christlichen Glaubensbestände einer innerweltlichen Logik als ganze und diese überbietend entgegenzusetzen, wird nach einem spielerischen und situationsgebundenen ‚Einspielen‘ biblischer Texte gesucht, der dem postmodernen Umgang mit Traditionen entspricht.⁵ Ohne absoluten Geltungsanspruch, in der Form der „spielerischen Hypothese, welche mehr Freiheiten und Handlungsmöglichkeiten eröffnet“⁶,

berg: Einführung in die Pastoralpsychologie, Göttingen ²1990, 114). Nach Helga Lemke lässt die Partnerzentriertheit Raum für religiöse Fragen, wenn diese den Bedürfnissen der Klientinnen entsprechen (vgl. H. Lemke: Seelsorgerliche Gesprächsführung. Gespräche über Glauben, Leiden und Schuld, Stuttgart u. a. 1992, 49 u. ö.). Gerhard Hartmann hingegen postulierte den spezifischen seelsorglichen Beitrag der ‚Lebensdeutung‘ innerhalb der therapeutischen Landschaft (vgl. G. Hartmann: Lebensdeutung. Theologie für die Seelsorge, Göttingen 1993, 5).

² Es wäre spannend, die verschiedenen Versuche der Aufnahme des ‚Bruches‘ von Eduard Thurneysen auf die Frage von ‚Roll back‘ und ‚Neuansatz‘ zu untersuchen, vgl. z. B. A. Grözinger: Die Kirche – ist sie noch zu retten? Anstiftungen für das Christentum in postmoderner Gesellschaft, Gütersloh 1998, 115 ff.; W. Kurz: Der Bruch im seelsorgerlichen Gespräch. Zum Sinn einer verfehmten poimenischen Kategorie, PTh 74 (1985), 436–451; I. Karle: Seelsorge in der Moderne. Eine Kritik der psychoanalytisch orientierten Seelsorgelehre, Neukirchen-Vluyn 1996, 216 f.

³ Karle, a. a. O., 215 f.

⁴ M. Josuttis: Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge, Gütersloh 2000, 9 bzw. 28.

⁵ Vgl. J. Kunstmann: Christentum in der Optionsgesellschaft. Postmoderne Perspektiven, Weinheim 1997, 61 f. und 235.

⁶ M. Meyer-Blanck: Entdecken statt Verkündigen. Neue Chancen für die Bibel im Seelsorgegespräch, in: U. Pohl-Patalong/F. Muchlinsky: Seelsorge im Plural. Perspektiven für ein neues Jahrhundert, Hamburg 1999, 27–35, 30 bzw. 34.

mit einem „Gespür für den rechten Zeitpunkt“⁷ und individuell passend können die Schätze wiederentdeckt und als „Trümpfe“⁸ in der Seelsorge ausgespielt werden.

Religiöse Traditionen für die Seelsorge wiederzuentdecken und sie postmodern in das seelsorgliche Gespräch einzuspielen, ist sicherlich ein Aspekt von religiöser Kompetenz, auf den ich unten auch zurückkommen werde. Das Stichwort ‚religiös‘ verweist aber bereits auf einen gedanklichen Zusammenhang, der in der Poimenik bislang erstaunlicherweise meist nur am Rande thematisiert wird, obwohl er in der Praktischen Theologie insgesamt in den letzten zwanzig Jahren eine bedeutende Rolle spielt: Die Frage nach subjektiven und gesellschaftlichen Erscheinungsformen von ‚Religion‘ in der Gegenwart und ihre Konsequenzen für kirchliches Handeln. Soll die Frage nach ‚religiöser Kompetenz‘ in der Seelsorge sich nicht nur auf die Paradigmenfrage und das methodische Einbringen religiöser Traditionen beziehen, ist zuvor die Frage nach Religion und Religiosität zu stellen. Dabei können Einsichten einer phänomenologisch orientierten Praktischen Theologie, die sich als „Wahrnehmungswissenschaft“ versteht,⁹ hilfreich sein.

II Die religiöse Landschaft – Einsichten der Religionsphänomenologie

Auf dem Hintergrund gesellschaftlicher und kirchlicher Veränderungen und mit dem Verblassen der dialektisch-theologischen Entwürfe ist seit dem Ende der 1970er Jahre eine „Wiederentdeckung“ der Religion als theologisch zulässigem und gebotenen Thema¹⁰ zu beobachten. Ebenso charakteristisch für die Debatte wie relevant für die Seelsorge ist dabei allerdings die Einsicht, dass es keine allgemein akzeptierte Definition von Religion gibt, sondern nur „eine Pluralität von möglichen Definitionsversuchen, die grundsätzlich unabschließbar zu sein scheinen“¹¹. Grundsätzlich sind substantielle Religionsdefinitionen, die inhaltlich einen Bezug auf Gott, Heiliges oder Transzendentes voraussetzen, von funktionalen Zugängen, die nach der Leistung von Religion für Individuum, Gesellschaft oder Kultur fragen, zu unterscheiden – ersteres wird dabei häufig als eine zu enge, letzteres als eine zu weite Definition angesehen. Die

■ ⁷ P. Bukowski: Die Bibel ins Gespräch bringen. Erwägungen zu einer Grundfrage der Seelsorge, Neukirchen-Vluyn 1994, 62.

⁸ E. Hauschildt: Die ‚eigenen‘ Trümpfe ausspielen. Seelsorge auf dem Psychomarkt, in: M. Josuttis u. a.: Auf dem Weg zu einer seelsorglichen Kirche. Theologische Bausteine, Göttingen 2000, 179–188.

⁹ Vgl. z. B. A. Grözinger: Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung, Gütersloh 1995; W.-E. Failing/H.-G. Heimbrock: Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis, Stuttgart u. a. 1998; W. Steck: Praktische Theologie. Horizonte der Religion – Konturen des neuzeitlichen Christentums – Strukturen der religiösen Lebenswelt (Bd. 1), Stuttgart u. a. 2000.

¹⁰ Failing/Heimbrock, a. a. O., 156; vgl. auch Steck, a. a. O., 107 ff.

¹¹ F. Wagner: Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh ²1991, 129.

komplexe Diskussion kann an dieser Stelle nicht entfaltet werden, ich möchte nur einige Aspekte hervorheben, die für die Seelsorge von besonderer Bedeutung sind.

1. Mittlerweile herrscht ein breiter Konsens darüber, dass die alte Säkularisierungsthese unzulässigerweise Religion und Kirchlichkeit gleichgesetzt hat und für die Gegenwart nicht von einem Ende von Religion ausgegangen werden kann, sondern ihr Wandel in den Blick genommen werden muss. Religion tritt heute mehr denn je nicht nur in ‚expliziten‘, institutionalisierten, sondern verstärkt in ‚impliziten‘, subjektiv bestimmten Formen auf, eine „Verflüchtigung der Religion ins Religiöse“ ist zu beobachten.¹² Das Christentum und seine traditionellen Institutionen sind bei weitem nicht mehr die einzigen ‚Lieferantinnen‘ von Religion,¹³ besitzen aber in ihrer volksgemeinlichen Orientierung nach wie vor eine Sonderstellung. Das Individuum ist zur entscheidenden Instanz auch in Sachen Religion geworden. Zwar bezieht es sich nach wie vor auf die religiösen Institutionen und die von ihnen vertretenen Inhalte und Sprachformen, wählt aber eklektisch aus ihnen aus und kombiniert diese Versatzstücke mit religiösen Gehalten außerchristlicher Herkunft, so dass vielfältige individuelle Synkretismen entstehen. Kriterium dafür ist zunehmend die Passformigkeit für das eigene Leben und die Brauchbarkeit für den persönlichen Lebensentwurf und seine Fragen. Diese von De-Institutionalisierung geprägte „unsichtbare Religion“ (Luckmann) ist naturgemäß wesentlich schwerer zu erfassen und zu beschreiben als ihre institutionalisierten Formen.

2. Die Erfassung und Abgrenzung von ‚Religion‘ wird auch dadurch erschwert, dass sie nicht als Sonderwelt jenseits des Alltags erscheint, sondern als Bestandteil des Alltags begriffen werden muss, jedoch nicht in diesem aufgeht.¹⁴ Als religiös besetzte Bereiche des Alltags werden insbesondere die personalen Beziehungen, die Beziehungen zur Erde, die Beziehungen zu Werten und Ordnungen genannt.¹⁵ Dabei tritt die genaue Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Alltag in unterschiedlichen Varianten auf. So können die Krisen wie die Ränder des Alltags als bevorzugter Ort von Religion begriffen werden oder das den Alltag unterbrechende und über ihn hinausweisende Moment be-

¹² Vgl. H. Knoblauch: Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. Thomas Luckmann Unsichtbare Religion; Vorwort zu: Th. Luckmann: Die unsichtbare Religion, Frankfurt 1991 und M. Ebertz: Kirche im Gegenwind, Freiburg u.a. 1997, 11.

¹³ „Nicht wenige Zeitgenossen scheinen in der Tat ihre ‚religiöse‘ Nahrung an Quellen zu finden, wo kein Schild ‚Religion – hier zu haben!‘ steht, wo aber dennoch Religiöses – funktional gesehen, an den Problemen der Weltorientierung, der Handlungsnormierung und der Ohnmachtsbewältigung orientierte Leistungen – zu haben ist und zumindest dazu verhilft, auch über Lebenswiderigkeiten hinwegzuhelfen und das Leben fortzuführen“ (Ebertz, a. a. O., 43).

¹⁴ Vgl. Steck, a. a. O., 100 und Failing/Heimbrock, a. a. O., 30.

¹⁵ Zusammen mit der Beziehung zur Transzendenz als explizit religiösem Bereich bilden diese Bereiche die Grundlage der Umfrage ‚Was die Menschen wirklich glauben‘, vgl. K.-P. Jörns: Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben, München 1997, 21.

tont werden.¹⁶ In jedem Fall ist der jeweilige Alltag eng mit der individuellen Religiosität verquickt, und „religiöse ‚Alltagstheorien‘, die in der Bewältigung und routinemäßigen Abwicklung von alltagspraktischen Aufgaben entstanden sind und nun fortdauernd eingesetzt werden, um handlungsleitende Orientierungssicherheit zu gewinnen“¹⁷ spielen für diese eine wichtige Rolle.

Gleichzeitig wird die persönliche Religiosität – ähnlich wie die persönliche Identität – auch zum Reflexionsgegenstand und zur Gestaltungsaufgabe, indem religiöse Traditionsbestände aufgenommen, kritisch geprüft und passend zur jeweiligen Lebenswelt miteinander kombiniert werden.

3. Auch wenn eine rein funktionale Bestimmung von Religion vielfach als zu weit begriffen wird, bleibt die Frage nach der Leistung von Religion für den einzelnen Menschen wie für die Gesellschaft relevant – unabhängig davon, wie eng diese sich an traditionell christliche Bestände anlehnt.¹⁸ Die binäre Streitfrage, ob Religion primär stabilisierend und Kontingenz bewältigend oder primär verändernd wirkt, scheint zugunsten differenzierter Sichten überholt. Für die Seelsorge ist festzuhalten, dass Religion sehr unterschiedliche Funktionen übernehmen kann und individuell übernimmt und diese nicht abschließend bestimmen sind. Eine wichtige Rolle spielt sicherlich nach wie vor, Sinn zu konstruieren, auf Sinnfragen zu antworten und die als Zumutungen erlebten Erfahrungen in einen größeren Zusammenhang einzuordnen und zu deuten. Gegenüber einem möglichen Sinnverlust beispielsweise in Lebenslagen, in denen sich Menschen handlungsunfähig oder ungerecht behandelt fühlen, tritt die religiöse Dimension häufig in Form von „Alltagsethik“ auf. „Wenn man nicht etwas machen kann, sich nicht durchsetzen kann, andere es besser zu haben scheinen – in diesen ambivalenten Situationen tritt Ethikbedarf auf. Die Alltagsethik stabilisiert angesichts von Negativem; sie legitimiert Zustände, indem sie sie als unvermeidlich erklärt ... Sie bewältigt Kontingenzen des Gesprächs durch ihre Reduktion auf stabile Wertungen.“¹⁹ Weiter besitzt Religion identitätsstiftende und –verbürgende Funktionen, insofern sie zum Selbstverständnis der eigenen Person in der Welt beiträgt. Sie deutet das eigene Leben und persönliche Erfahrungen in einem übergreifenden Zusammenhang.

4. Die Frage einer weiten oder engen Definition von Religion wirft ein religionsphänomenologisches Problem auf, das für die Seelsorge in besonderer Weise prekär ist. Ein weiter Religionsbegriff hat zunächst einmal den Vorteil, dass

■ ¹⁶ Vgl. H. Luther: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 22 ff. u. ö., Failing/Heimbrock, a. a. O., 31; Steck, a. a. O., 100 ff.

¹⁷ Failing/Heimbrock, a. a. O., 166.

¹⁸ Möglicherweise ergeben sich besonders interessante Erkenntnisse, wenn nach den Funktionen religiöser Überzeugungen und Erfahrungen jenseits christlicher Traditionen gefragt wird, statt sie vorschnell als heterodox oder defizient zu kritisieren. Vgl. z. B. Failing/Heimbrock, a. a. O., 32 f.

¹⁹ E. Hauschildt: Alltagsseelsorge. Eine sozio-linguistische Analyse des pastoralen Geburtstagsbesuches (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Bd. 29), Göttingen 1996, 285.

auch Spuren von Religiosität sichtbar werden können, dass Religion nicht zu einer religiösen Sondersphäre wird und dass vor allem nicht definiert ist, was als religiös gelten darf. Das bedeutet aber auch, dass es alles andere als eindeutig ist, was als ‚religiös‘ verstanden wird und seine Bestimmung in hohem Maße – individuell und kulturell – von der jeweiligen Wirklichkeitsauffassung abhängt. Die Wahlfreiheit erstreckt sich auch auf die Definition dessen, was Menschen als religiös begreifen.

Damit wird es möglich, dass extern etwas als religiös identifiziert wird, ohne dass dem ein religiöses Bewusstsein des jeweiligen Subjekts entspricht. Dies gewinnt mit einem religionsphänomenologisch und seelsorglich aufmerksamen Blick an Wahrscheinlichkeit. Ein solches Vorgehen aber widerspricht der Subjektorientierung der Praktische Theologie und der Seelsorge, die definitorische Übergriffe auf die subjektive Religiosität verwehrt.²⁰ Diese Spannung kann auch für die Seelsorge nicht aufgelöst werden, sondern ist als Problemanzeige präsent zu halten. In jedem Fall indiziert sie die Notwendigkeit, Annahmen über Religiosität des Gegenübers nur als Hypothesen und in – ausgesprochener oder unausgesprochener – Frageform zu formulieren.

III Aspekte religiöser Kompetenz in der Seelsorge

Auf diesem religionsphänomenologischen Hintergrund möchte ich nun einige Aspekte von religiöser Kompetenz in der Seelsorge entwickeln und mit einigen Fallbeispielen illustrieren.

1 Religiöse Kompetenz meint Wahrnehmungsfähigkeit religiöser Dimensionen

In der gegenwärtigen Situation mit ihren pluralen und häufig diffusen Formen von Religiosität dürfte ein grundlegender Aspekt religiöser Kompetenz zunächst einmal in der Fähigkeit liegen, religiöse Themen und Dimensionen beim Gegenüber wahrzunehmen. Sowohl mit expliziter wie mit impliziter Thematisierung ist dabei zu rechnen. Ein expliziter Bezug auf religiöse oder christliche Gehalte oder Sprachformen ist nicht nur bei traditionell kirchlich geprägten Menschen zu erwarten, sondern auch bei Menschen mit einer eher bricolageartigen und subjektiv konstruierten Religiosität. Denn zum einen formuliert sich auch diese im Rückbezug auf die religiösen Institutionen, zum anderen entsteht aber auch besonders bei jüngeren Menschen eine neue Unbefangenheit im Umgang mit religiösen Vokabeln und Themen, wenn diese nicht traditionell besetzt sind und man – vielleicht ausnahmsweise – mal auf eine Vertreterin von ‚Religion‘ trifft. Neugier kann sich hier mit existentiellen Fragen paaren.

So fragt ein Jugendlicher im Gefängnis den Seelsorger relativ unvermittelt: „Wie oft vergibt Gott eigentlich?“ Im Gespräch zeigt sich, dass damit sowohl die eigenen Straftaten und ihre Bedeutung im Verhältnis zu Gott im Hinter-

²⁰ U. Barth, Art. ‚Säkularisierung‘. I. Systematisch-theologisch, TRE 29, 603–634, 622.

grund stehen als auch die Abgrenzung zu ‚anderen‘ Straftätern mit mehr und schwerwiegenderen Taten, schließlich auch die Frage nach einer Ordnung der Welt, ihren Grenzen und der eigenen Position in ihr.

Größere Schwierigkeiten bereitet in der Regel die Wahrnehmung von implizit religiösen Dimensionen, die nicht in traditionell religiöser oder gar christlicher Sprache formuliert werden. Im Gegensatz zu religionsphänomenologischen Untersuchungen ist es nicht die Aufgabe von Seelsorgerinnen und Seelsorgern, im Gespräch trennscharf zwischen Religion und Nichtreligion zu unterscheiden, sondern die Bedeutung zu erfassen, die eine Aussage subjektiv für das Gegenüber besitzt. Die vor allem von Henning Luther formulierten Einsichten einer Subjektorientierung der Seelsorge und einer Abkehr von der „Defizitperspektive“ erweisen sich hier als zentral.²¹ Die religiöse Subjektivität des Gegenübers ist zunächst einmal wahrzunehmen und erst zu nehmen und nicht in der Perspektive defizitärer Abweichung von christlicher Lehre zu begreifen.

Ein Beispiel: Ein geistig verwirrter Mann erzählt der Seelsorgerin Bruchstücke seiner Lebensgeschichte, ungeordnet und mit häufigen Wiederholungen. Immer wieder taucht dabei – häufig unvermittelt – das Thema „Rübermachen nach Amerika“ auf, das sehnsuchtsvoll mit großer Emotion artikuliert wird, ohne dass er es je verwirklichen konnte. Die Seelsorgerin versteht dies als Sehnsucht nach einer Transzendenz, die das Gegenwärtige mit seinen Belastungen übersteigt.

2 Religiöse Kompetenz meint eine gleichermaßen bewusste wie flexible eigene Religiosität

Für diese Wahrnehmungsfähigkeit bildet die persönliche Religiosität der Seelsorgerin eine wichtige Voraussetzung. Eigene religiöse Erfahrung und Selbsterfahrung ist nötig, um mit Religiosität anderer umgehen zu können – ebenso wie die Kenntnis und die Fähigkeit zum reflektierten Umgang mit eigenen psychischen Themen und ‚Fallen‘ nötig ist, um das Gespräch mit diesen nicht zu belasten. Dafür müssen zumindest für den Moment eigene Zugänge, Fragen und Standpunkte bewusst (nicht unbedingt vollständig geklärt) sein. Eine starre Religiosität, die keine eigenen Zweifel und Fragen mehr kennt und ein fertiges System bildet, hindert allerdings eher daran, fremde Religiositäten zu erfassen und konstruktiv mit ihnen umzugehen. Parallel zu den sozialpsychologischen Erkenntnissen einer ‚flexiblen Identität‘, die zum Umgang mit Fremden befähigt, erleichtert es auch eine plurale und flexible religiöse Identität, mit religiöser Fremdheit umzugehen. Die Fähigkeit zum ‚Übergang‘ muss bei sich selbst trainiert sein.²²

Wie diese Eigenschaften und Fähigkeiten erlangt werden, dafür ist sicherlich kein Curriculum aufzustellen. Die (reflektierte) Erfahrung von Widersprüchen und Brüchen in der eigenen religiösen Biografie und vor allem im eigenen be-

■ ²¹ Vgl. Luther, a. a. O., 224ff.

²² Vgl. auch M. Klessmann: Theologische Identität als Dialogfähigkeit zwischen Tradition und Situation. Praktisch-theologische Perspektiven zum Studium der Theologie, PrTh 35 (2000), 3–19.

ruflichen Selbstverständnis dürfte dabei jedoch sehr förderlich sein.²³ Eine rein als Integration religiöser Biografie, theologischer Bildung und beruflicher Rolle verstandene „pastorale Identität“ dürfte dabei gerade wenig hilfreich sein.²⁴ Möglicherweise kann gerade eine bewusste und reflektierte „Gemengelage von wissenschaftlicher wie von Laien-Theologie“, die „eigensinnige ‚synkretistische‘ bzw. heterodoxe Verbindungen“²⁵ in der Person der Seelsorgerin eingehen, hilfreich sein.

3 Religiöse Kompetenz meint die Fähigkeit zur Differenzierung und zur Transversalität

Auf der Grundlage eigener bewusster und flexibler Religiosität wird die – v. a. im Rahmen der Theorie der Postmoderne explizierte – Fähigkeit sowohl zu Differenzierung als auch zu Transversalität möglich. Das Vermögen, zwischen eigener Frömmigkeit und der anderer Menschen zu differenzieren, dürfte für Menschen, die professionell mit Religion umgehen, grundlegend sein. Die Fähigkeit zur Transversalität ermöglicht es dann, weder die unterschiedlichen Anschauungen unverbunden nebeneinander stehen lassen zu müssen noch die eigene Position zu unterdrücken, sondern Übergänge zu suchen und zu finden, so dass eine Verständigung möglich wird. Die Weltanschauung des Gegenübers kann damit als eine andere ernst genommen werden, ohne das Gespräch abubrechen. Die ‚Übergänge‘ ermöglichen eine zumindest partielle Verständigung, ohne dass Konsens die Voraussetzung für die gemeinsame seelsorgliche Arbeit bildet.²⁶

So wertet ein Mann mittleren Alters im Gespräch mit dem Seelsorger große Teile der Welt als schmutzig und sündig und erwartet die baldige Strafe Gottes für sie. Der Widerspruch des Seelsorgers lässt ihn noch stärker auf seiner Ansicht beharren. Das Gespräch nimmt erst eine Wandlung, als der Seelsorger den ‚Übergang‘ findet, dass der Mann sich nach Gerechtigkeit und Einspruch gegen Unrecht sehnt und dies formuliert. Auf dieser Basis ist sein Gegenüber bereit, in ein Gespräch über die Spannung von Gerechtigkeit und Vergebung einzutreten, bei dem er die abweichende Meinung des Seelsorgers hören und sich mit ihr auseinandersetzen konnte.

■ ²³ Für die Seelsorge dürfte im Besonderen gelten, was Wolf-Eckart Failing für die Wahrnehmungskompetenz der Praktischen Theologie insgesamt formuliert: „Solange jemand die pseudokonkreten Strukturen des Berufsalltags als vertraut und überschaubar empfindet, ist schlecht vorstellbar, dass er den Perspektivenwechsel unternehmen will und kann. Dieser setzt Erschütterungen und Brüche im beruflichen und theologischen Selbstverständnis voraus.“ Hermeneutisch muss demnach gefragt werden, wie „Befremdung und Irritation nicht nur als beschämender Mangel, sondern als Erkenntnisquelle“ methodisch fruchtbar gemacht werden können (vgl. Failing/Heimbrock, a. a. O., 149f.)

²⁴ Vgl. auch M. Klessmann: Stabile Identität – brüchiges Leben? Zum Bild des Pfarrers/der Pfarrerin zwischen Anspruch und Wirklichkeit, WzM 46 (1994), 289–301.

²⁵ Failing/Heimbrock, a. a. O., 150.

²⁶ Vgl. U. Pohl-Patalong: Seelsorge zwischen Individuum und Gesellschaft. Elemente zu einer Neukonzeption der Seelsorgetheorie (Praktische Theologie heute, Bd. 27), Stuttgart u. a. 1996, 271 ff.

4 Religiöse Kompetenz meint einen konstruktiven und kreativen Umgang mit religiösen Dimensionen

Von der Wahrnehmung religiöser Dimensionen muss die Frage nach dem Umgang mit dem, was die Seelsorgerin wahrnimmt, unterschieden werden. Religiöse Kompetenz bedeutet auch Sensibilität dafür, welche Reaktion oder Intervention für das Gegenüber hilfreich und weiterführend ist – ebenso selbstverständlich bei expliziten religiösen Äußerungen. Sie schließt sicherlich die Fähigkeit ein, sprachliche Klärungshilfe zu leisten und bei der Versprachlichung diffuser Einstellungen oder Ahnungen behilflich zu sein. Gerade in der Gegenwart kann es eine wichtige Funktion religiöser Institutionen – und damit nicht zuletzt der Seelsorge – sein, Sprachhilfen zum Verstehen und Bearbeiten von Erfahrungen, Gefühlen, Fragen anzubieten, sei es in traditioneller Sprache oder auf der Suche nach individuellen Ausdrucksformen. Die Entscheidung, wann dies sinnvoll und angebracht ist und wann es bei der Andeutung belassen werden sollte, ist jedoch ebenso ein Bestandteil religiöser Kompetenz. Das Gleiche gilt für die Sensibilität, wann es wichtig ist zu antworten – und wann das Gegenüber eine Begleitung bei der eigenen Suche oder Hilfe bei der genaueren Formulierung der Frage braucht. Dabei sind Nachfragen und vorsichtige Versuche sicherlich nicht der schlechteste Weg.

Besonders häufig dürfte diese Frage bei Kasualgesprächen mit ansonsten der Kirche Fernstehenden auftreten. Häufig lassen diffus und mit dem Hinweis auf Traditionen und soziale Verpflichtungen vermischte Bedürfnisse religiöse Bedürfnisse erkennen, ohne dass diese so formuliert und möglicherweise auch ohne dass diese als religiös verstanden werden. Hier wird die oben beschriebene Spannung zwischen einem weiten Religionsverständnis und der Beachtung der religiösen Subjektivität konkret und verbindet sich mit der Frage nach dem angemessenen Umgang damit. Einigkeit dürfte darin bestehen, dass nicht ein religiöser Sprachgebrauch eingefordert werden kann, der den traditionellen christlichen Sprachformen entspricht. Individuell entschieden werden muss aber, wann es sinnvoll ist, möglicherweise in Frageform die religiöse Dimension direkt anzusprechen, und wann es angebrachter ist, auf die Kraft der religiösen Handlung zu vertrauen.

Religiöse Kompetenz schließt damit auch ein, das Anliegen des Gegenübers zu erfassen, das hinter einer religiösen Äußerung oder Frage steht. Häufig sind unterschiedliche Ebenen und unterschiedliche Umgangsweisen mit dem gleichen Wortlaut möglich. Auch wenn eine Frage inhaltlich klar formuliert wird, können unterschiedliche Interessen und Bedürfnisse damit signalisiert werden.²⁷ Diese sind möglicherweise dem Gegenüber nicht selbst voll be-

■ ²⁷ Eberhard Hauschildt formuliert dies exemplarisch für die Theodizeefrage, die in einer bestimmten Gesprächssituation individuell formuliert wird: „Die Frage könnte die rationalisierte Fassung eines erlebten psychischen Konfliktes sein (‘ich will nicht leiden’) und wäre dann therapeutisch zu behandeln. Sie kann eher ethisch (‘welche Werte gelten?’), eher existentiell (‘meine Endlichkeit’) oder

wusst, so dass religiöse Kompetenz dann zunächst einmal Klärungshilfe bedeutet.²⁸

So klagt ein Jugendlicher im Seelsorgegespräch, dass er versucht habe zu beten, aber Gott sich nicht zeige. Er fragt, was denn der Glaube überhaupt bringe. Der Seelsorger versucht durch Nachfragen sein Anliegen zu erfassen und bietet ihm Hilfen zur Formulierung einer eigenen Antwort an, die aber wenig weiterhelfen. Erst als er fragt: „Magst du dich eigentlich?“, reagiert der Jugendliche emotional mit einem heftigen „Nein!“ und das Gespräch eröffnet ihm die Einsicht, dass er in seinem Selbstbewusstsein ausschließlich von anderen abhängig ist und sich nach einer transzendenten Gründung seiner Identität sehnt.

Anders als in einer strikt nicht-direktiven Ausrichtung von Seelsorge schließt in neueren Entwürfen Seelsorge durchaus auch den „Streit um die richtige Deutung der Wirklichkeit“²⁹ ein – wenn es für das Gegenüber und den Gesprächsgang angebracht ist. Verschiedentlich wird beklagt, dass Seelsorgerinnen und Seelsorger auf Diskussionen, wo es um eine alltagsgerechte und religiös anschlussfähige Formulierung christlicher Gehalte geht, schlecht vorbereitet sind, dies aber auch zu einer religiösen Kompetenz gehört. Aber auch hier muss zunächst die Frage nach dem ‚ob‘ im Vordergrund stehen.

Schließlich ist gerade in der gegenwärtigen pluralen Situation Kreativität gerade im Umgang mit ungewohnten religiösen Erfahrungen gefragt. Religiöse Kompetenz geht über das Gespräch hinaus, schließt den Körper und unterschiedliche Erfahrungsdimensionen ein.

Ein Jugendlicher im Gefängnis erzählt im Seelsorgegespräch, der Geist des Menschen, den er getötet habe, habe ihn in seiner Zelle besucht, erkennbar vor allem an einem spezifischen Geruch, der dem Geruch am Schauplatz des Mordes entsprach. In diesem Fall brachte es den Jugendlichen in seiner Auseinandersetzung mit seiner Tat erheblich weiter, dass der Seelsorger ihm vorschlug, in einen Dialog mit dem Geist zu treten und dabei beide Rollen zu übernehmen. In einem anderen Fall wäre vielleicht eher ein schützendes Ritual angebracht gewesen.

5 Religiöse Kompetenz meint Hilfestellung bei der Entwicklung einer individuellen Religiosität

Gerade in der Gegenwart, wo Religiosität wie persönliche Identität nicht mehr vorgegeben ist, sondern der persönlichen Gestaltung unterliegen und zur Aufgabe geworden sind, gehört es auch zu den Aufgaben von Seelsorge, Menschen bei diesem permanenten Prozess zu unterstützen. Religiöse Kompetenz der Seelsorgerin heißt damit auch, die religiöse Kompetenz des Gegenübers zu

■ eher spezifisch christlich („wie kann der christliche Gott so sein?“) akzentuiert sein“ (Hauschildt, Alltagsseelsorge, 347).

²⁸ Vgl. auch Bukowski, a. a. O., 45 ff., der eine entsprechende Sensibilität als Voraussetzung für ein gesprächsgerechtes Einbringen biblischer Traditionen formuliert.

²⁹ Hauschildt, Alltagsseelsorge, 353, der in diesem Kapitel eine detaillierte Analyse einer Diskussion über Reinkarnation im Rahmen eines Geburtstagsbesuchs darlegt.

fördern. Dies schließt zunächst einmal ein, die Fähigkeit zu einer reflektierten religiösen Wahl zu fördern und religiöse Versatzstücke unterscheiden zu lernen. Gerade im Bereich der ‚unsichtbaren‘ Religion sind der ursprüngliche Kontext und die Botschaften, die ein religiöser Gehalt möglicherweise sekundär und auf den ersten Blick nicht erkennbar mit sich bringt, häufig nicht deutlich. Seelsorge kann hier – nicht autoritär, sondern argumentativ – dabei helfen, zu einer ‚Unterscheidung der Geister‘ beizutragen. Ferner kann Seelsorge dabei helfen, gelingendes Leben fördernde und hindernde religiöse Erfahrungen und Überzeugungen zu unterscheiden und dabei helfen, neue Erfahrungen zu machen. Religion kann auf diese Weise auch stärker als Ressource im Alltag erfahren werden.³⁰

Erneut ein Beispiel: Ein junger Mann erzählt in der Seelsorge, sein Therapeut habe die Therapie mit ihm abgebrochen, weil er sich weigere, zentrale Erlebnisse aus seiner Lebensgeschichte zu erzählen. Auf Nachfragen erzählt er weiter, er habe einen Schwur sich selbst gegenüber geleistet, diese Dinge nie jemandem zu erzählen, und ein geliebter Mensch würde sterben, wenn er diesen Schwur breche. Sehr langsam konnte der Jugendliche verstehen lernen, dass dieser Schwur ihn – und indirekt auch den anderen Menschen – an einem guten Leben hindert und ansatzweise sich dem Glauben an einen befreienden Gott nähern.

6 Religiöse Kompetenz meint konstruktives Einbringen religiöser Traditionen und Rituale

Schließlich meint religiöse Kompetenz auch den Umgang mit religiösen Traditionen und Ritualen in der Seelsorge, auf die in letzter Zeit mehrfach hingewiesen wurde. Über die Klage über das entsprechende Defizit in der therapeutischen Seelsorge und die Ermutigung, das ‚Eigene‘ selbstbewusst einzubringen, darf jedoch die Frage nach dem ‚ob‘ und dem ‚wann‘ in der jeweiligen Situation nicht vergessen werden. Nach wie vor ist die Einsicht der therapeutischen Seelsorge, dass religiöse Rituale auch dysfunktional wirken können, nicht überholt. Kriterium muss der Seelsorge suchende Mensch sein, was nicht bedeutet, dass es seinen augenblicklichen Wünschen entsprechen muss; religiöse Traditionen können – genau wie jede andere Intervention in der Seelsorge – auch konfrontierend sein. Die Spannung zwischen den bewussten Bedürfnissen des Gegenübers und dem, was die Seelsorgerin als hilfreich annimmt, bleibt jedoch bestehen und immer prekär.

Nach dem ‚ob‘ und dem ‚wann‘ ist jedoch auch dem ‚wie‘ Aufmerksamkeit zu widmen. Dass es nicht um ein autoritäres Überstülpen oder ‚Anpredigen‘ gehen darf, dürfte mittlerweile selbstverständlich sein, ebenso wie die Einsicht, dass die Tradition individuell und zum jeweiligen Thema passend eingebracht werden muss. Die biblische Tradition kann dem Gegenüber nur angeboten werden,

■ ³⁰ Vgl. Chr. Morgenthaler: Systemische Seelsorge. Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis, Stuttgart u. a. 1999, 253 ff. für die Arbeit mit Familien.

dabei muss deutlich sein, dass er sich mit ihr auch kritisch auseinander setzen oder sie für sich ablehnen darf.³¹

Neben biblischen Gehalten werden in letzter Zeit auch religiöse Rituale für die Seelsorge wieder neu entdeckt, seien es traditionelle wie Gebet und Segen oder auch neu erfundene. Sie tragen der Einsicht Rechnung, dass Seelsorge nicht in der kognitiven Dimension aufgeht und eröffnen die „Möglichkeit, inneren religiösen und psychischen Prozessen eine symbolische Ausdrucksform zu geben“³². Besonders in Seelsorgesituationen, wo Worte schwer zu finden sind, wo beispielsweise Leiderfahrungen die sprachlichen Möglichkeiten übersteigen oder wo gerade die transzendente Dimension nicht in Worte gefasst werden kann oder dies nicht ausreicht, können Rituale helfend und heilend wirken. Hier ist besondere Kompetenz in der sensiblen Gestaltung gefordert, da jenseits des kognitiven Bereichs ein Protest erschwert ist.

So wird in einem Gespräch mit einem Jugendlichen das Desaströse seines Lebens in einer Weise deutlich, dass sprachliche Möglichkeiten dem kaum begegnen können. Die Atmosphäre wird gelähmt, die Ausweglosigkeit ist auch emotional überdeutlich. Der Seelsorger bietet ihm an, mit ihm zu beten und ihn zu segnen. Anschließend atmet der Mann tief durch, seufzt und sagt: „Das war schön. Das hat richtig im Rücken gekribbelt.“ Geistlich und körperlich scheint sich damit etwas bewegt zu haben, was sprachlich nicht möglich war.

IV Religiöse Kompetenz im Kontext des kirchlichen Selbstverständnisses

Nach dem hier dargestellten Verständnis meint religiöse Kompetenz in der Seelsorge also einen für das Gegenüber hilfreichen und konstruktiven Umgang mit Religion und Religiosität auf unterschiedlichen Ebenen. Die religiöse Dimension bleibt nach diesem Verständnis zwar eine wichtige, aber eine Dimension der Seelsorge unter anderen, Seelsorge wird nicht insgesamt als religiöses Geschehen erfasst. Gerade die Fähigkeit zu gelungenen Übergängen zwischen unterschiedlichen Dimensionen der Seelsorge – z. B. der innerpsychischen, sozialen, gesellschaftlichen und religiösen Dimension – gehört zu den zentralen Kompetenzen von Seelsorgern und Seelsorgerinnen.

Möglicherweise liegt gerade in der ‚Mehrsprachigkeit‘, in der Fähigkeit zum Umgang mit und zum Übergang zwischen verschiedenen Ebenen und Religiositäten eine Antwort auf die Frage nach dem Proprium kirchlicher Seelsorge, die in der Gegenwart wieder deutlicher formuliert wird, sei es traditionell, sei es

³¹ Bukowski weist in diesem Zusammenhang auf die besondere Stärke biblischer Geschichten hin, die „mehr Spiel-Raum“ lässt als die direkte Anrede. „Der/die Angeredete kann sie sich ‚zurechthören‘ und entscheiden, ob er/sie die Botschaft näher oder weniger nah (oder gar nicht) an sich heranläßt.“ (Bukowski, a. a. O., 61).

³² J. Strecker/U. Riedel-Pfäfflin: Flügel trotz allem. Feministische Seelsorge und Beratung. Konzeption – Methoden – Biographien, Gütersloh 1998, 115.

„marktmotaphorisch gewendet“ als Frage nach der „unique selling property“.³³ Dann ginge es nicht nur und in erster Linie darum, die ‚eigenen‘ christlich-kirchlichen Traditionen deutlich zu profilieren und von anderen abzugrenzen, sondern sich auch als professionell für den Umgang mit Religion zu präsentieren – und gerade darin anders als andere Anbieter von Seelsorge. Dies würde der Spannung gerecht, in der sich die großen Kirchen momentan befinden: Einerseits sind sie faktisch in einer Marktsituation und damit gezwungen, sich von anderen zu unterscheiden. Andererseits sind die Kirchen nicht einfach Anbieterinnen von Religion unter anderen, sondern sie werden in Deutschland nach wie vor von der überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung als ‚zuständig für Religion‘ insgesamt angesehen, auch wenn diese individuell an bestimmten Punkten von christlichen Überzeugungen abweicht. Die nächsten Jahre dürften wichtige Weichen dafür stellen, ob dies so bleiben wird oder ob sich die christlichen Kirchen einseitig bekenntnisorientierter und als spezifisches Segment auf dem ‚religiösen Markt‘ profilieren. Ein Verständnis von ‚religiöser Kompetenz‘ in der Seelsorge, dass von der Wahrnehmung pluraler und diffuser Religiositäten und einem konstruktiven Umgang mit ihnen ausgeht, kann dazu beitragen, eine bleibende Spannung zwischen christlichem Profil und Zuständigkeit für Religion als Chance für die Kirche zu begreifen.

³³ Hauschildt, Trümpfe, 180.