

GOTTESERFAHRUNG IN DER SEELSORGE?

Zur Bedeutung von Gotteskonzepten für eine
Theologie der Seelsorge

Michael Klessmann

I. DREI EXEMPLARISCHE GOTTESVORSTELLUNGEN IN DER SEELSORGE

Ein Gemeindepfarrer besucht die 75jährige Frau F. aus seiner Gemeinde, die er als gelegentliche Besucherin der Gottesdienste und vom Frauenkreis her kennt, die nun nach einem Krankenhausaufenthalt wieder nach Hause entlassen worden ist; sie lebt allein, ihre einzige Tochter wohnt weit weg, kann sich deswegen nicht regelmäßig um die Mutter kümmern. Frau F. wird deswegen längerfristig nach der Möglichkeit einer Übersiedlung in ein Altenheim Ausschau halten müssen. Sie freut sich über den Besuch des ihr bekannten Pfarrers und spricht mit ihm durch, was sie in der nahen Zukunft unternehmen kann und muss, um ihre Lebensumstände zu sichern. Am Schluss des etwa 30minütigen Gesprächs fragt der Pfarrer sie, ob es ihr Recht sei, wenn er ein Gebet spreche. Sie stimmt zu, der Pfarrer spricht Gott als »barmherziger Gott« an und bittet ihn um Begleitung für Frau F. (»sei du mit ihr ...«), um Stärkung und Trost und die richtige Entscheidung in dieser schwierigen Lebenslage. Er beendet das Gebet mit einem »Vater Unser«, in dessen Worte Frau F. einstimmt.

Der Krankenhauseelsorger besucht einen 55jährigen Mann, der eine schwere Darmoperation hinter sich hat; bei einer Darmspiegelung war ein relativ großer Tumor festgestellt worden, der nach Auskunft der Ärzte in der OP jedoch ganz entfernt werden konnte. Der Mann erzählt sichtlich stolz von der langen und schwierigen OP (als ob die intensiven Bemühungen der Ärzte auch seine soziale Bedeutung heben), dass noch vorsichtshalber Bestrahlung gemacht werden solle, er aber jetzt hoffnungsvoll in die Zukunft schauen könne. Ob er noch mal zurück an seinen Arbeitsplatz könne, oder ob er in Frührente gehe, sei noch offen. Aber Hauptsache sei doch, dass er wieder gesund werde. Und wie für den Pfarrer fügt er grinsend hinzu und zeigt mit der Hand nach oben: »Der da oben wollte mich anscheinend noch nicht haben« – der Krankenhauseelsorger stimmt lachend zu und verabschiedet sich dann mit guten Wünschen für die weitere Genesung.

Über einen Zeitraum von etwa zwei Jahren habe ich [s.c. eine holländische Gemeindepfarrerin, M.K.] eine schwer kranke Frau begleitet. Immer wieder fragte sie »was

habe ich falsch gemacht in meinem Leben? Warum lässt Gott das zu? Wo ist Gott? Wir haben miteinander Hiob, Psalmen und aus den Evangelien gelesen, und da habe ich mich gefragt: verstecke ich mich hinter den biblischen Texten? Als wir über das Gebet sprachen, sagte sie: »Ich bete und bete, ich schreie und rufe, aber nie kommt etwas zurück, der Himmel ist leer!« Meine Frage, ob sie sonst etwas erfahre, das sie »das von Gott« nennen könnte, bejaht sie mit: »Ja, ich erfahre etwas von Gott, wenn du da bist. Wenn du mit mir schweigst, wenn du meine Hand nimmst, wenn du mit mir meine Fragen aushältst.« Herantastend habe ich mit ihr versucht, nicht-theistisch von Gott zu reden. Sie hat sich verabschiedet von dem mächtigen Gott, der hätte eingreifen können, von Gott als transzendente(n) Anderen, stattdessen haben wir von unseren Erfahrungen gesprochen, die uns tief berührt und Kraft gegeben haben.¹

Die theologischen und seelsorglichen Hintergründe dieser drei Vignetten sind aus pastoralpsychologischer Perspektive unschwer auszumachen:

Die erste Begegnung spiegelt eine volksgemeinschaftlich-kerngemeindliche Theologie und Frömmigkeit, in der, nach einem Gespräch über die notwendigen bevorstehenden Veränderungen in der Lebenssituation der Frau, der Pfarrer abschließend Gott zur Sprache bringt, personal gedacht und benannt, wie Form und Inhalt des Gebetes deutlich machen. In volksgemeinschaftlichen Kontexten ist diese Denkfigur selbstverständlich und weit verbreitet: Gott wird, vor allem in Liedern und Gebeten, vorgestellt als ein allmächtiger, handelnder und eingreifender Gott; als einer, der »alles so herrlich regieret«, der irgendwie jenseitig »im Himmel« lokalisiert ist, um dessen Intervention – hier die Begleitung der Frau – gebeten wird; wenn diese Intervention ausbleibt (wie im 3. Beispiel), Gott verborgen und rätselhaft bleibt, entsteht die nicht zu beantwortende Frage nach der Gerechtigkeit Gottes: Warum lässt Gott das Leiden zu, wenn er es doch – vermeintlich – verhindern könnte! Die mythologisch-symbolische Dimension der traditionellen biblischen Gottesrede kennen Pfarrerinnen und Pfarrer aus ihrem Studium; aber anscheinend haben sie Angst davor, mit ihren Gemeinden ernsthaft über die Bedeutung der Symbolhaftigkeit unseres Redens von Gott ins Gespräch zu kommen. Das volksgemeinschaftlich-gottesdienstliche Milieu festigt und erneuert die personal-theistischen Gottesvorstellungen der Leute immer wieder, nicht zuletzt durch viele Liedtexte und die Formulierungen von Gebeten. Viele Menschen erwarten solche Bilder von der Kirche, gerade in Krisenzeiten wie einer Krankheit. Diese Art der Gottesvorstellung stabilisiert (noch) viele Menschen: Für manche ist es ein Trost, für andere nur noch eine Art von Hintergrundbefriedigung. Sie stärkt aber wiederum die Volkskirche und ihre Strukturen – so dass es dann alle zehn Jahre in den EKD-Mitgliedschaftsuntersuchungen zu der beinahe erstaunten Feststellung kommt, wie stabil die Volkskirche trotz aller Säkularisierungsprozesse doch immer noch sei.

¹ Ella de Groot, *Gott – der Atem der Welt*, Gütersloh 2015, 35f.

Im zweiten Fall lachen der Patient und der Pfarrer über den Satz »der da oben wollte mich anscheinend noch nicht haben«, vermutlich weil sie beide nicht daran glauben, dass es so etwas wie einen himmlischen Puppenspieler gibt, der aus unerfindlichen Gründen die einen zu sich holt und die anderen weiter leben lässt. Zugleich zeigt die Szene eine charakteristische Ambivalenz: Zum einen ist der Satz sicherlich an den Pfarrer adressiert, um dessen vermeintliche Erwartung an den Patienten nach etwas Religiösem zu befriedigen, aber zum anderen ist sie wahrscheinlich doch auch für den Mann selbst irgendwie noch entfernt beruhigend: Eine Art Restvorstellung von Gott, die ihren tröstlichen Charakter aus der Suggestion bezieht, man sei vielleicht eben doch nicht ganz allein auf der Welt, es gebe eine jenseitige Instanz, die das Leben in all seiner Undurchschaubarkeit doch irgendwie in einem positiven Sinn lenkt und steuert. Diese Vorstellungen sind vage – nicht zufällig kommt hier häufig ein »irgendwie« ins Spiel – aber gerade als solche für die Beteiligten sympathisch, zugleich aber auch nicht wirklich ernst zu nehmen. Der Vertreter der Kirche fragt nicht genauer nach, widerspricht auch nicht, er lässt es im lachenden Ungefähren – so wie auch in der Kirche das öffentliche/offizielle Reden zu großen Teilen gezielt ungenau im Allgemeinen und Ungefähren bleibt. In diesem Fall stellt die Art der Bezugnahme auf Gott eine distanzierte Art der Selbsttröstung dar, vergleichbar dem Vorgang, dass selbst erklärte Agnostiker immer mal ihren Aberglauben unter Beweis stellen, indem sie mit magischen Sprüchen oder Gesten das Schicksal beschwören (»toi, toi, toi«, »klopf auf Holz« etc.).

In der dritten Begegnung spüren beide Gesprächspartnerinnen nach einer längeren Zeit der Begleitung mit Hilfe bekannter theologischer Kategorien, wie sie in der Bibel begegnen, die Ausweglosigkeit, in die eine personale, noch dazu kausal gedachte Gottesvorstellung bringen kann; da entsteht jene unlösbare, nicht zu beantwortende Theodizeefrage und die Verzweiflung angesichts eines anscheinend leeren, nicht in die irdischen Zusammenhänge eingreifenden Himmels. Der vertikale Blick »nach oben« verstellt die horizontale Aufmerksamkeit. Das zeigt sich, als die Seelsorgerin merkt, wie sie sich hinter Formeln der Tradition versteckt hat, die ihr selbst nicht mehr viel bedeuten. Erst jetzt öffnet sich der Horizont für »etwas von Gott«, das in der Krankheit und der Begleitung durch die Seelsorgerin für die Frau als ermutigend und stärkend erfahrbar geworden ist – nicht als etwas Zusätzliches, sondern als etwas, das in der Begegnung zwischen den beiden Frauen schon lange und wiederholt geschehen ist und weiterhin geschieht. Da wird etwas Größeres, Tragendes und zugleich Unverfügbares erfahrbar – nur hat es lange keine von beiden gewagt, es als »etwas von Gott«, als Zeichen der Transzendenz zu deuten. Offenbar musste erst die Seelsorgerin das Angebot machen, »tastend«, nennt sie es selber, sich von einer personal gedachten Gottesvorstellung zu lösen, bevor auch die schwer kranke Frau diese Möglichkeit sehen und wahrnehmen konnte. Vielleicht hatte sie sich bis dahin in ihrer traditionellen religiösen Lebensweise nicht getraut, so von Gott zu denken, vielleicht standen ihr dazu keine geeigneten Kategorien zur Verfügung, vielleicht hätte sie es allein für sich als ketzerisch empfunden,

so offen und suchend zu denken. Sie brauchte die Vorgabe, die Öffnung durch die Seelsorgerin, um dann umso deutlicher ihre stärkenden Beziehungserfahrungen mit der Seelsorgerin als tragend, ermutigend, tröstlich und in diesem Sinn als »etwas von Gott« deuten und erleben zu können.

In allen drei Fällen sind es die Seelsorgepersonen, die in ihrer Eigenschaft als Theologen/Theologinnen entweder vorhandene Glaubenseinstellungen aufgreifen und bestätigen oder neue Perspektiven öffnen. Die »Leute« kennen sich im theologischen Sprachspiel nicht genau aus, ihre Vorstellungen bleiben meistens eher vage und schließen im Zweifelsfall an bekannte traditionelle Vorgaben an. Als wie tragfähig das jeweils erlebt wird, kann man schwer beurteilen. Frühere Generationen haben sicherlich aus diesem Gottesglauben Trost im Leben und im Sterben empfangen, ob das in gegenwärtigen säkularen und religionspluralen Zeiten noch in ähnlicher Weise zutrifft, ist zu bezweifeln. Zumindest zeigt der dritte Fall, wie traditionelle Vorstellungen in einer akuten Lebenskrise irgendwann nicht mehr weiterhelfen.

Als Zwischenfazit kann man hier festhalten: Der Glaube, die religiösen Muster (die Theologie) der Seelsorgeperson und die Art und Weise, wie sie sie zur Sprache bringt, bilden *eine* nicht unwesentliche Bedingung der Möglichkeit, dass und wie in einer seelsorglichen Begegnung von Gott die Rede ist und Göttliches deutend erfahrbar wird. Die Seelsorgenden sind die religiösen Spezialisten, sie stellen gleichsam die Landkarte zur Verfügung (um ein Bild aus dem Konstruktivismus aufzunehmen), die anzeigt, in welchen religiösen oder spirituellen Landschaften sich die Beteiligten bewegen können. Und sie erweitern, vertiefen oder verschließen den jeweiligen Deutungshorizont ihres Gegenübers. Wolfgang Drechsel hat diesen Zusammenhang in seiner grundlegenden hermeneutischen Bedeutung differenziert beschrieben: Die Konstitution des Subjekts, auch des religiösen Subjekts, und ihrer narrativen Identität wird immer durch die Interpretationen signifikanter Anderer mitbestimmt,² Inhalte und Verlauf einer Begegnung werden in wechselseitigem Austausch gestaltet, die beiden Gesprächspartner sind Autor und Co-Autor. Wie bewusst gehen die Seelsorgenden mit diesem Zusammenhang um? Was ermöglichen und was verhindern sie durch ihre ausgesprochene und unausgesprochene persönliche und professionell-theologische Orientierung? In welchem Maß beeinflussen sie bewusst und unbewusst den Gesprächsprozess aus eigenen(theologischen) Vorgaben und Interessen heraus?

Diese Fragen sind zu stellen im Wissen um den gesellschaftlichen Kontext in Deutschland, der hier natürlich nur ganz knapp angedeutet werden kann. Der Religionssoziologe Detlev Pollack resümiert in einem aktuellen Artikel, dass und wie in unserem Land Kirchenbindung und Glaube an einen persönlich vorgestellten Gott kontinuierlich abnehmen. »Doch nicht nur die Verbreitung des Gottesglaubens ist zurückgegangen; mit dem Rückgang hat sich auch

² Wolfgang Drechsel, *Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten. Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive*, Gütersloh 2002, 191ff.

eine Veränderung der dominanten Form des Gottesglaubens vollzogen. Immer mehr Menschen glauben nicht mehr an einen persönlichen Gott, sondern an eine höhere Macht oder ein höheres geistiges Wesen.³ Untersuchungen aus ostdeutschen Kontexten kommen zu noch viel dramatischeren Ergebnissen für die Kirchen:⁴ Konfessionslosigkeit ist hier schon seit Generationen Normalzustand, nur noch 15% der Gymnasialschüler in der Untersuchung von Gundula Rosenow verwenden tradierte Symbolik in der persönlichen Deutung tiefgehender existentieller Lebenserfahrungen. In westdeutschen Großstädten wie etwa Hamburg finden sich annähernd vergleichbare Zahlen: 29% der Bevölkerung dort gehörten 2012 nominell der evangelischen Kirche an, 11% der katholischen.⁵ Was bedeutet diese Situation für die religiösen Angebote der Kirche, auch in ihrer Seelsorge?

2. WAS IST EINE GOTTESERFAHRUNG?

Gotteserfahrung bezeichne ich mit Gerd Theißen als individuelle, subjektbezogene, religiös gedeutete Resonanz Erfahrung.⁶ Da begegnet mir etwas Größeres, etwas Umfassendes, etwas, das mich tief anrührt und anspricht, mich möglicherweise auch erschreckt und ängstigt, mich in jedem Fall in gedankliche und emotionale Schwingung, in affektive Betroffenheit versetzt. Was mir begegnet, kommt von außen auf mich zu, fordert mich zur Antwort heraus, zum Staunen, zu Freude und Dank, aber auch zu Trauer, Angst oder Zorn. Gefühle werden wach, Gedanken angestoßen, Ausdruck wird angeregt: Ich will dem, was mir begegnet, mit Hilfe mir vertrauter Begrifflichkeit einen Namen geben, es soll verstehbar, begreifbar, kommunizierbar werden, und so in Beziehung zum individuellen und kollektiven Leben als Ganzem treten. Die Ausdrucksweise ist einerseits grundlegend subjektiv, andererseits natürlich von den Sprachspielen des umgebenden Milieus (etwa der Zugehörigkeit zu einer Kirche) abhängig, damit sie auch von anderen verstanden werden kann. Das macht den besonderen Charakter der Resonanz Erfahrung und ihrer Sprachwerdung oder Symbolisation aus: Ihre unhintergehbare Individualität und zugleich ihre kulturelle Prägung und Abhängigkeit.

³ Detlev Pollack, Was wird aus der Kirche? Teil I – III, hier Teil II, in: *DtPfrBl* 8 (2016), 447.

⁴ Vgl. die Arbeiten von Anna-Katharina Szagun, *Dem Sprachlosen Sprache verleihen. Rostocker Langzeitstudie zu Gottesverständnis und Gottesbeziehung von Kindern, die in mehrheitlich konfessionslosem Kontext aufwachsen*, Jena 2006; Gundula Rosenow, *Individuelles Symbolisieren. Zugänge zu Religion im Kontext von Konfessionslosigkeit*, Leipzig 2016.

⁵ Quelle: gbs-hh.de/pdf/kirchenzugehoerigkeit_Hamburg-2015-01-14.pdf (abgerufen am 04.04.2017).

⁶ Gerd Theißen, *Glaubenssätze. Ein kritischer Katechismus*, Gütersloh ²2012, 54f.

Auslöser für Resonanzerfahrungen sind Widerfahrnisse (die manchmal als kitschig oder klischeehaft empfunden werden können) wie ein Sonnenuntergang, die Endlosigkeit des Meeres, die Majestät der Berge, das Wunder eines neugeborenen Kindes, das unverhoffte Glück einer Liebe, das uns etwas »Größeres« spüren oder ahnen lässt und uns anregt, es als Zeichen für etwas uns Überschreitendes zu deuten. Auch die Berichte von anderen über bewegende Widerfahrnisse, wie sie in der Bibel oder religiösen Zeugnissen der Geschichte überliefert sind, können im Hören zu Resonanzerfahrungen werden. Im Fall von Krankheit kann es die ersehnte Heilung sein oder die solidarische Nähe zu anderen Menschen im gemeinsam getragenen Leid. Mindestens im gleichen Ausmaß machen uns auch erschütternde Erfahrungen und die damit einhergehenden Schmerzen, Ängste und Verunsicherungen auf etwas Größeres aufmerksam: Der plötzliche Unfall, eine schwere, nicht heilbare Krankheit, der Tod eines Familienmitglieds. Da wird eindringlich deutlich, wie wenig wir das Leben selbst in der Hand haben, wie schnell die selbstgebaute Sicherheit erschütterbar ist, wie wir abhängig sind von Umständen, die wir nicht kontrollieren können. Kann man solche Resonanzerfahrungen Gottese Erfahrungen nennen, Erfahrungen eines »etwas von Gott«, eines Göttlichen mitten in unserem alltäglichen Leben? Scheint in solchen Begegnungen etwas Unbedingtes, etwas Heiliges, ein Geheimnis auf, angesichts dessen wir staunen, schweigen, danken oder anklagen? In vielen Fällen lässt es sich nicht genau bestimmen, es ist und bleibt Gegenstand der jeweiligen Deutungsmöglichkeiten, die einer Person von ihrem biografischen und kulturellen oder religiösen Kontext her nahe liegen bzw. zur Verfügung stehen. Die jeweilige Deutung gibt der Resonanzerfahrung ihre spezifische Prägung mit einem besonderen emotionalen Kolorit, belässt es bei einem starken, aber eher diffusen Eindruck, den manche als Schicksal, höhere Gewalt oder Natur bezeichnen, oder macht sie zu einer Art von Beziehungserfahrung mit einem Göttlichen.⁷

Die Krankenhausseelsorgerin und Musiktherapeutin Monika Renz begleitet im Kantonsspital St. Gallen/Schweiz⁸ vorrangig sterbende Menschen; in einem Forschungsprojekt hat sie die Begegnungen ausgewertet unter der Fragestellung, welche Bedeutung Spiritualität im Sterbeprozess zukommt und welche Ausdrucksformen die Rede von Gott in dieser Grenzsituation annehmen kann. Als Ergebnis ihrer vielen Gespräche und musiktherapeutischen Angebote unterscheidet sie fünf verschiedene Arten und Weisen, »Gott« oder ein Göttliches zu erfahren und davon zu sprechen:

- Gott als Einheits- und Seinserfahrung. »Großer Friede ist in mir und nicht mehr dieses ständige Warten. Ich bin einfach. Ich wusste gar nicht, dass

⁷ Dieser Deutungszusammenhang wird eindrücklich geschildert in Jakobs Traum von der Himmelsleiter (Gen 28,10ff.), den Jakob beim Aufwachen so benennt: »Gott ist an dieser Stätte, und ich wusste es nicht.«

⁸ Das Kantonsspital St. Gallen ist das sechstgrößte Spital der Schweiz mit ca. 900 Betten. Vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Kantonsspital_St._Gallen (abgerufen am 27.03.2017).

das so schön sein kann.«, sagt eine Patientin. Ein junger sterbender Patient erklärt, als er eine bestimmte meditative Musik gehört hat: »Das war wunderbar. [...] Alles war wie ein großes Sein und ich all-eins. So sehr all-eins, dass das Gefühl, einsam zu sterben, gar nicht mehr existierte.«

- Gott als Gegenüber-Erfahrung: Ein Patient sagt, im dem Traum während einer Klangreise habe er erlebt: »hier wird man gewürdigt«; ein anderer hört im Traum »eine Stimme, die mich lobte«; ein anderer, er habe »ein großes Würdigungsschreiben« in die Hand gedrückt bekommen. Wieder ein anderer: »Ich hätte noch Dinge zu erledigen, wurde mir gesagt.« Nach mehreren intensiven Begegnungen zwischen einer jungen sterbenden Frau und der Krankenhausseelsorgerin murmelt die Frau: »Nicht verloren, nicht verloren.«
- Der beschützende, väterliche, mütterliche Gott: In ihren großen Ängsten angesichts des Sterbens macht eine Frau eine Licht- und Engelerfahrung, nennt sie »mütterlich«. Eine andere Frau hört im Traum ein Wiegenlied und lässt sich davon trösten.
- Der Gott »inmitten«: Mitten im Schrecklichen, in panischer Angst, wird Gott tief innen drin erfahren: »Es lebt in mir«, »er steht in mir auf«. »Ich war nicht allein - Er«. Eine andere hört »plötzlich wie in mir drin eine Flöte [...] die Flötentöne waren einfach da, als würde Gott sagen: »Hab Vertrauen, ich bin da.«
- Gott als Geist-Erfahrung: Da erlebt jemand etwas Dynamisches, Werden-des, sich Wandelndes, Bewegendes. Eine zwischendurch immer wieder komatöse junge Patientin sieht in einer Postkarte an der Wand eine Vision, ein Licht, und sagt dazu »ich sehe, wie es weitergeht mit der Welt [...] so schön.«

Mehrere Beobachtungen sind mir im Anschluss an diese Beobachtungen von Monika Renz wichtig:⁹

- Menschen wollen das diffus Gespürte aussprechen, um sich in ein Verhältnis dazu setzen zu können. In der distanzierenden Benennung - je nach Gegenüber - geschieht zugleich persönliche Aneignung, bekommt das Erlebte Konturen, wird zur persönlichen, dann auch mitteilbaren Erfahrung.
- Man kann Gott oder ein Göttliches offenbar höchst unterschiedlich erleben, wenn dafür Raum gelassen wird, wenn die Betroffenen selbst Gelegenheit haben, nach einer für sie passenden individuellen Ausdrucksform zu suchen. Zwar kann die Nähe zur christlichen Tradition oder zu bestimmten Formen spiritueller Praxis hilfreiche Vorerfahrung sein, sie kann aber genauso im Weg stehen, wenn sie eine grundlegende religiöse Offenheit verhindert: »Wo jedoch Religiosität nicht als innere Beziehung, sondern als

⁹ Monika Renz, *Grenzerfahrung Gott. Spirituelle Erfahrungen in Leid und Krankheit*, Freiburg und Basel 2003, 184ff.

Festhalten an Glaubenssätzen und -praktiken gelebt wurde, standen solche Fixierungen der spirituellen Erfahrung [...] im Wege.«¹⁰ Die individuell-subjektive Ausdrucksweise ist unhintergebar – und es ist immer eine Gratwanderung, ob das Angebot tradierter religiöser Deutungselemente den Horizont der anderen Person hilfreich erweitert oder eher verengt und verschließt.

- Ambivalenzen der Gotteserfahrung kommen in diesen deutenden Äußerungen der schwer kranken und sterbenden Menschen erstaunlicherweise nicht vor. Das kann ich mir nur so erklären, dass die Autorin sich entschieden hat, in ihrem umfangreichen Material eine positive Auswahl zu treffen. Wie merkwürdig! Ist Gotteserfahrung in schwerer Krankheit, im Sterben ohne die Ambivalenz von Glauben und Zweifel, von Vertrauen und Anfechtung vorstellbar?
- Das persönliche Erleben wird von den meisten Beteiligten mit eigenen, alltäglichen Worten zum Ausdruck gebracht, da tauchen kaum geprägte kirchliche oder dogmatische Vorstellungen auf. Es ist auffallend, dass zentrale Begriffe der christlichen Lehre wie Jesus Christus oder Gottes Wille, Liebe oder Macht hier nicht genannt werden (wohl aber gelegentlich Maria¹¹), ebenso wenig biblische Verse oder besondere Merksprüche. Darf man das so interpretieren, dass die traditionelle biblische Sprache, wie sie in den Kirchen verwendet wird, dem eigenen Erleben (inzwischen) eher fremd ist statt ihm angemessen Ausdruck zu verleihen? Matthias Kroeger hat vor Jahren die verbreitete kirchliche Gottesrede als eine »hochrangige Verschlussformel« bezeichnet, die für viele unverständlich geworden ist und deswegen mögliche religiöse Erfahrungen eher verschließt statt dafür zu öffnen.¹² Das eingangs zitierte dritte Seelsorge-Beispiel zeigt, wie mit dem Aussteigen aus der traditionellen Sprache und Vorstellungswelt sich neue Erfahrungsräume öffnen können.
- Die Ausdrucksweise und Vorstellungswelt bestimmt in hohem Maß den Charakter des Erlebens. Ein Grundgefühl und eine Beziehungskonstellation werden durch die Glaubensvorstellung ausgelöst: In der Einheitserfahrung geht die Person gleichsam im Ganzen auf, in der Gegenüber-Erfahrung wird sie ihrerseits als Gegenüber gestärkt und gewürdigt; in der väterlich-mütterlichen Gottesvorstellung erlebt sich die Person als kindlich-abhängig, in der Erfahrung des »inmitten« fühlt sie einen unauslöschlichen Kern in der eigenen Mitte, in der Geist-Erfahrung spürt sie sich dynamisiert. Die Sprache ist nicht beliebig, sie bestimmt den je besonderen Charakter der Erfahrung.

¹⁰ Renz, *Grenzerfahrung Gott* (s. Anm. 9), 240.

¹¹ Ebd., 207.

¹² Matthias Kroeger, *Im religiösen Umbruch der Welt: Der fällige Ruck in den Köpfen der Kirche*, Stuttgart 2005, 75.

- Die Seelsorgerin selbst agiert zurückhaltend, stößt jedoch gelegentlich Deutungen an, indem sie Fragen stellt, Vorschläge macht, zu genauerer Differenzierung anregt, ein Lied, das eine Patientin genannt hat, singt, oder biblische Texte da einspielt, wo es ihr hilfreich erscheint (z.B. einer sehr angstvollen Patientin Worte aus Ps. 34 aufschreibt¹³). Hier wird anschaulich, wie wichtig das jeweilige Gegenüber und dessen Resonanzmöglichkeiten in einer Begegnung sind, ob das Gegenüber einen Suchprozess eher öffnet oder tendenziell eher schließt. Anders gefragt: Welche »Gotteskonstrukte«¹⁴ sind einer Seelsorgeperson wichtig für sie selbst, wie gewinnen sie Ausdruck und welche Konsequenzen hat das für eine seelsorgliche Begegnung mit einer anderen Person und ihren fremden Gotteskonstrukten?

3. DEDUKTIVE ODER INDUKTIVE RELIGIÖSE ZUGÄNGE?

Der jüdisch-christliche Glaube – so verkürze ich hier extrem dessen Traditionsgeschichte – ist induktiv aus Erfahrungen einzelner Gruppen von Menschen mit einem Göttlichen (vgl. Mose vor dem brennenden Dornbusch, Ex. 3) bzw. in der Begegnung mit dem Wanderprediger Jesus von Nazareth und seiner Verkündigung entstanden; davon berichten jeweils die beiden Testamente. Die paulinischen Deutungen dieser frühen Erfahrungen enthalten durch ihre griechisch-philosophische Terminologie eine Tendenz, die Erzählungen begrifflich zu fassen und zu vereindeutigen, eine Tendenz, die sich im sog. Frühkatholizismus des 2. Jahrhunderts verfestigt. Die Begrifflichkeit »Lehre«, »der Lehre gehorsam sein«, »rechte Lehre«, »wahre Lehre«, »gesunde Lehre« spielt bereits im NT eine zunehmend wichtige Rolle, summiert sich dann in den frühen Bekenntnisformulierungen des 4. Jahrhunderts (Apostolikum, Nicänum), die bis heute den normativen Rahmen abgeben für das, was in unseren Kirchen inhaltlich als christlicher Glaube definiert wird. Man kann in diesem Prozess eine Entwicklung von ursprünglich induktiven zu späteren deduktiven Zugängen zum Glauben erkennen. Unter dieser Entwicklung leiden wir, so meine Hypothese, bis heute: Kirche und ihre Äußerungen haben, vor allem seit der dialektischen Theologie der 50er und 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts, häufig einen stark lehrhaften Charakter, der die ursprünglichen lebendigen und symbolisch-mehrdeutigen Erzähl- und Erfahrungszusammenhänge sistiert. Schon seit Längerem ist es unsere Aufgabe, in der Praxis der Kirche, und eben auch in der Seelsorge, den angedeuteten Prozess umzukehren und die Gehalte des Glaubens wieder erfahrungsbezogen zu verflüssigen.

¹³ Renz, *Grenzerfahrung Gott* (s. Anm. 9), 208. In diesem Beispiel ist es dann gerade die persönliche Zuwendung der Seelsorgerin, vermittelt über eine Grußkarte ihres eigenen Vaters, die bei der Patientin in »überwältigender« Weise Beruhigung und Angstminderung auslöst!

¹⁴ Christoph Morgenthaler, *Systemische Seelsorge*, Stuttgart 1999.

Auch die Geschichte der Poimenik der letzten einhundert Jahre lässt sich von der Unterscheidung »induktiv« und »deduktiv« her rekonstruieren: Auf die Seelsorge der liberalen Theologie Ende des 19. Jahrhunderts, die im Gefolge Schleiermachers großen Wert auf die individuelle religiöse Erfahrung und Entwicklung legte, antwortete eine dezidiert theologisch profilierte kerygmatische Seelsorge in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, indem sie Seelsorge als eine Gestalt der Verkündigung von Gottes Gericht und Gnade an einzelne Menschen verstand. Darauf folgte in den 70er und 80er Jahren eine therapeutische Seelsorge, die es als ihr theologisches Anliegen verstand, Menschen die Erfahrung von Annahme und Wertschätzung zu vermitteln, um darin möglicherweise die Begegnung mit einem Göttlichen spüren und erkennen zu können. Dieser Ansatz rief wiederum eine Gegenbewegung auf den Plan, die man mit dem Buchtitel von Peter Bukowski »Die Bibel ins Gespräch bringen«¹⁵ charakterisieren kann. In diesem populär gewordenen Konzept geht es zunächst darum, biblische Geschichten als Deutungshilfe, als sinnvolle Erweiterung des bisherigen Deutungsrahmens eines Menschen gesprächsgerecht“, wie Bukowski betont, einzuspielen. Gleichzeitig steht jedoch auch ein apologetisches Interesse im Hintergrund: Die Sorge, die biblisch-christliche Tradition könne zunehmend an Bedeutung verlieren; deswegen soll sie verstärkt auch wieder in der Seelsorge ins Spiel gebracht werden. Besonders Theologiestudierende und Vikare, so habe ich es in Fortbildungen und Supervisionen gehört, verwenden dieses Konzept gerne, um sich ihrer Identität und Rolle als christliche Seelsorgende zu vergewissern. Dann aber geht es vorrangig um ihr eigenes (apologetisches) Bedürfnis, und weniger um das des jeweiligen Gegenübers.

Deutlich schärfer noch als Bukowski hat dieses Anliegen Michael Meyer-Blank im Handbuch der Seelsorge auf den Punkt gebracht: »*Christliche* Seelsorge als Gestalt der Kommunikation des Evangeliums kommt nicht aus ohne Bezug auf den *Verkündiger* des Evangeliums, der seit der Zeit nach Ostern als der *Verkündigte* geglaubt wird.«¹⁶ Getragen werden solche poimenischen Aussagen durch systematisch-theologische Überlegungen, wie sie beispielhaft Wolf Krötke unter der Fragestellung verhandelt hat: »Wovon muss die Rede sein, wenn von Gott die Rede ist?«¹⁷ Er beklagt die Gottvergessenheit in unserer Gesellschaft, vor allem in den neuen Bundesländern, um dann die im Weiteren entfaltete These dagegen zustellen, dass in den Kirchen wieder eindeutig von Gottes Wahrheit, Liebe, Macht und Ewigkeit die Rede sein müsse.¹⁸ Wie das konkret und methodisch reflektiert in einer Weise geschehen kann, dass Menschen ihr Erleben daran anschließen können, führt er nicht aus. Bereits der Titel des

¹⁵ Peter Bukowski, *Die Bibel ins Gespräch bringen*, Neukirchen-Vluyn, 31996.

¹⁶ Michael Meyer-Blank, Theologische Implikationen der Seelsorge, in: *Handbuch der Seelsorge*, hg. von Wilfried Engemann, Leipzig 2007, 28 (Sperrung von Meyer-Blank).

¹⁷ Abgedruckt in: Gunda Schneider-Flume und Doris Hiller (Hg.), *Dogmatik erzählen? Die Bedeutung des Erzählens für eine biblisch orientierte Dogmatik*, Neukirchen-Vluyn 2005, 131–143.

¹⁸ Ebd. 143.

Aufsatzes macht deutlich, dass hier von einem dogmatisch-kirchlichen Standpunkt aus gedacht wird, dem es um die Weitergabe feststehender Glaubenssätze geht, denen sich die religiösen Erfahrungen der Menschen anzunähern oder anzupassen habe. Dagegen zeigen die zitierten Beispiele von Monika Renz, dass ein solches deduktives Vorgehen nicht nur an den tatsächlichen gegenwärtigen Erfahrungen der Menschen vorbei geht, sondern es geradezu verunmöglicht, mit ihnen in einer offenen und einladenden Weise über ihre »Resonanz Erfahrungen« ins Gespräch zu kommen. Die gegenwärtig verbreitete mehr oder weniger diffuse Spiritualität der Zeitgenossen, ihr existentielles Suchen, das sich nicht in biblisch-kirchlicher Sprache wieder erkennt, fällt aus dem von Krötke vorgegebenen Deutungsraster heraus und muss dann in ihrer Eigentümlichkeit als »Gottvergessenheit« denunziert werden.

Die Öffnung hin zu einer Erfahrung eines »etwas von Gott« scheint mir dagegen ein induktives Geschehen zu bezeichnen, etwas, das gleichsam von unten, aus dem eigenen Spüren und Wahrnehmen erwächst. Wenn dann Raum und Gelegenheit besteht, das Gespürte im Gespräch mit einer anderen Person zu benennen und zu entfalten, kann es zu einer Gotteserfahrung werden. Eine wichtige Frage scheint mir zu sein, ob und wie christliche Seelsorgerinnen und Seelsorger es aushalten können, wenn ihnen andere, neue Sprachformen, neue Sprachspiele begegnen, die offen sind für Zeichen der Transzendenz, aber sich nicht an biblisch-christlicher Sprache bzw. personal-theistischen Gottesbildern orientieren. Können sie dafür wertschätzend Raum geben? Diese Freiheit und Offenheit selbst anregen und ermutigen (wie im dritten Beispiel)? Oder verhindern sie mit eigenen (apologetischen) Interessen die religiöse Ausdrucksmöglichkeit und -fähigkeit der Zeitgenossen? Für viele etwa in der Krankenhaus- oder Gefängnisseelsorge Tätigen, die häufig mit nicht oder anders religiös sozialisierten Menschen zu tun haben, mögen diese Fragen banal erscheinen, weil es ihnen längst selbstverständlich ist, dass sie sich offen zeigen für die ganze multireligiöse Bandbreite möglicher Ausdrucksformen von Religiosität, Spiritualität und Agnostizismus. Für die theologisch-poimenische Theoriebildung fällt die Antwort m.E. nicht so eindeutig aus, wie die obigen Zitate von Meyer-Blanck und Krötke zeigen.

4. SEELSORGE ALS RESONANZRAUM FÜR »INDIVIDUELLES SYMBOLISIEREN«¹⁹

In der Beziehung zwischen einer Patientin im Krankenhaus und einem Seelsorger entsteht im günstigen Fall ein Resonanzraum. Resonanz soll hier (anders als unter 2.), im Anschluss an den Soziologen Hartmut Rosa, »als Metapher zur Beschreibung von Beziehungsqualitäten« verstanden werden.²⁰ In der Akustik

¹⁹ Der Titel stammt von Gundula Rosenow (s. Anm. 4).

²⁰ Hartmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin ³2016, 281.

bezeichnet Resonanz den Kontakt zwischen zwei schwingungsfähigen Körpern; von Resonanz im strengen Sinn kann man dann sprechen, »wenn durch die Schwingung des einen Körpers die *Eigenfrequenz* des anderen angeregt wird.«²¹ Resonanz im zwischenmenschlichen Bereich bezeichnet also einen Beziehungsmodus, in dem sich zwei Menschen im übertragenen Sinn berühren, sich antwortend wechselseitig anregen in einer Art und Weise, dass jede Seite *mit eigener Stimme* sprechen (oder schweigen) kann. Ob Resonanz in einer Begegnung im angedeuteten Sinn entsteht, bleibt unverfügbar, aber die Bedingungen der Möglichkeit kann die professionelle Person zur Verfügung stellen, in dem sie personale Präsenz, Fähigkeit zu empathischer Kommunikation und Zeit²² mitbringt. Damit sind Voraussetzungen geschaffen, dass die andere Person »mit eigener Stimme«, mit ihren Sprach- und Vorstellungsmöglichkeiten zum Ausdruck bringen kann, was sie beschäftigt und umtreibt, wie sie ihre gegenwärtige Lebenslage versteht bzw. verstehen möchte, ob und wie sie sich mit einem Größeren in Verbindung erlebt. Dieser Vorgang entspricht nicht nur resonanztheoretischen Vorgaben, die methodisch für die Seelsorge bedeutsam sind, sondern spiegelt auch ein urprotestantisches, theologisches Anliegen: In der Protestation von Speyer aus dem Jahr 1529 heißt es, dass »in Sachen Gottes Ehre und unser Heil und Seligkeit belangend *ein jeglicher für sich selbst vor Gott stehen und Rechenschaft geben muß*.«²³ Nicht Kirche und Pfarrperson geben vor, was gedacht und geglaubt werden muss, sondern jede/r muss und darf eine eigenständige Ausdrucksform für die eigenen existentiellen Anliegen finden.

Dieser resonanztheoretische und zugleich protestantische Impuls scheint mir für die Gegenwart in hohem Maß aktuell. Wir müssen davon ausgehen, dass biblisch-christliche Lebensdeutungen, speziell die traditionelle Gottesrede, von vielen Menschen nicht mehr verstanden bzw. als irrelevant ignoriert werden, und damit der eigenen und eigenständigen Symbolisation dessen, was existentiell angeht, geradezu im Wege stehen.²⁴ Dann müssen wir auch andere Formen der individuellen Gottesrede nicht nur zulassen, sondern ermutigen.

Erfahrungen, die wir im kirchlich-theologischen Kontext Gotteserfahrungen nennen, können von Menschen in einem spirituellen oder agnostischen Umfeld gleichsam anthropologisiert werden: Als Spannungen von Aktivität und Passivität, von Autonomie und Bezogenheit, von Ganzheit und Fragment, von

²¹ Rosa, *Resonanz* (s. Anm. 20), 282 (Sperrung von Rosa).

²² Geeignete *räumliche* Bedingungen sind in der Seelsorge (etwa im Krankenhaus oder bei Hausbesuchen) oft nicht leicht herzustellen.

²³ Zit. nach Friedrich Wilhelm Graf, *Der Protestantismus. Geschichte und Gegenwart*, München, 2010, 13. (Sperrung von mir, M.K.) Vgl. zum Ganzen Michael Klessmann, Individualität und Kirche, in: *Wer lebt mich? Die Praxis der Individualität zwischen Fremd- und Selbstbestimmung*, hg. von Wilhelm Gräb und Lard Charbonnier, Berlin 2015, 133–158.

²⁴ Das betont verschiedentlich Rosenow, *Individuelles Symbolisieren* (s. Anm. 4), z. B. 246, 250 u.ö.

Wirklichkeit und Möglichkeit etc.²⁵ In den Wahrnehmungen von Passivität, Bezogenheit, Fragment und Möglichkeit ist potentiell immer schon das Andere als »woher« dieser Erfahrung (Schleiermacher) mitgesetzt, mitgedacht. Solche Erfahrungen sind religionsoffen, da klingt ein Ahnen darum an, dass wir uns nicht uns selbst verdanken, sondern einem Größeren, einem Anderen unserer selbst. Ein solches »etwas von Gott« können Menschen in konkreten Lebenszusammenhängen entdecken und darauf mit Dank oder (An-)Klage antworten. Mit G. Rosenow sehe ich darin ein »religiöses Potential«,²⁶ das auch in der Seelsorge wahrgenommen und ermutigt werden sollte. Es entspricht vielleicht nicht dem, was in kirchlich-dogmatischer Tradition als »angemessene« Form der Gottesrede erwartet wird. Aber wir müssen uns in postmodernen Zeiten sowieso damit anfreunden, dass die Rede von und zu Gott – gerade im vertrauten und vertraulichen Raum der Seelsorge – zögernd, tastend, suchend und bruchstückhaft ausfällt. Man könnte darin auch eine Nähe zu den Traditionen einer negativen Theologie erkennen, einer Theologie, die sich dogmatischer Affirmation enthält und die »unheimliche Schwebung zwischen Ja und Nein« (Karl Rahner), wie sie einzig gegenüber der Unbegreiflichkeit und Fremdheit Gottes angemessen ist, aushält,²⁷ und in dieser Spannung ein produktives religiöses Potential erkennt.

²⁵ Vgl. dazu Michael Klessmann, Pastoralpsychologische Supervision – was ist das und was bringt sie?, in: *Supervision. Mensch, Arbeit, Organisation* 3 (2010), 37–42.

²⁶ Rosenow, *Individuelles Symbolisieren* (s. Anm. 4), 234.

²⁷ Vgl. Andreas Benk, *Gott ist nicht gut und nicht gerecht. Zum Gottesbild der Gegenwart*, Ostfildern ²2012.