

Was Sinn macht

Kompetenz kirchlicher Seelsorge und Beratung in gesellschaftlichen Spannungsfeldern¹

1. Der Hintergrund – Unsicherheit?

Die Überschrift, zugleich das Thema unserer ganzen Tagung, enthält, wenn ich es recht verstehe, *eine doppelte Behauptung* zur Frage, „was Sinn macht“:

1. Kirchliche Seelsorge und Beratung in gesellschaftlichen Spannungsfeldern *machen Sinn*.
2. Kirchliche Seelsorge und Beratung haben, was immer noch sonst ihre Aufgaben sind, *die besondere Kompetenz*, in gesellschaftlichen Spannungsfeldern Sinn zu machen.

Ich bin mir nicht sicher: Ist es so gemeint? Denn dann spräche daraus ein Grundgefühl professioneller – und das schlosse ein: institutioneller – *Verunsicherung*, das zu allererst benannt und aufgeklärt werden müsste, um nicht darüber hinweg und an Ihnen vorbei zu reden.

Wie sonst nämlich kämen wohl Leute, die sich der Kompetenz kirchlicher Seelsorge und Beratung in gesellschaftlichen Spannungsfeldern – und also, die sich ihrer Aufgaben und Fähigkeiten in dieser Arbeit gleichermaßen subjektiv gewiss wie der Anerkennung in den Augen Dritter und des Rückhalts in entsprechenden Strukturen objektiv sicher wären, auf die Idee, eigens behaupten zu müssen, das sei so? Der gute Sinn dieser Arbeit liegt, wie es scheint, so wenig noch auf der Hand, dass die, die diese Arbeit tun (und nicht verlieren möchten), ihn sich und andern erstmal wieder klar und glaubhaft machen müssen – subjektiv ersichtlich, dass er objektiv zugänglich (nämlich in bestehenden Strukturen weiterhin gesichert) bleibe. Daher, mit Nachdruck auf Druck reagierend: Ja, kirchliche Seelsorge und Beratung in gesellschaftlichen Spannungsfeldern *machen Sinn!* – Und die Frage geht darin um: *Wirklich?*

Aber die zweite Behauptung kommt dieser Frage, noch ehe sie weh tut, mit einer Antwort zuvor: Seelsorge und Beratung in gesellschaftlichen Spannungsfeldern machen Sinn, weil sie dazu *fähig* sind, darin Sinn zu machen! – Was bedeutet das aber: Darin ‚Sinn zu machen‘? Geht es dabei um anderes und mehr als um die „Übertragung von Heilswissen auf heillose Praxen“, wie gesagt worden ist, mit dem Zusatz: „Es charakterisiert einen Teil der aktuellen Konsultationsindustrie, dass sie spirituelle Traditionen in den Dienst ihres Gegenteils stellt.“² Geht es um Sinnproduktion mit dem klassischen Auftrag von Ideologie: Mit Sinn zu versehen,

¹ Anm. d. Hg.: Den Vortrag hielt Jörn Halbe im Institut für Kirche und Gesellschaft der Evangelischen Kirche von Westfalen, Begegnungstagung für Seelsorgerinnen und Seelsorger, Beraterinnen und Berater, 22.-24.02.2006, Iserlohn; erschienen in: WzM 59/2007, S. 152-163

² Peter Sloterdijk, Sphären II, Globen, 1999, S. 870.

was sinnentleert ist – und dadurch den Stand, nämlich Missstand der Dinge für sich profitabel zu sichern?

Abwegig wäre das nicht. Beschämend, ja, zweifellos; aber abwegig nicht! Zu allgemein ist die Bedrängnis durch den Um- und Abbau kirchlicher Strukturen, Standortschließungen, Stellenstreichungen, Sparbeschlüsse jeder Art ... und zu bedroht sind davon besonders die so genannten „funktionalen“, die „übergemeindlichen“ Dienste und Werke, als dass dieser Druck ohne Folgen für das Selbstverständnis, das Selbstwertgefühl und die Selbstdarstellung der Betroffenen bleiben könnte. Einfach zu sagen, dass etwas Sinn *habe*, genügt unter diesen Bedingungen nicht; dass es Sinn *mache*, ist zu beweisen – so, wie ‚Geld haben‘ weniger zählt (zumal, wenn es knapp ist), als die Kunst, ‚Geld zu machen‘: Messbar nämlich; und bilanzierbar unter Gesichtspunkten von Effizienz.

Zu alledem hinzu kommt speziell für die kirchlichen Seelsorge- und Beratungsdienste die Konkurrenz auf dem Markt der ringsherum boomenden ‚Konsultationsindustrie‘ und darin der Art, wie man dort sein Geschäft versteht (nicht ohne ehrfürchtig nachahmungswillige, um nicht zu sagen neidische Blicke aus Kreisen von Kirche und Diakonie): Wenn schon nicht *werden* – was nicht zu Gebote steht –, warum es nicht *machen* wie die? Und sich ausweisen müssen daran! Zu Stein, sagt Camus, sei das Gesicht des Sisyphos geworden – am Stein. Wie also sich auf dem Markt der Sinn- und Beratungsanbieter behaupten, ohne sich dadurch zu legitimieren, dass man es macht und so gut (will sagen: so mit Erfolg) macht wie sie?

Sich dem zu entziehen – und mehr: sich dem kritisch entgegenzusetzen, ist desto schwieriger, je weniger klar und gewiss wir uns selbst der eigenen Sache, des eigenen Werts kirchlicher Seelsorge- und Beratungspraxis sind. Da gab es schon bessere Zeiten! Und das sage ich nicht als ‚von außen‘; der Fachdiskurs selbst ist sich dessen bewusst:

Im Jahr 2002 veranstaltete die Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen ein Symposium „Seelsorge der Zukunft“, dessen Ergebnisdokumentation („Praxis und Konzepte im Widerstreit“ [!]) ein doppeltes Problem anzeigt³:

- Der Begriff ‚Seelsorge‘ ist im Grunde unbrauchbar geworden: Er wird für derart vielfältige und heterogene Praxisformen und Handlungskonzepte verwendet, dass er nachgerade alles bezeichnet – und also nichts.
- Die Vielfalt und Verschiedenheit der Praxisformen und Konzepte macht die normative Frage nach dem, was ‚richtige‘ Praxis sei, desto dringlicher – und zwar „*um der Identität christlicher und kirchlicher Praxis willen*“⁴.

Wohl gemerkt, diese Lagebeschreibung steht nicht am Anfang, sondern am (vorläufigen) Ende der Bildung und Ausdifferenzierung methodischen Wissens und institutionenpolitisch gesicherter Standards professionell verantworteter Seelsorge und Beratung! Sie setzt auch

³ Hermann Steinkamp, Seelsorge als Anstiftung zur Selbstsorge, Theologie und Praxis 25, 2005, S. 10.

⁴ Ebd. (Hervorhebung von mir)

bereits die Entwicklung voraus, die in den 90er Jahren begann und „in allen Bereichen der Praktischen Theologie eine kritische Auseinandersetzung mit der bisherigen Rezeption der humanwissenschaftlichen Nachbardisziplinen“ stimulierte, verbunden damit „eine verstärkte Nachfrage nach genuin theologischer Orientierung“. Tenor: „Wir seien zu stark von den humanwissenschaftlichen Vorgaben bestimmt und hätten zu wenig die eigenständigen christlich-theologischen Dimensionen zur Geltung gebracht.“⁵ – In der Tat: Das „religiöse Thema“, die „religiöse Dimension“ ist aus der praktisch-theologischen Debatte um Seelsorge und Beratung, die etwas auf sich hält, aktuell nicht mehr hinwegzudenken.⁶ Aber so vornehm-unbestimmt die Terminologie, so tastend die Versuche einzulösen, was damit nicht nur methodisch ergänzend, sondern *Identität stiftend selber* für Seelsorge und Beratung in christlicher Verantwortung und kirchlicher Trägerschaft gefordert ist.

Klar ist die Negation, und ich stimme ausdrücklich zu: Es kann nicht darum gehen, „dass die Kirche ihre Seelsorge mit weniger psychologischer Kompetenz ausgerüstet anzubieten versucht als bisher und die Professionalisierung der Seelsorge wieder aufgibt.“⁷ Doch was bedeutet es, darauf bezogen, dass Menschen, die nach eigener Einschätzung eine spirituelle Krise durchlebt haben, nach einer empirischen Studie von 1999 unter 25 vorgeschlagenen Möglichkeiten, sie zu bewältigen,

- an erster Stelle das Aufsuchen eines Psychotherapeuten nennen (101:148),
- an zweiter Stelle das „Gebet zu Gott“ (97:148),
- aber an vorletzter (vor Einnahme von Drogen) erst den „Rat beim Pfarrer“ (20:148)⁸?

Die Autoren der Studie werten dies als Ausdruck der Säkularisierung und des größeren Vertrauens in die fachliche Kompetenz der psychotherapeutischen Experten.⁹ Aber so einfach ist es ganz offenbar nicht. Was immer die säkulare, genauer vielmehr: die ‚postsäkulare‘ Vernunft (ich komme darauf) von der fachlichen Qualität pastoralpsychologisch geschulter Seelsorge und Beratung wissen und erwarten mag: Sie hält viel vom persönlichen Gebet – aber verspricht sich von Pfarrerinnen und Pfarrern nur gerade so viel wie ein klein bisschen mehr als von der Zuflucht zu Drogen!

Ob das auf konkreter Erfahrung beruht oder auf Vorurteilsbildern, ist für uns jetzt nicht wichtig. Wichtig hingegen ist dies: Kirchliche Seelsorgerinnen und Seelsorger selbst partizipieren symmetrisch an dieser (post)säkularen Vernunft! Jedenfalls lese ich so die Beobachtung, „dass es während der Seelsorgeausbildung und -weiterbildung schwer sein kann, die spirituelle Dimension in Gesprächen zu erkennen. *Es ist, als ob die Konzentration auf den methodisch-psychologischen Bereich der Seelsorge die Aufmerksamkeit derartig absorbierte, dass die Sensibilität für die oft noch unausgesprochenen und selbst kaum bemerkten religiösen*

⁵ Michael Klessmann, Pastoral Supervision? Die Bedeutung theologischer Feldkompetenz für Supervision im Raum der Kirche, in: WzM 56, 2004, 377-390, S. 380.

⁶ Vgl. Christiane Burbach / Ulrich Schweingel, Seelsorge lernen, in: Martin Steinhäuser / Wolfgang Ratzmann (Hrsg.), Didaktische Modelle Praktischer Theologie, 2002, 230-279, S. 249-251.254.267-268; Michael Klessmann (2004). – Auf eigenen Wegen: Hermann Steinkamp (2005), bes. S. 90-100.

⁷ Christiane Burbach / Ulrich Schweingel (2002), S. 267.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd.

*Fragestellungen fehlt.*¹⁰. – Gewiss, Ungeübtheit mag daran ihren Anteil haben. Aber das behebt nicht, sondern dokumentiert das Problem, das zugrunde liegt: „Religiöse Fragestellungen“ sind dem „methodisch-psychologischen Bereich der Seelsorge“ *in der Sache* so fern, dass es allein und je situativ eine Frage *persönlicher Fähigkeit* ist, zugleich mit der „Aufmerksamkeit“ für das eine die „Sensibilität“ für das andere aufzubringen. In Kategorien der erwähnten empirischen Studie gesprochen: Wohin wohl, wenn denn die Dinge so liegen, würden sich Seelsorger, Seelsorgerinnen in spirituellen Krisen ihrerseits wenden? Sehr wahrscheinlich an Psychotherapeuten; nicht ebenso, aber doch auch noch wahrscheinlich im persönlichen Gebet zu Gott; in letzter Instanz aber erst, vor dem Absturz zu Drogen – an eine Kollegin, einen Kollegen ...

Das ist fern allen Spotts; es entspricht den Erfahrungen aus meiner früheren Arbeit, und Sie können es selbst für sich prüfen. Worauf es mir ankommt, ist dies: Es manifestiert sich darin nicht einfach ein Mangel fachspezifischer Aus- und Weiterbildung, dem mit dem Ruf nach mehr „genuin theologischer Orientierung“ zu begegnen wäre¹¹ (was immer das heißt). Vielmehr, der Befund führt uns mitten hinein in ein Spannungsfeld heutiger, hiesiger Gesellschaft, das, wie mir scheint, zuerst zu bedenken ist, wenn es um die Kompetenz kirchlicher Seelsorge und Beratung eben ‚in gesellschaftlichen Spannungsfeldern‘ gehen soll. Ich sehe uns nicht wie ‚vom anderen Ufer‘ auf die Konflikte der Welt und ihre Notlagen blicken. Wir selber, als Repräsentanten einer bestimmten, nämlich *religiösen* Lesart der Welt, sind akut involviert: In einen Grundkonflikt unserer Gesellschaft, dessen Dynamik erkannt und uns bewusst sein muss, ehe es noch darum geht, im Einzelfall sinnvoll zu handeln. Wenn irgendworan, hängt die ‚Kompetenz kirchlicher Seelsorge und Beratung in gesellschaftlichen Spannungsfeldern‘ an der Aufklärung dieses Konflikts (2) – und am Konzept einer Praxis, die ihm gerecht werden kann (3).

2. Der Grundkonflikt – säkulare Vernunft, Politik und Religion

Kirchliche Seelsorge und Beratung in gesellschaftlichen Spannungsfeldern unterscheiden sich von entsprechendem Handeln im Eingehen auf *individuelle* Leidenserfahrungen, Notlagen und Krisen, insofern sie – gewollt oder nicht – mit ihren Interventionen *religiöse Beiträge* zu *politischen Streitfragen* liefern. Schuldnerberatung, Arbeitslosentreffs, Gemeinwesenarbeit, Schwangerschaftskonfliktberatung, Gefängnisseelsorge, Arbeit mit Fremden, Verfolgten, mit Initiativ- und Selbsthilfegruppen ... Immer, indem wir uns darin zu Wort melden, fordert ‚Religion‘ ‚Politik‘ heraus – und ‚Politik‘ ‚Religion‘.

Klar, dabei gibt es fließende Übergänge: Auch das Gespräch am Krankenbett oder das in der Pflege kann *unter Umständen* nicht davon absehen, welche Probleme die Privatisierung der Klinik oder der Leistungskatalog der Pflegegesetzgebung für die Betroffenen mit sich bringt; die Seelsorgerin im Hospiz nicht vom gesundheitspolitischen Rahmen der Palliativmedizin; die Eheberaterin nicht von Genderngesetzgebung, Schulpolitik und Lehrstellenmangel. Aber der

¹⁰ Ebd. (Hervorhebung von mir) – Vgl. Michael Klessmann (2004).

¹¹ S. o. bei Anm. 4.

Unterschied bleibt: Zwischen Seelsorge und Beratung, die es mit individueller Not in persönlichen Krisen zu tun hat – und solcher, die auch im je einzelnen Fall nicht davon absehen *kann*, dass die begegnende Not politisch bedingt, wenn nicht unmittelbar politisch verursacht ist. Seelsorge, diesesfalls, mutet der Welt ‚Religion‘ in politischer Rolle und *mit dem Anspruch zu, legitim Einfluss auf Politik in säkularer Gesellschaft zu nehmen*.

Wie wenig selbstverständlich, gar unumstritten dieser Anspruch ist, wird in der Gegenwart zunehmend deutlich (wenn vielen auch noch nicht bewusst). Ich denke dabei nicht so sehr an das stetige Schwinden kirchlichen Einflusses auf das öffentliche Leben bei uns; hier blenden und trösten uns nach wie vor Bilder der hoch respektierten, wohl-situierten westdeutschen Volkskirchlichkeit (und die Konzentration aller Fragen auf den nicht mehr zu leugnenden Mangel an Geld lenkt von dieser Seite der Sache eher ab). Vielmehr, ich beziehe mich darauf, dass wir es seit der Zeitenwende 1989/90 weltweit und unsere Gesellschaft im Ganzen betreffend mit einer neuen, scharf polarisierenden, tendenziell spaltenden Dynamik im Verhältnis von Religion und Öffentlichkeit zu tun haben.

Jürgen Habermas hat sie beschrieben und ihr eine neue Studie gewidmet.¹² Ich folge ihm hier.

Worum es geht, ist *einerseits* der uns alten Europäer nur noch verblüffende, wachsende Einfluss *religiöser* Gemeinschaften und Doktrinen auf Politik und politisches Handeln (nicht nur im weltweiten Terrorismus, nicht nur in ‚Gottesstaaten‘; auch in der westlichen Führungsmacht, samt ‚Achse des Bösen‘); dem steht *andererseits* der Erfolg und der umfassende Anspruch enggeführt *naturalistischer* Weltbildkonstruktionen (auf Grundlagen von Biogenetik, Hirnforschung und Robotik) gegenüber, die alles Verständliche und Erlebte auf Beobachtbares, prinzipiell Manipulierbares reduzieren, einschließlich des Lebens selbst. Und beides strebt tendenziell so auseinander, dass es inzwischen die Fundamente friedlichen Zusammenlebens in und unter den Völkern bedroht (paradigmatisch: Beteiligung, ja oder nein, am Irak-Krieg; innenpolitisch: Kruzifix- und Kopftuchstreit; Diskussion um ‚Leitkultur‘ und ‚Parallelwelten‘; neuerdings: Württembergs Fragebogen zur Erfassung und Selektion Einwanderungswilliger; Mohammed-Karikaturen in Jyllands-Posten, France Soir ...¹³).

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage mit neuer Brisanz, unter welchen Bedingungen Bürgerinnen und Bürger unterschiedlicher religiöser und weltanschaulicher Orientierung als Gläubige, Andersgläubige oder Ungläubige in ‚versöhnter Verschiedenheit‘ – und das besagt hier: gesellschaftlich in der Weise zusammenleben können, dass zwar der institutionelle Vorrang gesichert bleibt, den säkulare vor religiösen Gründen im liberalen Verfassungsstaat genießen, dass aber andererseits der mögliche Beitrag der Religion zur liberalen Kultur nicht von vornherein geleugnet und bestritten wird.

¹² Jürgen Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, 2005, bes. S. 119-154.

¹³ Zum „Dialog der Kulturen“ in diesem Zusammenhang: „Gewiss, Religion ist eine empfindliche Sache; aber wenn ich wählen müsste zwischen Pressefreiheit und Religion, würde ich die Pressefreiheit wählen.“ (Verantwortlicher Redakteur von Jyllands-Posten am 03.02.2006: NDR 3, Schleswig-Holstein Magazin); Nicolas Sarkozy, Innenminister Frankreichs, versichert „qu’il préférerait ‚l’excès de caricature à l’excès de censure‘“ (Le Monde, 04.02.2006, S. 4). – Tayyip Erdogan, Premierminister der Türkei: „In der Frage, ob die Pressefreiheit oder doch der Respekt vor religiösen Gefühlen Vorrang haben soll, hat er sich ohne Zögern fürs Zweite entschieden.“ (NZZ 29, 04./05.02. 2006, S. 3)

Dabei, sagt Habermas, „geht es nicht [etwa nur] um das respektvolle Gespür für die mögliche existentielle Bedeutung der Religion, die auch von den säkularen Bürgern erwartet wird, sondern um *die selbstreflexive Überwindung eines säkularistisch verhärteten und exklusiven Selbstverständnisses der Moderne*.“¹⁴ Das verlangt eine Mentalität, „die in den säkularisierten Gesellschaften des Westens alles andere als selbstverständlich ist. Vielmehr verdankt sich die Einsicht säkularer Bürger, in einer postsäkularen [...] Gesellschaft zu leben, einem Mentalitätswandel, der kognitiv nicht weniger anspruchsvoll ist als die Anpassung des religiösen Bewusstseins an die Herausforderungen einer sich immer weiter säkularisierenden Umgebung.“¹⁵ „Das säkulare Gegenstück zum reflexiv gewordenen religiösen Bewusstsein ist ein postmetaphysisches Denken, das sich nach zwei Seiten hin abgrenzt. Unter agnostischen Prämissen enthält es sich einerseits des Urteils über religiöse Wahrheiten und besteht (in nicht-polemischer Absicht) auf einer strikten Grenzziehung zwischen Glauben und Wissen. Auf der anderen Seite wendet es sich gegen eine szientistisch beschränkte Konzeption der Vernunft und den Ausschluss der religiösen Lehren aus der Genealogie der Vernunft.“¹⁶ Nur ein in diesem Sinn ‚postsäkulares‘ Bewusstsein wird sich der Zumutung nicht verschließen, „religiöse Beiträge zu politischen Streitfragen ernst zu nehmen und in kooperativer Wahrheitssuche auf einen Gehalt zu prüfen, der sich möglicherweise in säkularer Sprache ausdrücken und in begründender Rede rechtfertigen lässt.“¹⁷

So weit zunächst Jürgen Habermas. Fast sieht es bei ihm so aus, als hätte die säkulare Vernunft im Verhältnis zur ‚Modernisierung des religiösen Bewusstseins‘ (zuma in der abendländischen Theologie seit der Reformation) eine Art Nachholbedarf in der selbstkritischen Reflexion ihrer Grenzen. Und in der Tat ist dies ein Aspekt, der ihn besonders beschäftigt. Mit der Pointe jedoch, dass es im Ziel für *beide*: für die religiösen *und* die säkularen Bürger im liberalen, über die Verfassung integrierten Staat um *komplementäre* Lernprozesse geht, die sie dazu bereit und fähig machen, einander in „kooperativer Wahrheitssuche“ zu begegnen.¹⁸ „Bürger eines demokratischen Gemeinwesens schulden sich *gegenseitig* Gründe für ihre politischen Stellungnahmen.“ Und also, was uns angeht: „Auch wenn die Beiträge von religiöser Seite in der politischen Öffentlichkeit keiner Selbstzensur unterliegen, sind sie auf kooperative Übersetzungsleistungen angewiesen. Denn ohne eine gelingende Übersetzung besteht keine Aussicht, dass der Gehalt religiöser Stimmen [...] im weiteren politischen Prozess ‚zählt‘.“¹⁹

Gegenseitigkeit in kooperativer Wahrheitssuche also erscheint als das Grunderfordernis, wo ‚Religion‘ – in gleich, welcher Gestalt; also hier in Gestalt kirchlicher Seelsorge und Beratung in gesellschaftlichen Spannungsfeldern – den Anspruch erhebt, legitim Einfluss auf Politik in säkularer Gesellschaft zu nehmen. Nur so ist vermeidbar, dass Überzeugungsunterschiede, die auf der kognitiven Ebene nicht aufzuheben sind, durchschlagen bis auf den Grund geregelten Zusammenlebens und so die *Solidarität* zerstören, in der sich die Glieder des Gemeinwesens „als gleichberechtigte [Teilnehmerinnen und] Teilnehmer an der gemeinsamen Praxis einer

¹⁴ Jürgen Habermas (2005), S. 145 (Hervorhebung von mir).

¹⁵ Ebd. S. 145-146.

¹⁶ Ebd. S. 147.

¹⁷ Ebd. S. 145.

¹⁸ Ebd. S. 146.

¹⁹ Ebd. S. 138.

Meinungs- und Willensbildung [begreifen], in der sie sich *gegenseitig Gründe* für ihre politischen Stellungnahmen *schulden*.“²⁰

Dies alles nun hat Konsequenzen im Blick auf das Ziel dieses schwierigen Wegs – die Frage der *Kompetenz* kirchlicher Seelsorge und Beratung in gesellschaftlichen Spannungsfeldern. Erforderlich ist ein Entwurf solcher Praxis, der *Gegenseitigkeit in kooperativer Wahrheitssuche* nicht nur als einen Aspekt ‚auch im Blick‘ hat, sondern konstitutiv zum *Prinzip*: Zur Grundlage und zum Kriterium dessen, was danach ‚richtige‘ Praxis – und ‚Kompetenz‘ in deren Wahrnehmung ist.

3. Contra ‚Pastoralmacht‘ – Parrhesia-Praxis

Nach seiner grundlegenden Studie „*Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie*“²¹ hat jüngst Hermann Steinkamp den Entwurf einer Seelsorgetheorie vorgelegt, die genau diesem Anspruch entspricht und gerecht wird: „*Seelsorge als Anstiftung zur Selbstsorge*“²². Er setzt die Figur und das Ethos der ‚Selbstsorge‘ (im Sinn und Verständnis antiker Philosophie: *epimeleia heautou; cura sui*) dem Macht-Wissen-Komplex in Gestalt der ‚Pastoralmacht‘ entgegen, wie sie von Michel Foucault bezeichnet und umfassend analysiert worden ist.

‚Selbstsorge‘ ist dabei nicht individualistisch, als egozentrisches Kreisen um sich zu verstehen; auch nicht, im Sinne von ‚Hilfe zur Selbsthilfe‘, als ein Sich-selbständig-Machen von Schwachen in (hoffentlich schwindender, aber gegebener) Abhängigkeit von vermögenden Starken. Im Gegenteil!

Beides ja ist hergedacht vom unterstellten *Subjekt als Solonummer*: Auf sich beruhend, für sich bestehend, sich selber hervorbringend – und sich auf den Anderen, die Welt als *Objekte* beziehend (gleichviel, ob mir dienlich oder meiner bedürftig).

In genau diesem Schema von ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘ konstituiert sich und operiert ‚Pastoralmacht‘:

- Als Macht des ‚Hirten‘, der weiß, was für die ‚Seinen‘ gut ist (substantiviertes *Possessivpronomen!*);
- der dies besser weiß, als sie selbst;
- der dieses Wissen, als das ihres ‚Heils‘, totalisierend *allen* voraushat, sich gleichzeitig aber, sie atomisierend, darum bemüht, ‚die Seinen zu kennen‘, das ist: über *jede und jeden für sich* intim ‚Bescheid zu wissen‘;
- der sich dessen mit Mitteln des ‚Geständnisses‘ (der Beichte) versichert, das die Behüteten zwingt, sich selbst zu erforschen; aber geleitet von Fragen und Normen, die

²⁰ Ebd. S. 142.

²¹ 1999. Vgl. aber auch schon Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde, 1994!

²² S. Anm. 2.

- nicht ihre eigenen sind – und also sich ausliefernd schon *vor* dem Sich-Äußern und dem Sich-Preisgeben selber;
- der notfalls (auch dies!) sich zu opfern bereit ist; aber in Hingabe *für*, nicht *an* seine Herde – und also: nicht seiner Macht sich entäußernd, sondern in steilstem Erweis, um nicht zu sagen Triumph seiner Macht.

Diesem Konstrukt ‚Pastoralmacht‘ (das übrigens dem Bereich von Kirche und Klerus zwar seine Leitmetaphern verdankt, aber darüber hinaus die Institutionengeschichte der Macht im Abendland insgesamt dominiert und gegenwärtig in Konzepten betrieblichen – das schließt ein: kirchlichen – Managements ganz neu zu Ehren kommt²³) setzt ‚Selbstsorge‘ sich schon im *Ansatz* entgegen!

Sie zieht aus aus der Subjekt-Objekt-Gefangenschaft. Und dies nicht nur theoretisch (in Kritik und Überwindung des neuzeitlich-idealistischen Subjekt-Begriffs²⁴), sondern als *Praxis*. Nämlich als Praxis, die konstitutiv als ‚Sorge um sich‘ die ‚Sorge um andere‘ einschließt – und als ‚Sorge um andere‘ die ‚Sorge um sich‘. An die Stelle des ‚Hirten‘ tritt in dieser Praxis der ‚Meister‘; nun aber so, dass in der Beziehung von zweien *jeder dem andern* zum ‚Meister‘ werden kann. Denn die *Wahrheit*, nämlich die *meiner selbst*, die zu erkennen und deren inne zu werden das lebenslang anzustrebende Ziel der ‚Selbstsorge‘ ist, erschließt sich für beide Beteiligten nur, indem sie *einander* Wahres sagen: ‚Wahr‘ als in Übereinstimmung mit sich – und ‚wahr‘ zugleich in Wahr-Nehmung des Andern. ‚Selbstsorge‘ ist kein Selbstzweck. Sondern: „Zwischen dem Sich-mit-sich-Befassen und dem Sich-mit-anderen-Befassen besteht ein Finalitätsband.“²⁵ Die Wahrheit, von der es heißt, sie werde uns frei machen (Joh 8,32), ist in der Tat nicht anders zu finden als in der ‚Gegenseitigkeit kooperativer Wahrheitssuche‘!

Diese „Praxis der Parrhesia“²⁶ – des einander ‚Wahres Sagens‘ – ist so anspruchsvoll wie gefährdet. Der ‚Meister‘, statt im Beziehungsgeschehen potentiell wechselseitig ein *Mittler* der Wahrheit zu sein, kann sich an die Rolle des ‚Hirten‘ verlieren, der ‚immer schon weiß‘; dem es um Wahrheit *über* den Andern geht, statt um das Suchen und Teilen der Wahrheit *zwischen* ihnen – zwischen Freien unter Gleichen. Und es ist keine Frage: Gerade auch in der Seelsorge und in der Beratungspraxis der Kirchen zeigt sich die Verführungskraft der „sanften Macht der Hirten“. Im Resümee Hermann Steinkamps: „In dem Maße, wie sich die reziproke Beziehung von Subjekten (als potentiell wechselseitige ‚Mittler‘ im Kontext einer ‚Praxis der Freiheit‘, der Selbstsorge) in Richtung einer komplementären Subjekt-Objekt-Beziehung (Seelsorge) veränderte und strukturell verfestigte, büßten alle Beteiligten Freiheitspotentiale ein: die einen im Sinn der Delegation von Eigenverantwortung (an einen ‚Helfer‘), die anderen im Sinn der Übernahme eben jener Verantwortung (für andere). Dem Maße der Entmündigung des einen entspricht das Übermaß der Sorgelast des anderen!“²⁷

²³ Jörn Halbe, Chancen des Subjekts. Selbstorganisation als Leitungsaufgabe und als Praxis der Befreiung in der Kirche, in: WzM 56, 2004, 243-258.

²⁴ Vgl. Hermann Steinkamp (2005), S. 26-40.

²⁵ Michel Foucault, zitiert bei Hermann Steinkamp (1999), S.63.

²⁶ Hermann Steinkamp (2005), S. 65ff.

²⁷ Hermann Steinkamp (2005), S. 41.

Dass das nicht die ganze Wahrheit und im Methodenarsenal pastoralpsychologisch fundierter Professionalität einiges zu finden ist, diesem Elend zu begegnen, betont Hermann Steinkamp selbst, indem er geläufige Seelsorgepraxis geradezu darauf hin analysiert, ob und mit welchen methodischen Folgen sie „Anstiftung zur Selbstsorge“ sein oder werden kann. Das ist hier nicht zu verfolgen, dazu brauchen Sie sein Buch. – Für jetzt nur noch ein paar Gedanken zur praktisch- und speziell *politisch-theologischen* Bedeutung dieses Ansatzes:

1. Noch einmal zurück zu jener Beobachtung aus Aus- und Weiterbildungszusammenhängen, wonach es den Probanden häufig nicht gelingt, vor lauter Konzentration auf den methodisch-psychologischen Bereich der Seelsorge die Sensibilität für die religiösen Fragestellungen des Gegenübers aufzubringen. Hier zeigt schon die Beschreibung des Problems, wie weit entfernt von ‚Parrhesia-Praxis‘ darüber nachgedacht wird, was ‚richtige‘ Seelsorge wäre. Denn ginge es darum im Sinn und mit den Kriterien von *Gegenseitigkeit in kooperativer* Wahrheitssuche, läge der Mangel nicht nur und nicht einmal zuerst in fehlender Sensibilität für die religiösen Fragestellungen *des Gegenübers*, sondern im Absehen davon, welches die in dem Gespräch mit dem Andern thematisierte *eigene* Wahrheit *eigenen* Glaubens ist, die – und in welcher ich *mich* – ihm mitzuteilen ich ihm *schuldig bin*. Hermann Steinkamp hat Recht: Vielleicht ist es gar nicht so sehr die Fixierung auf Methodengerechtigkeit, sondern *Scham*, die ein solches Sich-Öffnen blockiert.²⁸

2. Dann aber spiegelt sich in dieser Scham subjektiv, was in der Tat, wie besprochen, objektiv die Schwierigkeit der ‚Kommunikation des Glaubens‘ in säkularer Gesellschaft ist. Ohne *Vertrauen* in die Bereitschaft, mehr noch: ohne Vertrauen in die *Kompetenz* des Andern, sich in der Wechselseitigkeit ‚kooperierender Suche‘ auch seiner eigenen religiösen – und sei es agnostischen! – Wahrheit zu öffnen, wird die Schwelle der Scham bestehen bleiben: Mich verschließend; oder (womöglich noch schlimmer) mich behauptend-übergriffig zur Posaune Gottes machend.

3. Woher dies Vertrauen nehmen? Das ‚Setting‘, der *Raum* des Gesprächs, kann, als empirischer und als symbolischer, in dieser Hinsicht wesentlich sein – verstellend sowohl wie eröffnend.²⁹ Entscheidend, weil grundlegend aber ist die Selbstklärung in einer doppelten Frage theologischer Anthropologie.

- Innerkirchlich: *Wie hältst du's mit dem ‚Priestertum aller Getauften‘?* Die Gretchenfrage im Blick auf das Verständnis von ‚Gemeinde‘ und darin aller Formen von Selbstorganisation in freiwilligem (‚ehrenamtlichem‘) Engagement von ‚Laien‘³⁰, auch und gerade in gesellschaftlichen Spannungsfeldern (Initiativ-, Selbsthilfe-Solidaritäts-Gruppen)!
- Jenseits der Kirchenmauern: *Wie hältst du's mit der Möglichkeit, dass dir im Anderen, im Fremden, der Menschgewordene begegnet* – im Gärtner am Grab, in dem seltsamen

²⁸ Ebd. S. 65.80-81.

²⁹ Christiane Burbach / Ulrich Schweingel (2002), S. 273-274; vgl. Jörn Halbe, Gemeinde als Lebensform, in: WzM 50, 1998, 497-503, bes. S. 502-503.

³⁰ Jörn Halbe (2004), S. 254-258.

Mann auf dem Emmaus-Weg, in dem, der unter die Räuber fiel, der lebendige Christus (Joh 20,11-18; Lk 24,13-35; 10,25-37)? Und wie mit der Möglichkeit, dass just ein Zachäus ‚seiner bedarf‘ – und ihn besser als andere versteht (Lk 19,1-10)? Gretchenfrage schlechthin aller kirchlichen Seelsorge und Beratung, nicht nur, aber konstitutiv ‚in gesellschaftlichen Spannungsfeldern‘!

4. Dazu, als beispielhaft, ein Hinweis auf die Arbeit der „Wahrheits- und Versöhnungskommission“ Südafrikas im Schatten und zur Überwindung der Folgen der Apartheid (gewiss ein Feld ‚gesellschaftlicher Spannung‘, wenn es denn je eines gab!)³¹:

„Die Weißen“, schreibt Desmond Tutu³², „fanden [...], dass Freiheit unteilbar ist. Wir hingegen sagten uns in den dunklen Tagen der Unterdrückung durch die Apartheid immer wieder, dass weiße Südafrikaner nie richtig frei sein konnten, solange wir Schwarzen nicht auch frei wären. [...] Keine der beiden Gruppen konnte oder könnte es alleine schaffen. Gott hat uns verbunden, uns aneinander gekettet. Auf eine Art und Weise ist es das, was Martin Luther King gesagt hat: ‚Wenn wir nicht lernen, gemeinsam als Brüder (und Schwestern) zu leben, werden wir gemeinsam als Narren sterben.‘“

Politisches Urteil und theologischer Anspruch verbinden sich darin zur treibenden Kraft und Richtschnur auf schwierigstem Weg ‚kooperativer Wahrheitssuche in Gegenseitigkeit‘:

„Unsere Menschlichkeit steht mit der aller anderen in Verbindung. Wir sind Mensch, weil wir dazugehören. Wir sind für die Gemeinschaft geschaffen, um in einem feingesponnenen Netz gegenseitiger Abhängigkeiten zu leben. Fürwahr, ‚Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei‘, weil niemand alleine menschlich sein kann.“³³ Und: „Die Bibel [...] spricht den Menschen, allen Menschen ohne Ausnahme, einen Wert zu, einen uneingeschränkten Wert [...]. Er wird durch die Tatsache bestimmt, dass wir alle nach Gottes Ebenbild geschaffen wurden. Das ist etwas Grundsätzliches. [...] Es bedeutet, *dass jeder von uns Gott in sich trägt, Gottes Stellvertreter ist, Gott repräsentiert*. Daher ist es blasphemisch, eine Person zu behandeln, als wäre sie weniger wert. Es ist, als spucke man Gott ins Angesicht. Das war es, das einige von uns so hingebungsvoll und leidenschaftlich für Gerechtigkeit und Freiheit kämpfen ließ.“³⁴

5. Das ist, ‚the-anthropologisch‘, die Grundlage dessen, was ich im Hinblick auf kirchliche Seelsorge und Beratung in gesellschaftlichen Spannungsfeldern mit ‚Gegenseitigkeit‘ meine. Sie ist nicht ein Sach-, sie ist *Geschehensbegriff* – nach einer Bestimmung Dorothee Sölles³⁵ „ein theologischer und ethischer Grundbegriff, der die Voraussetzung für eine gerechte Beziehung sowohl zwischen den Menschen wie zwischen Gott und den Menschen benennt.“ Normativ gewendet: „Im Prozess der Gegenseitigkeit wird die Machtfrage [...] nicht durch Herrschaft und Überlegenheit, sondern durch Teilen, durch wunderbare Machtvermehrung beantwortet. Gute Macht ist gegenseitige Macht, sie gibt andern Anteil an der Macht des Lebens

³¹ Desmond Tutu, *Keine Zukunft ohne Versöhnung*, 2001. – Vgl. auch Wolfgang Lienemann, *Nachträgliche Gerechtigkeit? Schuld und Versöhnung im Kontext der südafrikanischen Wahrheitskommission*, in: Jürgen Ebach u.a. (Hrsg.), *„Wie? Auch wir vergeben unsern Schuldigern?“ Mit Schuld leben*, Jabboq 5, 2004, 40-58.

³² Ebd. S. 15.16.

³³ Ebd. S. 162.

³⁴ Ebd. S. 79 (Hervorhebung von mir); vgl. S. 94f.130f.

³⁵ Dorothee Sölle, *Gegenseitigkeit I. Theologisch*, in: Elisabeth Gössmann u.a. (Hrsg.), *Wörterbuch der feministischen Theologie*, Gütersloh 1991, 142-144, S. 142.

(empowerment). Sie überwältigt nicht, sondern befähigt. Gott als die Macht-in-Beziehung zu denken, heißt auch zu verstehen, dass jede Macht, die wir oder andere so benutzen, dass wir uns nicht gegenseitig ermächtigen, ein Missbrauch ist.“³⁶

Dem Rechnung zu tragen und entsprechen zu können: Das erwiesene Kompetenz einer Seelsorge- und Beratungspraxis, die, als *kirchliche*, ‚Sinn macht‘, wo es *gesellschaftlich* brennt.

³⁶ Ebd. S. 143.