

Simon Peng-Keller

KOMMUNIKATION DES VERTRAUENS IN DER SEELSORGE

Die Aufgabe des vorliegenden Beitrags, auf der Basis bisheriger Forschung darzustellen, wie Vertrauen in seelsorglichen Kontexten kommuniziert wird, ist aus drei Gründen anspruchsvoll: Erstens ist die empirische Erforschung seelsorglicher Kommunikation ein weithin vernachlässigtes Feld praktischer Theologie. Zweitens kommt in solcher Kommunikation mit dem religiösen Vertrauen ein Faktor ins Spiel, der empirisch und hermeneutisch nur schwer zu fassen ist und der die Frage nach der Kommunikation des Vertrauens verdoppelt. Drittens nimmt eine theologische Hermeneutik in gewisser Weise selbst das religiöse Vertrauen in Anspruch, das sie zu verstehen sucht. Sie beschreibt die seelsorgliche Vertrauenskommunikation im Horizont des christlichen Glaubens, der vom Vertrauen auf die Verlässlichkeit Gottes bestimmt ist. Religiöses Vertrauen ist in dieser Perspektive ein werthaltiger Begriff.

Es ist im Folgenden den Beziehungen zwischen personalem, institutionellem und religiösem Vertrauen nachzugehen. Als Grundbedingung seelsorglicher Kommunikation betrachte ich zunächst den Aufbau personalen Vertrauens in der Seelsorgesituation. In einem zweiten Schritt analysiere ich die unterschiedlichen Formen religiösen Vertrauens. Schließlich soll danach gefragt werden, wie religiöses Vertrauen kommuniziert wird. Um die phänomenale Dichte seelsorglicher Vertrauenskommunikation im Blick zu behalten, werde ich gelegentlich auf Gesprächsaufzeichnungen aus der Seelsorgeliteratur zurückgreifen. Da es in diesem Studienband um die Vertrauenskommunikation in professionellen Handlungsfeldern geht, werde ich mich auf die professionelle Seelsorge beschränken.

1. Was macht Seelsorgerinnen und Seelsorger vertrauenswürdig?

Dass Seelsorge des personalen Vertrauens bedarf und, da es nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden kann, solches Vertrauen ermöglichen soll, ist ein ebenso unbestrittenes wie selten analysiertes Postulat der Seelsorge-

theorie.¹ Ohne Ansätze personalen Vertrauens und die Bereitschaft, sich einer Vertrauensperson zu öffnen, ist Seelsorge nicht möglich. Da Selbstöffnung einerseits bedeutet, sich verletzlich zu machen, und andererseits das Vertrauen in die Kirchen in Frage steht, gehört es zu den herausforderndsten Aufgaben heutiger Seelsorge, Räume des Vertrauens zu eröffnen. Je nach Bereich stellen sich dabei unterschiedliche Probleme. In der Gefängnisseelsorge treten z.B. andere Vertrauensfragen auf als in der seelsorglichen Begleitung von Ehepaaren. Ich unterscheide im Folgenden grob das Vertrauen im Gegenüber von Seelsorger/in und Gemeinde und das Vertrauen in der Einzelseelsorge. Wenn ich für letzteres vornehmlich Beispiele aus dem klinischen Bereich anführe, so deswegen, weil die Seelsorgeliteratur in diesem Bereich am reichsten ist.

1.1 Das Vertrauen der Gemeinde²

Bereits Schleiermacher bemerkte, dass ohne Vertrauen »der Geistliche [...] sein Amt nicht mit Erfolg verrichten« könne.³ Durch eine vorbildliche Lebensführung, bescheidenes Auftreten, Toleranz und klare Kommunikation können Seelsorger »sich das Vertrauen aller« erwerben.⁴ Schleiermacher betrachtet solches Vertrauen bzw. die Zuschreibung pastoraler Vertrauenswürdigkeit als gemeinschaftliches Phänomen. Das Vertrauen der einzelnen entwickle sich aus dem »allgemeinen Vertrauen«.⁵ Damit solches Vertrauen entstehen kann, brauche es Zeit.⁶ Im Kontext der Gemeinde baut Vertrauen in besonderer Weise auf Vertrautheit auf. Man will wissen, mit wem man es zu tun hat, bevor man Vertrauen schenkt. Eine von Carsten Gennerich durchgeführte Studie bestätigt die Vermutung, dass dabei neben den allgemeinen Faktoren für eine Vertrauenswürdigkeitseinschätzung – Wohlwollen, Integrität und Kompetenz – auch geteilte Werthorizonte eine zentrale Rolle spielen. Gennerichs Unter-

¹ Nach DIETRICH STOLLBERG, Praxis und Proprium – ein Literaturbericht, in: Pastoraltheologie 66 (1977), 380–392, hier: 385 kann der Seelsorger zwar auf den »Glauben« seines Partners an ihn selbst verzichten, aber »er kann nicht verzichten auf eine direkte persönliche Beziehung auf der Grundlage von Vertrauen. Gotteswort in der Gestalt von Menschenwort ist auf menschliches Vertrauen angewiesen: Dies gehört nun einmal zu den Windeln, in die Maria das Kind gewickelt hat.«

² Um die konfessionell unterschiedlichen Sprachgewohnheiten ausgewogen zu berücksichtigen, wechsele ich zwischen »Gemeinde« und »Pfarrei«. Wenn von Seelsorgerinnen die Rede ist, sind auch die Seelsorger darin eingeschlossen – und umgekehrt.

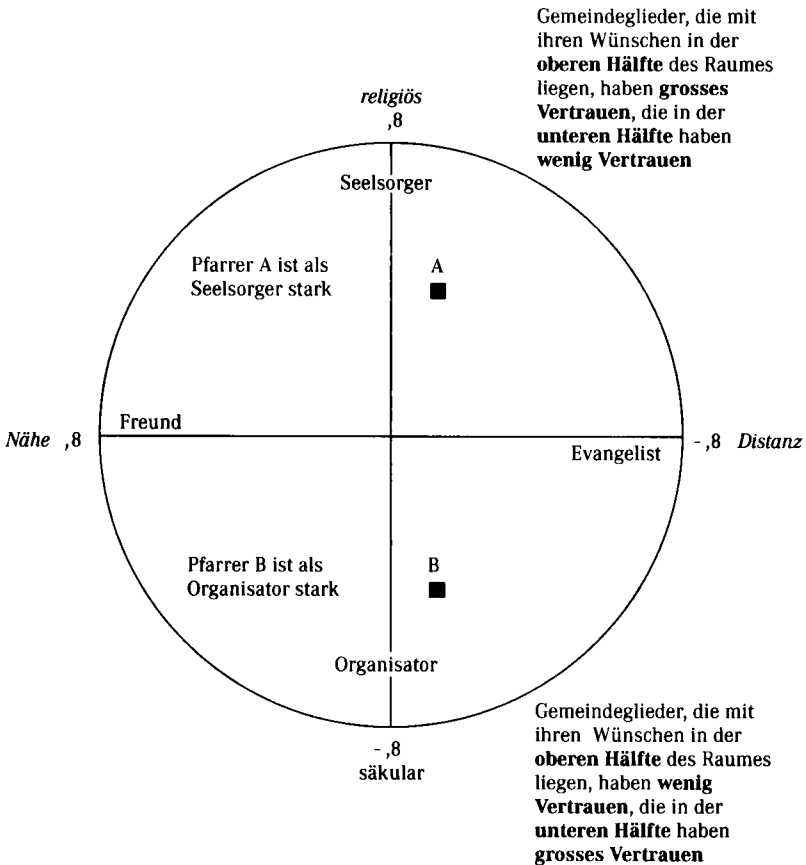
³ FRIEDRICH D.E. SCHLEIERMACHER, Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Sämtliche Werke, Abt. 1, Bd. 13, Berlin 1850, 475.

⁴ A. a. O., 476f.

⁵ A. a. O., 438.

⁶ A. a. O., 518.

suchung geht davon aus, dass sich innerhalb der meisten Gemeinden eine grosse Pluralität an Wertvorstellungen findet – mit entsprechend divergenten Ansprüchen an ihre Seelsorger/innen. Für die Vertrauenswürdigkeitswahrnehmung hat das bedeutsame Folgen, die Gennerich am Beispiel von zwei Pfarrern veranschaulicht, die von den befragten Gemeindemitgliedern in einem Feld von vier Pfarrertypen (Seelsorger, Freund, Evangelist, Organisator) situiert und nach Vertrauenswürdigkeit eingeschätzt wurden. Dabei ergab sich die folgende Verteilung⁷:



⁷ CARSTEN GENNERICH, Kirchliche Vertrauensbeziehungen, in: Hermeneutische Blätter (2010), 131-141, hier: 137.

Dass das Vertrauen, das Seelsorgern zugeschrieben wird, von den Einstellungen und Ansprüchen der Gemeindemitglieder abhängt, ist gut nachvollziehbar. Die der Studie zugrundeliegende Annahme, dass diese Bedürfnisse und Einstellungen immer schon feststehen und es demnach einfach um eine bessere oder schlechtere Passung zwischen Gemeindeleiter und Gemeinde geht, ist jedoch nicht unproblematisch. Manchmal gelingt es erfahrenen Seelsorgerinnen oder Seelsorgern, auch das Vertrauen derjenigen zu gewinnen, die in einer anderen kirchlichen oder politischen Ecke stehen als sie. Margaretta Bowers führt das Beispiel einer konservativ geprägten Gemeinde im Mittleren Westen der USA an, die ihren andersdenkenden Pfarrer aufgrund seiner persönlichen Glaubwürdigkeit und seines seelsorglichen Engagements verteidigt: »Wenn es aufgrund seiner liberalen Ansichten immer wieder zu Meinungsverschiedenheiten kam, war es nichts Ungewöhnliches, dass eines seiner Gemeindeglieder aufstand und zum Beispiel Folgendes sagte: ›In der Nacht, als meine Frau starb, saß unser Pfarrer die ganze Zeit still bei mir. Er empfand, was ich fühlte, und trug meinen Kummer. Ich teile seine politischen oder gesellschaftlichen Ansichten nicht, aber er ist mein Pfarrer und ich vertraue ihm.«⁸

Offenkundig können Seelsorgerinnen das Vertrauen ihrer Gemeinde auf unterschiedliche Weise gewinnen. Auf der einen Seite können sie davon ausgehen, dass ihnen umso eher vertraut wird, je stärker sie als integer, wohlwollend und kompetent wahrgenommen werden. Auf der anderen Seite müssen sie damit rechnen, dass sie auch nach ihren kirchlichen, theologischen und politischen Einstellungen beurteilt werden und ihnen eher vertraut wird, wenn ihre Werthorizonte mit denjenigen der Gemeindemitglieder übereinstimmen. Als Handlungsregel legt es sich nahe, das Vertrauen der ihnen wertmäßig nahestehenden Mitglieder durch transparente Kommunikation der eigenen Ansichten zu gewinnen und zugleich die ihnen fernerstehenden Personen durch Selbstrelativierung, Wohlwollen, Integrität und Kompetenz zu überzeugen.

1.2 Institutionelle Rahmenbedingungen heutiger Einzelseelsorge

Was Gennerich mit Blick auf die Beziehung zwischen Pfarrer und Gemeinde konzipiert, konkretisiert sich in der Einzelseelsorge und wirkt von dort auf die gemeindliche Wirklichkeit zurück. Nach Jürgen Ziemer gibt es auch in seelsorglichen Gesprächen »eine Art von einem (meist ungeschriebenen) Kontrakt zwischen beiden Gesprächspartner, in dem u.a. die Ziele der Gesprächs-

⁸ MARGARETTA K. BOWERS (u.a.), *Wie können wir Sterbenden beistehen*, München/Mainz 1971, 75.

begegnungen festgelegt werden.«⁹ Ob es zu einem »Vertrauenskontrakt«¹⁰ kommt, dürfte von vielen Faktoren abhängen. Die vorgängigen Erfahrungen mit Kirche und Religion sind dabei vermutlich ebenso bedeutsam wie die aktuelle Situation und das Auftreten der Seelsorgerin.

Das Fehlen einer gemeinsamen Vorgeschichte, wie es in der klinischen Seelsorge die Regel ist, bedeutet zugleich eine Herausforderung und eine Chance der aufsuchenden und besuchenden Seelsorge. Dass Seelsorgerinnen weniger von ihrer Person als von ihrer Rolle wahrgenommen werden, kann für die Vertrauenskommunikation vorteilhaft sein. Um zu vertrauen bedarf es nicht immer einer gemeinsamen Vorgeschichte. Wie in der Beziehung zu Ärzten genügt es mitunter, sich darauf verlassen zu können, dass jemand seinen Auftrag nach bestem Wissen und Gewissen zu erfüllen sucht. Möglicherweise ist auch ein Phänomen im Spiel, das von Reisebekanntschaften her vertraut ist. Einem Fremden zu vertrauen, dem man mit grosser Wahrscheinlichkeit nie wieder begegnen wird, erscheint manchmal als weniger riskant, als sich einer Person anzuvertrauen, mit der man nicht nur eine Geschichte hinter sich, sondern auch eine Geschichte vor sich hat.¹¹ In gewissen Situationen wirkt Anonymität vertrauensförderlich. An der Geschichte des Beichtstuhls¹² lässt sich dies ebenso eindrücklich ablesen wie an den Chat-Rooms der Gegenwart. Ebenso steht das Wissen, dass man einem Seelsorger im näheren Lebensumfeld nicht mehr begegnen wird, dem Vertrauen nicht im Wege, sondern dürfte der ungeschminkten Selbsteröffnung eher förderlich sein.

Für die Seelsorgetheorie ist es jedenfalls bedeutsam, dass gemäß der jüngeren Vertrauensforschung rollenbasierte Interaktionen in der Regel schneller zum Aufbau von Vertrauen führen als solche, in denen die beteiligten Personen selbst im Zentrum stehen.¹³ Dass klinischen Seelsorgerinnen

⁹ JÜRGEN ZIEMER, Die Beziehung zwischen Ratsuchendem und Seelsorger, in: WILFRIED ENGEMANN (Hrsg.), *Handbuch der Seelsorge*, Leipzig 2007, 143–157, hier: 149.

¹⁰ HANS-CHRISTOPH PIPER, Macht und Ohnmacht. Die Frage nach dem Proprium der Seelsorge, in: *Wege zum Menschen* 34 (1982), 291–299, hier: 295.

¹¹ Nach KERSTIN LAMMER, Den Tod begreifen. Neue Wege in der Trauerbegleitung, *Neukirchen-Vluyn* 52010, 60 haben »Krankenhaus-SeelsorgerInnen gegenüber GemeindepastorInnen [...] den Vorteil, dass man ihnen persönlich, aber quasi anonym begegnen kann: Viele Menschen vertrauen sich in Krisensituationen leichter jemandem an, der oder die sie nie wieder sieht.«

¹² Vgl. JOACHIM HAKE, Das Gebet im Halbdunkel. Vom Offenbaren und Verbergen im Bekenntnis von Schuld, in: ELMAR SALMANN/JOACHIM HAKE (Hrsg.), *Die Vernunft ins Gebet nehmen*, Stuttgart/Berlin/Köln 2000, 103–126.

¹³ DEBRA MEYERSON, KARL E. WEICK, RODERICK M. KRAMER, Swift Trust and Temporary Groups, in: RODERICK M. KRAMER/TOM R. TYLER (Hrsg.), *Trust in Organizations, frontiers of theory and research*, Thousand Oaks/London/New Delhi 1996, 166–195, hier: 181.

und Seelsorgern nach wie vor viel Vertrauen entgegengebracht wird, dürfte sich nicht zuletzt ihrer klar erkennbaren Rolle und der damit verbundenen Kompetenzzuschreibung verdanken, die nicht allein durch die Kirche, sondern auch durch die jeweilige medizinische Institution verbürgt wird, die ihnen mehr oder weniger großzügig bemessene professionelle Wirkfelder einräumt. Die Klarheit der Rolle und ihre symbolische Qualität¹⁴ auf der einen Seite und die Kürze der Kennenlernphase sowie die krankheitsbedingte Unsicherheit und der sich daraus ergebende Vertrauensbedarf auf der anderen Seite machen es erklärbar, das Seelsorger/innen im klinischen Kontext nach wie vor ein Vertrauen genießen, das angesichts zunehmender Entkirchlichung erstaunt.

Ob es sich dabei lediglich um ein Übergangsphänomen handelt und mit einer fortschreitenden Säkularisierung auch die Rolle einer kirchlich geprägten Seelsorge zunehmend undeutlich wird, lässt sich gegenwärtig schwer beantworten. Klar ist hingegen: Seelsorge ist in öffentlichen Räumen auf das Vertrauen der jeweiligen Institution und der anderen darin tätigen Professionen angewiesen. Ob ihr dieses Vertrauen gewährt wird, dürfte nicht nur von der Glaubwürdigkeit von Einzelpersonen abhängen, sondern ebenso davon, dass die Aufgabe und die Rolle der Seelsorge in Ergänzung zu anderen professionellen Aufgaben und Rollen wahrgenommen werden kann. Von ihrem Selbstverständnis her ist die Rolle der Seelsorge insofern spannungsvoll, als sie primär ein Angebot für die Mitglieder der jeweiligen Konfession darstellt, sich zugleich aber, geleitet durch einen caritativen Gedanken, oft Aufgaben widmet, die weit über den kirchlichen Raum hinausgehen. Um den Verdacht, im Namen der Caritas Mission zu betreiben, zu entkräften, bedarf es dort, wo Seelsorge in öffentlichen institutionellen Räumen geübt wird (in der Klinik, im Altersheim, im Gefängnis etc.), der profilierten Zurückhaltung und der Bereitschaft, ihre jeweilige Rolle im Gespräch immer wieder neu zu ermitteln.

1.3 Der Vertrauenskontrakt in der Einzelseelsorge

Seelsorgerinnen und Seelsorgern kommt in der aufsuchenden Seelsorge eine Doppelrolle zu: zum einen die Rolle eines Verweises auf die Transzendenz;¹⁵

¹⁴ Nach MICHAEL KLESSMANN, Kirchliche Seelsorge – seelsorgliche Kirche. Pastoralpsychologisch inspirierte Rückblicke und Ausblicke, in: ANJA KRAMER/FREIMUT SCHIRRMACHER (Hrsg.), Seelsorgliche Kirche im 21. Jahrhundert, Neukirchen-Vluyn 2005, 235–253, hier: 250, treten Seelsorgerinnen und Seelsorger durch ihre Selbstvorstellung »als Symbolfigur in die Beziehung ein, als Symbolfigur, die bestimmte Erwartungen und Sehnsüchte weckt und zugleich Gottesbilder und Lebensdeutungen mitbringt.«

¹⁵ PETER L. BERGER, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Freiburg im Breisgau 1991, 83.

zum ändern sind sie »personale Zugangspunkte« zur Institution Kirche. Als solche partizipieren sie am ambivalenten Image der Kirche.¹⁶ In der einen wie der anderen Hinsicht ziehen sie Projektionen auf sich. Ihre Professionalität erweist sich darin, die projektiven Vorgänge, die sich an ihre Rolle binden, wahrnehmen und gestalten zu können. Wo sich in seelsorglichen Begegnungen Vertrauen einstellt, ist es verknüpft mit sehr unterschiedlichen Erwartungen: Das Vertrauen in jemanden, den man als guten »Hirten« wahrnimmt, hat eine andere Färbung als das Vertrauen in eine Seelsorgerin, der man es zutraut, einen in einer schwierigen Entscheidung kompetent zu beraten.

Man kann es als ein Kennzeichen der Seelsorge betrachten, dass sie im Unterschied zu anderen helfenden Beziehungen dazu tendiert, die Asymmetrie zwischen professionellem Helfer und Hilfeempfängern zu reduzieren. Seelsorgende sitzen ihren Gesprächspartner nicht allein als Professionelle gegenüber. Als glaubende und religiös suchende Menschen sind sie auch Mitbetroffene. Das ist für den Vertrauensaufbau einerseits eine Chance, weil Mitbetroffenheit Nähe schafft und Vertraulichkeit Vertrauen oft begünstigt. Es ist andererseits aber auch ein Problem, weil inkonsistentes Rollenverhalten und die Verwischung von Rollen generell Unsicherheit erzeugt und den Aufbau von Vertrauen gefährdet.¹⁷

Das besondere Vertrauensklima, das durch den Abbau von Asymmetrien begünstigt wird, kann leicht mit freundschaftlicher Vertraulichkeit verwechselt werden. Wo die Rollendistanz schwindet, liegt auch der Vertrauensmissbrauch nahe. Mit Blick auf solche Verwischungen betont Jürgen Ziemer den Unterschied zwischen Vertrauen und Vertraulichkeit: »So unverzichtbar Vertrauen für einen wirklich hilfreichen Dialog ist, so wenig sollte [...] die Beziehung von einem Klima der »Vertraulichkeit« geprägt sein. [...] Gerade wenn es um sehr Persönliches [geht] – im religiösen, aber auch im therapeutischen Sinne – müssen Distanzen beachtet werden.«¹⁸ Zu einem seelsorglichen Vertrauensmissbrauch anderer Art kommt es dort, wo Seelsorgende in Ausnutzung religiöser Projektionen Menschen von sich abhängig machen und religiöses Vertrauen auf sich selbst lenken. Durch das mit besonderen Erwartungen verbundene Amt und ein charismatisches Auftreten kann ein Seelsorger Menschen dazu verführen, »sich mit ganzem, aber rein menschlichem Vertrauen« an ihn zu hängen, »statt sich durch ihn zu Gott führen zu lassen. Man über-

¹⁶ KLESSMANN, Kirchliche Seelsorge, 236f. in Anlehnung an eine Formulierung von A. Giddens.

¹⁷ Vgl. MEYERSON, Swift Trust, 181f.: »People who exhibit inconsistent role behavior raise questions about what they will do with whatever is entrusted to them.«

¹⁸ JÜRGEN ZIEMER, »Hast du Ruhe, wenn du redest?« Seelsorgliche Impulse aus dem Wüstenmönchtum, in: Wege zum Menschen 62 (2010), 510–524, hier: 514.

trägt auf ihn alle seine Gefühle, Hoffnungen, Wünsche, Sehnsüchte nach Erlösung und Befreiung.«¹⁹

In Anknüpfung an die Psychotherapieforschung wird von manchen Seelsoorgetheoretikern postuliert, die Beziehung zwischen Seelsorgerin und Seelsorgeempfängerin sei das zentrale Medium der Seelsorge. So heißt es bei Howard Clinebell, dem vielleicht einflussreichsten Vertreter der Seelsorgebewegung des letzten Jahrhunderts: »In supportive care and counseling the relationship *per se* is the primary instrument of change. Maintaining a dependable, nurturing relationship is the heart of the process. By relating trustfully to the pastor, such persons are able to draw on the pastor's inner strength.«²⁰ Clinebells These ruft mindestens zwei Einwände hervor: Zum einen fragt sich, inwieweit es angemessen ist, gewisse Formen von Seelsorge – Clinebell hat hier die unterstützende und beratende Seelsorge im Auge – als zielorientierten Lösungsprozess zu konzeptionalisieren, der durch den Seelsorger mittels bestimmter Instrumente initiiert und unterstützt wird. Zum anderen ist die Rede von der ›inneren Kraft‹ des Seelsorgers mehrdeutig: Ist damit eine besondere psychische Belastungsfähigkeit gemeint? Oder handelt es sich um eine pneumatologische Aussage bzw. um eine Kraft, an der der Seelsorger selbst partizipiert, ohne dass sie ihm selbst zugeschrieben werden dürfte?

Unbestritten ist, dass die persönliche Begegnung und das offene Gespräch für die Seelsorge zentral sind und dass Seelsorger durch undurchschaute Abwehrmechanismen verhindern, dass Menschen sich ihnen anvertrauen. Während es verhältnismäßig schwierig ist, die Kennzeichen gelingender Seelsorge phänomenologisch herauszuarbeiten, fehlt es nicht an Anschauungsmaterial missglückter Seelsorge. Zahlreiche Gesprächsprotokolle aus der Seelsorgeliteratur belegen, dass Seelsorger in emotional belastenden Situationen typische Abwehrreaktionen entwickeln. Margaretta Bowers unterscheidet zwischen der Maske der Absonderung (»Ich kenne die heiligen Geheimnisse!«), der Maske der rituellen Handlung und der Verkündigungssprache, die Maske der besonderen Kleidung und die Maske der Geschäftigkeit und des Helfers (»Die Tatsache, dass ich hier gewesen bin, sollte deine Bedürfnisse befriedigen«).²¹ Im Blick auf die Begleitung von Sterbenden stellt Bowers fest, dass die eigene

¹⁹ EDUARD THURNEYSSEN, Die Lehre von der Seelsorge, Zürich 1994, 304.

²⁰ HOWARD J. CLINEBELL, Basic Types of Pastoral Care and Counseling, Nashville/ New York 1984, 173f. In der Erstausgabe von 1966 hatte es geheißen: »By relating to the pastor the parishioner is able to draw on *his* inner strength« (140). Vgl. die dt. Übers. (DERS., Modelle beratender Seelsorge, München 1971, 134): »Seine Beziehung zum Seelsorger macht es dem Klienten möglich, sich neu auf *seine* inneren Kräfte zu verlassen« (Hervorhebung durch mich).

²¹ BOWERS, Sterbenden beistehen, 74.

Einstellung der Seelsorgenden zum Tod einen beträchtlichen Einfluss darauf hat, wie sie den ihnen anvertrauten Menschen beistehen können. Seelsorgliche Vertrauenskommunikation, so kann man vor diesem Hintergrund postulieren, zeichnet sich u.a. dadurch aus, dass in ihr auch das religiöse Vertrauen von Seelsorgenden im Spiel ist – und auf dem Spiel steht. Um diese Vermutung erhärten zu können, bedarf es zunächst der Klärung, *was* religiöses Vertrauen charakterisiert und *wie* es sich manifestiert.

2. Facetten religiösen Vertrauens

Religiöses Vertrauen ist vielgestaltiger, als es zunächst scheinen mag. Es ist im Feld des Religiösen allgegenwärtig und ungreifbar zugleich. Ich nähere mich dem Phänomenbereich an, indem ich in einem ersten Schritt nach dem Verhältnis von Glaube, Vertrauen und Hoffnung frage. Im Anschluss daran unterscheide ich zwischen dem Gottesvertrauen und dem daraus entspringenden religiösen Welt- und Selbstvertrauen.

2.1 Glaube, Vertrauen und Hoffnung

Das Verhältnis zwischen Glaube, Vertrauen und Hoffnung ist kompliziert. Theologisch wurde besonders das Verhältnis zwischen Glaube (*fidēs*) und Vertrauen (*fiducia*) diskutiert.²² Ohne auf die Einzelheiten dieser Diskussion eingehen zu können, lässt sich festhalten, dass Glaube im christlichen Sinne eine grundlegende Relationsbestimmung darstellt, die in einem Kontrast zum Nicht-Glauben und Unglauben steht. Vertrauen in seiner christlich-religiösen Gestalt ist demgegenüber ein Lebensmodus. Der Glaube und das Leben im Glauben kann in stärkerem oder geringerem Maße von Vertrauen durchdrungen sein.

Das Gottesvertrauen partizipiert am kontrafaktischen Zug des Glaubens. Es ist oft ein Vertrauen wider allen Augenschein. Doch ist es nicht immer und nicht nur kontrafaktisch. Es beruht auf Erfahrungen des Getragenseins – eigenen und fremden, vergangenen und gegenwärtigen. Gerade weil Gottesvertrauen sich Erfahrungen verdankt und sich auf sie stützt, kann es auch durch gegenteilige Erfahrungen angefochten und erschüttert werden. Die vertrauensförderlichen Erfahrungen des Getragen- und Behütetsein werden durch den Widersinn von Leid und Ungerechtigkeit in Frage gestellt. Da in solchen Fällen Erfahrung gegen Erfahrung steht und diese nicht einfach gegeben sind, sondern gemacht werden, ist gelebtes Gottesvertrauen nicht von

²² Vgl. INGOLF U. DALFERTH/SIMON PENG-KELLER (Hrsg.), *Theologische Vertrauensfragen. Die ökumenische Diskussion um den Glauben als fiducia*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2012.

vornherein mit dem religiösen Glauben gegeben, sondern eher dessen Frucht, die heranwachsen muss und deren Wachstum behindert werden kann.²³

Ähnlich ist auch das Verhältnis zwischen Vertrauen und Hoffnung zu bestimmen. Manche Formen des Vertrauens sind auch Formen der Hoffnung. Doch nicht immer ist das der Fall. Gewisse Ausprägungen der Hoffnung, auch solche mit religiöser Einfärbung, manifestieren eher fehlendes Vertrauen. Ein verzweifelt Hoffen auf ein medizinisches Wunder etwa, das sprichwörtliche Klammern an den letzten Strohalm, das sich aus Angst speist und mit Realitätsverleugnung einhergeht, lässt sich kaum unter die Gestalten des Vertrauens zählen. Hoffnung kann wahnwitzig werden und ohne Vertrauen auskommen. Vertrauen gibt es hingegen nur als hoffnungsvolles. Von hoffnungsvollem Vertrauen zu sprechen, ist deshalb ein – rhetorisch durchaus sinnvoller – Pleonasmus, während der Ausdruck »vertrauensvolle Hoffnung« eine bestimmte Weise des Hoffens anzeigt. Vertrauen fungiert in diesem Fall als Qualifikator der Hoffnung: Es bezeichnet die *gewisse* Hoffnung. Wer vertrauensvoll hofft, ist zuversichtlich.²⁴ Er oder sie kann in Ruhe erwarten, was kommen wird. Christlich-religiöse Hoffnung ist von ihrem Wesen her vertrauensvolle Hoffnung, weil sie den, dessen Ankunft sie erhofft, als unbedingt verlässlich *glaubt*. Das bedeutet allerdings nicht, dass die Hoffnung, die Christen bewegt, immer von solchem Vertrauen geprägt ist.

Im Vertrauen sind wir anders, nämlich aktiver involviert als im Hoffen. Anders als das Hoffen ist Vertrauen oft mit einem Wagnis verknüpft. Vertrauen bewegt uns – als Selbst- oder Fremdvertrauen – dazu, uns ändern gegenüber zu öffnen und uns verletzlich zu machen. Gleich wie das Hoffen ist das Vertrauen auf künftige Möglichkeiten bezogen. Doch stärker als bei der Hoffnung werden diese bereits im Vollzug zu *gegenwärtiger* Wirklichkeit. Zumindest in interpersonalen Verhältnissen vermag Vertrauen die Wirklichkeit zu schaffen, auf die es setzt und die, weil in der Freiheit der anderen liegend, nicht einfach schon da ist. Wer jemandem Vertrauen entgegenbringt, schafft

²³ Nach FRANZ ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main 1988, 472 kann Vertrauen sowohl als Same wie als Frucht betrachtet werden: »Einfältig wandeln mit deinem Gott [Mi 6,8] – nichts weiter wird da gefordert als ein ganz gegenwärtiges Vertrauen. Aber Vertrauen ist ein großes Wort. Es ist der Same, daraus Glaube, Hoffnung und Liebe wachsen, und die Frucht, die aus ihnen reift.«

²⁴ Nach NIKLAS LUHMANN, *Vertrautheit, Zuversicht, Vertrauen. Probleme und Alternativen*, in: MARTIN HARTMANN/CLAUS OFFE (Hrsg.), *Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*, Frankfurt am Main 2001, 143–160, hier: 149 hängt die Unterscheidung zwischen Vertrauen (*trust*) und Zuversicht (*confidence*) »von unserer Fähigkeit ab, zwischen Gefahren und Risiken zu unterscheiden.« Vertrauen ist nach Luhmann mit Risikowahrnehmung verknüpft, Zuversicht mit der Einschätzung von möglichen Gefahren.

dadurch eine neue soziale Wirklichkeit und eröffnet dadurch dem anderen und sich selbst Möglichkeiten, die es ohne Vertrauen nicht gäbe.

Hoffnung kann den Boden für Vertrauen bereiten. Sie kann einen Möglichkeitsraum auf tun, der das Vertrauen hervorlockt und attraktiv macht. Durch stellvertretendes Hoffen, das möglicherweise ein zentrales Moment seelsorglicher Vertrauenskommunikation darstellt,²⁵ wird dem anderen nicht allein die Möglichkeit gegeben, sich diese Hoffnung zu Eigen zu machen. Wenn er das Hoffungsangebot aufnimmt, hat er auch begonnen zu vertrauen, indem er dem stellvertretend für ihn Hoffenden vertraut und sich der bezeugten Hoffnung anvertraut. Weil Menschen, um religiöses Vertrauen zu schöpfen, zunächst denen vertrauen müssen, die religiöse Hoffnung und Vertrauen bezeugen, kommt dem interpersonalen Vertrauen in der seelsorglichen Vertrauenskommunikation ein basaler Status zu.

2.2 Gottesvertrauen

Hans-Christoph Piper beschließt seine *Gespräche mit Sterbenden* mit einem Protokoll, in dem die Begegnung eines Klinikseelsorgers mit einer 45-jährigen Frau aufgezeichnet ist. Die Frau war nach einem Herzinfarkt in die Klinik eingewiesen worden. Vier Jahre zuvor hatte sie ihren ersten Infarkt erlitten. Der Seelsorger spricht sie darauf an, dass sie für ihre Situation erstaunlich gelassen wirkt. Sie antwortet ihm:

»P 6: Ja, aber diese Gelassenheit kommt von woanders. Als ich das damals vor vier Jahren bekam, da habe ich mich entschieden: Ich will mich ganz auf Gott verlassen, da will ich vertrauen – und ich habe gespürt, das ist wahr.

S 6: Sie haben für sich gespürt: Er ist wirklich da.

P 7: Ich habe für mich erlebt, dass es ihn gibt und dass er auch wirksam ist. Sehen Sie, als ich von meinen Söhnen (17 und 21 Jahre) Abschied nahm, da habe ich gedacht: Wie kann das gehen, ich will sie ja auch nicht über die Maßen belasten, es ist schwer genug für sie – ich habe gedacht, wie soll das gehen! Und dann habe ich ganz ruhig mit ihnen sprechen können und gesagt: Ihr wisst, dass es so und so ausgehen kann, aber wie es auch kommt, es wird gut. – Aber das war nicht meine Leistung!²⁶

Die Frau stirbt zwei Tage nach dem Gespräch. Der Seelsorger gibt zu Protokoll, »in diesem Gespräch sei er ganz und gar der Empfangende gewesen. Es habe ihm gewandelt. Er habe in ihm gelernt, was Glauben sei.«²⁷

²⁵ Vgl. ANDREW D. LESTER, *Hope in Pastoral Care and Counseling*, Louisville 1995, 1: »The pastor represents hope to persons who face the unalterable, the unknown, or the frightening«.

²⁶ HANS-CHRISTOPH PIPER, *Gespräche mit Sterbenden*, Göttingen ²1980, 145f.

²⁷ A. a. O., 145.

Das Gespräch bezeugt eine intensive Gestalt von Gottesvertrauen. Es ist die Antwort auf doppelte Noterfahrung: die Bedrängnis des sich ankündigenden Lebensendes und die Not der Angehörigen, dies zu akzeptieren. Wie sie zu ihrer vertrauensvollen Gelassenheit gefunden hat, wird von der Frau doppelt beschrieben: Auf der einen Seite war es eine bewusste Entscheidung, ein Sprung ins Vertrauen: »Ich will mich ganz auf Gott verlassen, da will ich vertrauen.« Auf der anderen Seite beschreibt sie das Vertrauen und die daraus entspringende Gelassenheit und Zuversicht als Geschenk: »Und dann habe ich ganz ruhig mit ihnen sprechen können und gesagt: [...] wie es auch kommt, es wird gut. – Aber das war nicht meine Leistung!« Das Vertrauen, das die Frau bezeugt, ist getragen von einer Erfahrung: »Ich habe für mich erlebt, dass es ihn gibt und dass er auch wirksam ist.« Der Gottesname wird, wie oft in solchen Gesprächen, nicht ausgesprochen.

Das zitierte Protokoll, mit dem Piper seine Gesprächsaufzeichnungen abschließt, bildet nicht den Normalfall seelsorglicher Vertrauenskommunikation. Die Nähe des Todes erzeugt Angst, Abwehr und Unsicherheit – auch bei Glaubenden. Umso beeindruckender ist das Zeugnis von Sterbenden, bei denen das Gottesvertrauen stärker zu sein scheint als die Angst vor Leiden und Tod. Dass solches Vertrauen meist leise daher kommt, muss nicht als Zeichen von Unsicherheit gedeutet werden. Darin dürfte sich eher das nüchterne Wissen um seine Fragilität artikulieren und die Scheu davor, das Geschenk des Vertrauens zu profanieren. Die herzkrankte Frau sagt in dem von Piper angeführten Gesprächsprotokoll an einer anderen Stelle: »Ich habe oft gedacht, wie soll ich das bloß ausdrücken, dass andere das verstehen und nicht denken, gerade fängt sie an zu spinnen.«²⁸

Vor dem Hintergrund solcher Erfahrungen lässt sich Gottesvertrauen doppelt umschreiben: Es umfasst die *Gewissheit* des Gehaltenseins ebenso wie das *Wagnis*, sich zu verlassen. Es ist *Gabe* und *commitment* zugleich. Die beiden Momente bedingen sich gegenseitig. Der Mut zum Wagnis entspringt einer vorgängigen Gewissheit. Und zugleich ermöglicht und stärkt das vertrauensvolle Sich-Überlassen die erlebte Gewissheit umfassenden Getragen- und Geborgenseins. Gottesvertrauen hat insofern einen paradoxen Charakter: Der Verzicht auf ängstliche Selbst-Sorge und bestimmte Formen von Kontrolle und Absicherung führt zu einer vertieften Erfahrung von Sicherheit, Gewissheit und Geborgenheit.²⁹ Die vertrauensvolle Entsicherung verabschiedet die Vorstellung, sein Leben *im Letzten* kontrollieren zu können.³⁰ Vertrauen in

²⁸ A. a. O., 146.

²⁹ DOROTHY E. ADAMSON HOLLEY, The Paradoxical Nature of Surrender, in: The Journal of Pastoral Care & Counseling 61 (2007), 309–318.

³⁰ Nach BRENDA S. COLE/KENNETH I. PARGAMENT, Spiritual surrender. A paradoxical path to control, in: WILLIAM R. MILLER (Hrsg.), Integrating spirituality into treatment,

Letztes setzt insofern die Unterscheidung voraus zwischen kontrollierbaren und unkontrollierbaren Aspekten menschlichen Lebens. Es bezieht sich jedoch ebenso auf die kontrollierbaren Aspekte des Lebens. Im Modus des Gottesvertrauens zu leben, bedeutet mitunter, Kontrolle loszulassen und vertrauensvoll mit dem Unkontrollierbaren umzugehen. Es kann aber auch heißen, sich in vertrauensvoller Weise um Kontrolle zu bemühen.

2.3 Religiös geprägtes Welt- und Selbstvertrauen

Im Anschluss an Jes 66,13 (»Wie eine Mutter ihren Sohn tröstet, so tröste ich euch«) kann man die Situation, in der eine Mutter ihr verängstigtes Kind mit der Aussage tröstet »Es wird alles gut!« als Ur- oder Vorform seelsorglicher Vertrauenskommunikation sehen. Auf die theologische Tiefendimension³¹ dieser mütterlichen Verheißung hatte Peter Berger bereits vor einigen Jahrzehnten hingewiesen: »Alles ist in Ordnung; ›alles ist wieder gut‹ – das ist die Grundformel mütterlichen, elterlichen Trostes. Nicht nur diese eine Angst, dieser eine Schmerz – nein, alles ist in Ordnung. Man kann die Formel, ohne sie in irgendeiner Weise anzutasten, in eine kosmische Aussage übersetzen: ›Vertraue dem Sein.‹ [...] im Mittelpunkt der Menschwerdung, im innersten Kern der Humanitas steckt ein Erlebnis des Vertrauens in die Wirklichkeit der Ordnung bzw. die Ordnung der Wirklichkeit.«³² Ist jedoch das Selbst- und Weltvertrauen, das dem Gottesvertrauen entspringt, identisch mit dem von Berger beschriebenen Ordnungs- und Seinsvertrauen?

Zu unmittelbarer Weltvertrautheit steht christlich-religiöses Selbst- und Weltvertrauen in einem spannungsvollen Verhältnis. Handelt es sich doch um ein Vertrauen, das sich nicht im Gegebenen beruhigt. Gelegentlich wird Gottesvertrauen und Weltvertrauen biblisch in einen denkbar scharfen Kontrast gesetzt.³³ Liest man diese Stellen in ihrem jeweiligen Kontext und im Horizont der ganzen Schrift, so wird deutlich, dass sie nicht exklusives Gottesvertrauen auf Kosten des Vertrauens in Menschen empfehlen, sondern exklusives Selbst- und Weltvertrauen problematisieren. Die biblische Dualisierung des Vertrauens dient der Klärung der Lebensoption. Die Frage, vor die sie stellt, kann in zweifacher Weise artikuliert werden: »*Worauf* vertrauen wir *letztlich*?« Aber auch: »*Vertrauen* wir im *Letzten*?« Sich *im Letzten* nicht auf seine eigene Kraft

Washington 1999, 179–198, hier: 193 gibt es in diesem Zusammenhang »two possible errors: either aborting primary control when control is possible or attempting to direct the course of uncontrollable aspects of their lives«.

³¹ Man könnte diesen Zuspruch als diskretes Bekenntnis lesen, in dem das ›Es‹ für ein ›Er‹ bzw. für den Gottesnamen steht.

³² BERGER, Engel, 87.

³³ Vgl. Jes 31,1; Jer 2,37; 5,17; 7,4; 9,3; 17,5–8; Spr 11,28; Ps 146,2.

und Weisheit und nicht auf die Hilfe von Menschen zu verlassen, bedeutet keine Negation des Selbst- und Weltvertrauens, aber deren Relativierung.

Als *Modus* christlichen Lebens fördert Gottesvertrauen bestimmte Formen des Selbst- und Weltvertrauens und schließt andere aus. Sein Leben *im* Vertrauen auf Gott zu vollziehen, kann bedeuten, dass man in bestimmten Situationen mehr vertraut, als man es ohne Gottesvertrauen tun würde. Aber es bedeutet zugleich, gegenüber gewissen Versprechungen misstrauischer zu sein, als man es ohne solches Vertrauen wäre. Seine Negation findet ein Leben im Modus solchen Vertrauens in generalisiertem Misstrauen, überhöhtem Selbstvertrauen und blindem Weltvertrauen.

Die religiöse Modalisierung des Vertrauens kann an einem besonderen Fall des religiösen Selbstvertrauens veranschaulicht werden. Schleiermacher sah im Vertrauen, Gottes Wort verstehen und daraus die richtigen Folgerungen ziehen zu können, eine Konkretisierung der reformatorischen Sicht des christlichen Lebens: »Wir gehen von der Voraussetzung [!] aus: jedes Gemeindeglied steht in unmittelbarem Verhältniß zu dem göttlichen Wort, kann sich aus demselben selber berathen, und kann zu seinem Verständniß des göttlichen Wortes und seiner Subsumtion der einzelnen Fälle unter die in dem göttlichen Wort gegebenen Regeln, Vertrauen haben oder nicht; nimmt es den Geistlichen in Anspruch, so ist es ein Zeichen, daß dies Vertrauen fehlt.«³⁴ Man mag Schleiermachers Schluss, das In-Anspruch-Nehmen einer kundigen geistlichen Person sei *immer* Ausdruck fehlenden Vertrauens, für übereilt halten. Die von ihm beschriebene Form religiösen Selbstvertrauens ist für ein geschichts- und kontextsensibles Verständnis religiöser Vertrauensphänomene gleichwohl aufschlußreich. In ihr verbindet sich ein von der Aufklärung geformtes Vernunftvertrauen (*sapere aude*) mit dem reformatorischen Vertrauen in die Klarheit und Verlässlichkeit der Schrift.

3. Seelsorgliche Kommunikation religiösen Vertrauens

Wenn für die anderen in diesem Band behandelten Beziehungsfelder gilt, dass Vertrauen nicht direkt kommuniziert werden kann und von den Beteiligten einen Vertrauenssprung erfordert, der nicht aktiv herbeigeführt werden kann, so gilt dies für die seelsorgliche Kommunikation in vielleicht noch höherem Maße. Wo sich in ihr tragendes Vertrauen einstellt, hat es, klassisch gesprochen, den Charakter einer Gabe. Das schließt nicht aus, dass Ermöglichungsbedingungen für solches Vertrauen benannt werden können. Auch die seelsorgliche Kommunikation des Vertrauens folgt offenkundig Regeln und Gesetzmäßigkeiten. Die Seelsorgeforschung und -theorie der letzten Jahrzehnte hat insbesondere die achtsame und einfühlsame Gesprächsführung

³⁴ SCHLEIERMACHER, Theologie, 430.

als zentralen Faktor herausgearbeitet. Davon zu unterscheiden sind zwei Formen von seelsorglicher Vertrauenskommunikation, die auf diese Grundform der Vertrauenskommunikation aufbauen: die ›anmutende‹ symbolische Kommunikation sowie verschiedene Formen von Gebet und Ritual. Bevor ich auf diese Diskussionen näher eingehe, werfe ich einen Blick auf ein ebenso altes wie paradigmatisches Beispiel religiöser Vertrauenskommunikation, die besonders durch ihr Scheitern anhaltendes Interesse zu wecken vermag: die Seelsorge der Freunde Hiobs.

3.1 Ambivalenzen religiösen Vertrauens

Gottesvertrauen vermittelt sich durch das Vertrauen in die Glaubwürdigkeit bezeugter Glaubenserfahrung. Aus praktisch-theologischer Perspektive besteht die zentrale Frage darin, wie das von Anderen gelebte und bezeugte Vertrauen – erstmals oder erneut – zu eigenem Vertrauen werden kann. Diese Schwierigkeit religiöser Vertrauenskommunikation arbeitet das Buch Hiob in aller wünschenswerten Prägnanz heraus. Die Gespräche zwischen Hiob und seinen Freunden drehen sich um die Verlässlichkeit und Vertrauenswürdigkeit Gottes. Hiob bestreitet sie im Blick auf das Leid, das über ihn hereingebrochen ist. Die Freunde verteidigen sie mit Verweis auf die bisherige religiöse Überlieferung. Das Hiob-Buch markiert gemäß einem weitreichenden Forschungskonsens die Krise eines bestimmten Konzeptes des Gottesvertrauens, das man als weisheitliches Ordnungsvertrauen bezeichnen könnte. Hiobs Freunde betrachten Gott als Garant einer – in natürlicher und moralischer Hinsicht – verlässlichen Weltordnung. In Hiobs Leiden zerbricht diese Sicht. Der Versuch der Freunde, Hiobs Schicksal in hergebrachten religiösen Kategorien zu deuten, hat etwas Gewalttätiges. Ihre Erklärungen bleiben hinter dem Leiden zurück. Sie verletzen den Betroffenen.³⁵ Hiob ist nicht schuld an seinem Leid. Darin wird er recht behalten. Dennoch ist auch er selbst über lange Strecken gefangen in der überlieferten Tun-Ergehens-Deutung.³⁶ Sein

³⁵ Nach Einschätzung von ISOLDE KARLE, Sinnlosigkeit aushalten! Ein Plädoyer gegen die Spiritualisierung von Krankheit, in: *Wege zum Menschen* 61 (2009), 19–34, hier: 24 ist die Idee eines gerechten Tun-Ergehens-Zusammenhang nach wie vor »tief im Bewusstsein der Menschen verankert. Für viele gilt die Devise: ›Jeder bekommt, was er verdient.‹ Zum andern hat das ›blaming the victim‹ mit der Auffassung zu tun, man könne in einer geordneten Welt sein Schicksal selbst bestimmen und kontrollieren. Dem Opfer wird in diesem Fall fehlende Umsicht und Handlungskompetenz unterstellt. Beiden Motivkonstrukten gemeinsam ist das Streben ›nach subjektiver Sicherheit, die eine gerechte und kontrollierbare Welt bietet.«

³⁶ LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Seelsorger in Extremsituationen. Die Freunde Ijobs, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 159 (2011), 146–153, hier: 148 weist darauf hin, dass auch Hiob in den Kategorien des Tun-Ergehens-Zusammenhangs

Schluss vom eigenen Leiden auf die Unzuverlässigkeit Gottes wird sich als Kurzschluss erweisen. Am Ende des Buches zeigt sich zwar keine Lösung des Hiob-Problems, aber ein Ausweg aus dem generalisierten Misstrauen gegenüber Gott und seiner Schöpfung. Das Widersinnige bleibt als solches stehen – als bleibende Gefährdung der guten und gottgewollten Ordnung. Dennoch erweist sich Gott als der Herr über die Chaos-Mächte.

Das Hiob-Buch ist für das Thema des vorliegenden Beitrags nicht nur deswegen interessant, weil es die Transformation eines religiösen Ordnungsvertrauens in eine andere Form von Gottesvertrauen beschreibt. Im Verhalten von Hiobs Freunden spiegeln sich auch unterschiedliche Formen seelsorglicher Vertrauenskommunikation. Die unmittelbare Reaktion erweist sich als die angemessenste Form der Seelsorge: Die drei Freunde trösten Hiob, indem sie schweigend bei ihm ausharren, ganze sieben Tage und sieben Nächte (Hiob 2,13). Sie geben dem vom Schicksal getroffenen Freund Raum, sein Leid zu artikulieren. Nach Donald Capps³⁷ antworten die Freunde auf Hiobs Klage mit drei unterschiedlichen seelsorglichen Strategien und begehen dabei einige bis heute typische Fehler. Eliphaz wählt den Weg der unterstützenden Seelsorge und appelliert an Hiobs Frömmigkeit: »Ruf doch! (...) ich würde Gott befragen und Gott meine Sache vorlegen, der Großes und Unergründliches tut, Wunder, die niemand zählen kann« (5,1.8f.). Bildad *erinnert* an die Verlässlichkeit überlieferter Tradition und ermutigt Hiob, sich daran zu orientieren (8,8-10). Zofar, der am längsten schweigt, versucht Hiob zu besänftigen mit lehrhafter Rede, die das Gottesvertrauen kontrafaktisch zur Geltung zubringen sucht (20,1-29).

Doch weder Appell, noch Ermahnung, noch Belehrung tragen dazu bei, Hiobs Vertrauen zu restituieren. Die Gestalt religiösen Vertrauens, die Hiobs Freunde anmahnen und neu zu erwecken suchen, ist für Hiob unter den Hammerschlägen seines Schicksals endgültig zerbrochen. Kritisch ist aus seiner Perspektive zu fragen, ob sich in den Zureden seiner Freunde überhaupt Vertrauen manifestiert: Spricht aus ihnen nicht vor allem religiöses Sicherheitsverlangen, der Wunsch nach Ruhe und Ordnung? Dass sie Hiob das Recht auf Klage und Anklage absprechen, weist eher auf religiöse Ängstlichkeit hin denn auf das Vertrauen, dass Gott das Schicksal Hiobs zum Guten wenden wird.

denkt, auch wenn er von einer anderen Voraussetzung ausgeht als seine Freunde: »Da er leiden muss, obwohl er unschuldig ist, scheint Gott, der ihm das Leid zufügt (6,4; 7,20; 16,13), ein Gott des Unrechts zu sein: ›Schuldlos wie schuldig bringt er um‹ (9,22).«

³⁷ DONALD CAPPS, *Reframing. A New Method in Pastoral Care*, Minneapolis 1990, 111ff.

3.2 Seelsorgliches Containment

Innerhalb der praktischen Theologie gibt es eine weitreichende Übereinstimmung, dass der seelsorgliche Beziehungsaufbau ähnlichen Gesetzen folgt wie die besser erforschten vertrauensbildenden Prozesse in medizinischen oder psychotherapeutischen Kontexten. Dass die Person, die Seelsorge in Anspruch nimmt, dem Seelsorger vertrauen kann, ist für die Selbstöffnung und damit für ein vertieftes seelsorgliches Gespräch eine grundlegende Voraussetzung. Dieses Vertrauen, das alle weiteren kommunikativen Prozesse zu grundieren vermag, bezieht sich gleichermaßen auf die Kompetenz³⁸ des Seelsorgers wie auf seine Verlässlichkeit und Integrität und muss durch kommunikative Präsenz gewonnen werden.³⁹ Das Gesprächsverhalten und die Gesprächshaltungen, die zu einem solchen Aufbau des Vertrauens beitragen, können in drei Doppelaspekten zusammengefasst werden: Achtsames Wahrnehmen und Empathie, wohlwollende Akzeptanz und Wertschätzung, Echtheit und Kongruenz.⁴⁰

Am achtsamen Wahrnehmen und einfühlsamen Mitgehen, das sich in offenen Fragen, raumeröffnendem Hören und Verbalisieren von Gefühlen dokumentiert,⁴¹ werden die kommunikative Kompetenz und die Professionalität der Seelsorgerin oder des Seelsorgers für die Gesprächspartner erfahrbar. Gestützt durch das institutionell verankerte Seelsorgegeheimnis kann sich so in sehr unterschiedlichen Kontexten ein sicherer Rahmen herausbilden, der eine ungeschützte Selbstexposition und das Aufdecken von tieferliegenden Sorgen ermöglicht. Das Vertrauensparadox, dass es der Sicherheit bedarf, um Sicherungen loslassen zu können und sich in seiner Verletzlichkeit zu offen-

³⁸ Was in den unterschiedlichen Bereichen der Seelsorge die je spezifische Kompetenz darstellt, wäre genauer zu erörtern. Neben einer theologischen und einer rituell-mystagogischen Kompetenz dürften auch kommunikative Kompetenzen bedeutsam sein.

³⁹ CHRISTOPH MORGENTHALER, Seelsorge. Lehrbuch Praktische Theologie Bd. 3, Gütersloh 2009, 246ff.; RAINER SACHSE, Therapeutische Beziehungsgestaltung, Göttingen u.a. 2006, 36ff.

⁴⁰ Vgl. MICHAEL KLESSMANN, Seelsorge als Kommunikationsprozess – Pastoralpsychologische Perspektiven, in: DESMOND BELL/GOTTHARD FERMOR (Hrsg.), Seelsorge heute. Aktuelle Perspektiven aus Theorie und Praxis, Neukirchen-Vluyn 2009, 11–33, 19: »Vertrauen wächst oder entsteht zwischen den Beteiligten, hat insofern immer eine Dimension des Unverfügbaren. Gleichwohl kann eine Seelsorge-Person die Bedingungen der Möglichkeit dazu schaffen durch freundliche Zugewandtheit, Einfühlung, Wertschätzung, Authentizität, Verlässlichkeit und Beständigkeit.«

⁴¹ Auch für den Seelsorger gilt, dass er ein Gleichgewicht von *leading* und *pacing* zu finden hat. Vgl. SACHSE, Beziehungsgestaltung, 53: »Hat er [der Psychotherapeut] eine Frage gestellt (und damit gesteuert), muss er dem Klienten zunächst Raum geben, die Frage zu beantworten, also muss er dem Klienten wieder eine Zeit lang folgen.«

baren, zeigt sich hier in besonders deutlicher Gestalt. Mit entsprechenden Anpassungen dürfte dabei auch für viele Seelsorgesituationen zutreffen, was Irvin Yalom für das psychotherapeutische Setting formulierte: »Es gibt ein optimales Maß therapeutischer Sicherheit: Zu wenig und zu viel sind kontraproduktiv. Zu wenig Sicherheit verzögert [...] die Bildung des notwendigen Vertrauensniveaus. Zu viel Sicherheit andererseits wird zur Rigidität.«⁴²

Ein starrer Rahmen erschwert nicht nur einführendes Sich-Einlassen auf die Welt des anderen, sondern vermag auch nicht zu vermitteln, dass Vertrauen gerade bedeutet, mit Unkontrollierbarem zu leben. Hinter einer rigiden, zielorientierten Gesprächsführung verbirgt sich ein Mangel an Vertrauen, der den Gesprächsprozess negativ beeinflusst. Die Bereitschaft, sich auf die verschlungenen und unabsehbaren Wege eines Gesprächsprozesses einzulassen, bedeutet für den Seelsorger, auf Kontrolle zu verzichten: »Indem wir zulassen, im gegenwärtigen Moment aufmerksam zu sein, erlauben wir stillschweigend, dass wir einfach nicht wissen, was der nächste Moment bringen wird. Wir geben unseren Wunsch nach Wissen und unsere Kontrolle auf, wenn auch nur für eine gewisse Zeit.«⁴³

Die seelsorgliche Haltung wohlwollender Akzeptanz und der Wertschätzung ist eng mit einer empathischen Gesprächsführung verknüpft. Sie eröffnet den Raum, der für eine ehrliche Selbstthematisierung und das seelsorgliche Verstehen und Mitgehen unabdingbar ist.⁴⁴ Nur wer sich vom Gegenüber verstanden und angenommen fühlt, ist bereit, sich in seiner Verletzlichkeit und Not zu exponieren. Das gilt für die Seelsorge nicht weniger als für die Psychotherapie. Im Anschluss an die psychotherapeutischen Konzepte von Melanie Klein und Wilfred R. Bion beschreibt Heribert Wahl die zentrale Aufgabe der Seelsorge als Angebot eines ›holding‹ bzw. eines ›containment‹: »Wie die Mutter, die ihr Kind im Arm ›hält‹ und ›trägt‹ und es über das rein physische Halten hinaus anschaut, mit ihm lacht und es tröstet, wenn es weint, so dass es sich lebendig fühlen kann, so soll ein empathischer Therapeut, eine Seelsorgerin entsprechend ein metaphorisches ›holding‹ anbieten bzw. erfahren lassen.«⁴⁵ Die Erfahrung, in seelsorglichen Begegnungen in seiner Not und Widersprüchlichkeit gehalten zu werden, stiftet Vertrauen – in den Seelsorger

⁴² IRVIN YALOM, *Existenzielle Psychotherapie*, Bergisch Gladbach 2010, 226.

⁴³ PAUL R. FULTON, *Achtsamkeit als klinisches Training*, in: CHRISTOPHER GERMER/ RONALD SIEGEL/PAUL FULTON (Hrsg.), *Achtsamkeit in der Psychotherapie*, Freiamt im Schwarzwald 2009, 85–110, hier: 107.

⁴⁴ So auch JÜRGEN ZIEMER, *Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis*, Göttingen 2008, 115: »Wo Annahme erfahren wird, eröffnet sich ein Raum des Verstehens.«

⁴⁵ HERIBERT WAHL, *Tiefenpsychologische Ansätze des seelsorglichen Gesprächs*, in: ENGMANN (Hrsg.), *Handbuch der Seelsorge*, hier: 240.

bzw. die Seelsorgerin, aber auch über sie hinaus. Man kann in diesem ›holding‹ und ›containment‹ das konstitutive Moment seelsorglicher Vertrauenskommunikation sehen. In der Erfahrung, in aller Unvollkommenheit und Not angenommen und gehalten zu werden, vermittelt sich Gottes heilsame und tragende Selbstvergegenwärtigung beim Menschen.

Dass Seelsorger - aufgrund ihres Verhaltens oder projektiver Zuschreibungen - oft gerade nicht so wahrgenommen werden können, sondern eher als Autoritätspersonen, Moralapostel und Vertreter eines ehernen Gesetzes erscheinen, macht seelsorgliche Vertrauenskommunikation im gegenwärtigen Kontext herausforderungsreich. Ohne eine gewisse psychologische Schulung und intensive geistliche Ausbildung dürfte es nicht gelingen, sich in der seelsorglichen Begegnung sowohl negativer als auch positiver Werturteile zu enthalten. Nach André Louf liegt das Moralisieren in der seelsorglichen Begleitung besonders nahe. Es sei davon auszugehen, »daß in der Regel [...] der Begleiter zu rasch etwas sagt. [...] Gute Worte der Ermutigung sind ebenso wenig angebracht wie schuldzuweisende (›Du solltest dich schämen!‹), weil auch eine Entschuldigung auf der Ebene von Erlaubnis und Verbot anspricht, und damit das einzig Befreiende, nämlich das offene Anschauen vermeidet.«⁴⁶ In der feinen Unterscheidung zwischen einer unbedingten Wertschätzung der Person und der positiven Bewertung von bestimmten Handlungen dürfte sich ein Kernproblem religiöser Vertrauenskommunikation verbergen. Ihre Attraktivität verdankt die Position des tadelnden und lobenden Moralisten m. E. dem Gefühl von Sicherheit, Verlässlichkeit und Orientierungsfähigkeit, das er vermittelt. Hiobs Freunde vermitteln den Eindruck, auf der sicheren Seite zu sein.

Die Unterscheidung zwischen religiösem Ordnungsvertrauen und dem Gottesvertrauen, zu dem sich Hiob durchringt, kann an dieser Stelle weiter verdeutlicht werden. Geht man davon aus, dass Vertrauen zwar urteilsbasiert ist - wir vertrauen nur denjenigen, die wir als vertrauenswürdig einschätzen -, aber mit dem Verzicht auf Kontrolle auch ein Moment von Ungesicherheit einschliesst, so lässt sich religiöses Vertrauen gegensätzlich beschreiben: als Vertrauen *aufgrund* von ›letzten Urteilen‹ oder aber als Haltung, die gerade darauf verzichten kann, sich in letzten Urteilen abzusichern. Nach dem letzten Verständnis gründet Gottesvertrauen nicht im eigenen gewissheitsstiftenden Urteil, sondern besteht im Wagnis, sich auf ein nicht restlos einsehbares Urteil Gottes, sich auf sein unverbrüchliches Wort und seine Barmherzigkeit zu verlassen. Solches Vertrauen macht es möglich, sich selbst und andere mit aller Gebrochenheit, Fragmentarität und Unzulänglichkeit anzunehmen und

⁴⁶ ANDRÉ LOUF, Die Gnade kann mehr ... Geistliche Begleitung, Münsterschwarzach 1995, 93f.

als von Gott bejahte Menschen zu bejahen.⁴⁷ In einer solchen engagierten Urteilsenthaltung, die sich in wohlwollender Zugewandtheit manifestiert, konkretisiert und kommuniziert sich das Gottesvertrauen der Seelsorgenden.

Zeigt sich das Wohlwollen und die Kompetenz des Seelsorgers in einer empathischen und wertschätzenden Gesprächshaltung, so manifestiert sich seine Integrität nicht zuletzt in dem, was man mit Echtheit und Kongruenz umschreiben kann. Seelsorgerinnen wird umso eher vertraut, als sie in ihrem Verhalten und ihrer Haltung als echt und kongruent wahrgenommen werden. Um zu vermeiden, die »Räume des Aufatmens«, die sie zur Verfügung stellen, »mit »eigenem Mobiliar« vollzustellen, wird ihnen eine selektive Authentizität abverlangt.⁴⁸ Eine solche zeigt sich u.a. in einer Signalkongruenz: Seelsorger werden als kongruent erlebt, wenn sie auf »allen Kanälen«, also auf der verbalen wie der averbalen Ebene, die gleichen Signale aussenden.⁴⁹ Da Echtheit bedeutet, gegebenenfalls auch Nicht- und Anders-Verstehen zu bekunden und so im Gespräch »wirklich zum Gegenüber, zum Anderen des Anderen« zu werden,⁵⁰ ist mit dieser Basisvariable ein differenzwahrendes Moment im Spiel. Vorschnelle Verständnisbekundungen und Tröstungsversuche, die nicht wirklich den anderen meinen,⁵¹ verhindern nicht nur ein genaueres und tieferes Verstehen. Sie lassen den Seelsorger auch als unecht erscheinen.

In Entsprechung dazu kann nach Schleiermacher ein Seelsorger sich das Vertrauen seiner Gemeindemitglieder auf doppelte Weise verspielen: Auf der einen Seite kann es ihm an »Receptivität«, also an Offenheit fehlen. Bekehrungseifer und Missionsdrang lässt weder Vertraulichkeit aufkommen, noch Vertrauen wachsen. Auf der anderen Seite können Seelsorger das Vertrauen der Gemeinde auch dadurch untergraben, dass sie sich zu sehr anpassen und dabei das eigene Profil verlieren: »Wenn einer in die Ansichten so eingeht, daß er sich selber dadurch bestimmen läßt und jedem andern anders erscheint, so geht ein anderer Grund des Vertrauens verloren; denn irgend eine Recti-

⁴⁷ Was es heißt, sich als von Gott bejahte Menschen zu bejahen, entfaltet die Habilitationsschrift von CHRISTIANE TIETZ, Freiheit zu sich selbst. Entfaltung eines christlichen Begriffs von Selbstannahme. Göttingen 2005.

⁴⁸ KLESSMANN, Kirchliche Seelsorge, 249 in Aufnahme einer Formulierung von R. Bucher.

⁴⁹ Vgl. SACHSE, Beziehungsgestaltung, 44f.

⁵⁰ MORGENTHALER, Seelsorge, 248.

⁵¹ REINHARD FEITER, Trösten - oder: Die Kunst, nicht trösten können zu wollen, in: Pastoraltheologische Informationen 26 (2006), 149–160, hier: 160 unterscheidet zwischen zwei beliebten Vertröstungs-Strategien: (1.) »Ich will, dass mein oder unser (kirchliches, christliches) Sinnangebot dich tröstet.« (2.) »Ich will, dass ich dich tröste, durch meine Zuwendung, durch mein Verständnis, durch mein Engagement, durch die Zeit, die ich dir schenke«.

fication kann doch jeder nur von einem solchen erwarten, den er als einen Sicherstehenden ansieht. Wo das fehlt, da fehlt auch das rechte Vertrauen.«⁵² Ein Seelsorger soll demnach bei aller Vertraulichkeit ein verlässliches Gegenüber bleiben, das seine Ansichten nicht aus Opportunitätswängen, Anerkennungsbedürfnis oder Konfliktscheu verbirgt. Seelsorge ist, so gesehen, nicht allein Begleitung, sondern auch Herausforderung – zum Wagnis des Vertrauens. Das führt zu der nächsten Gestalt seelsorglicher Vertrauenskommunikation.

3.3 Kreditierung und Anmutung

Nach Doris Nauer erschöpft sich Seelsorge »nicht im non-direktiven Nach-Sprechen oder Zuhören, sondern ermutigt zur gegenseitigen Aus-Sprache«. Es gelte mitunter auch »direktiv zum Querdenken herauszufordern, mit ungewohnten Plausibilitäten und Ideen zu *konfrontieren*, phantasievoll zu *argumentieren*, spielerisch zu *hinterfragen*, gezielt zu *irritieren*, humorvoll und witzig zu *provizieren*, wohltuend zu *unterbrechen* und *paradox* zu (*ver*)*stören*, um Menschen eine eigenständige Positionierung, eine Horizonterweiterung, einen Ideenwechsel oder kreative Umdeutung zu ermöglichen.«⁵³ Die Konzeption einer herausfordernden und ermutigenden Form von Seelsorge kommt in mancherlei Hinsicht dem Begriff der Kreditierung nahe, den Brigitte Boothe vor einigen Jahren in die Psychotherapieforschung eingeführt hat und der in diesem Band durch Bernhard Grimmer entfaltet wird. Eltern verhalten sich kreditierend, wenn sie ihren Kindern eine Verantwortungsfähigkeit zuschreiben, die diese durch ein Vorschussvertrauen zu entwickeln vermögen. Anders als in der elterlichen Kreditierung, die in der Regel durch starke Reziprozitätserwartungen charakterisiert ist, zeichnen sich angepasste seelsorgliche Vertrauenszumutungen dadurch aus, dass sie die vertrauenswürdige und unbedingt verheissungsvolle Herausforderung des Evangeliums vergegenwärtigen und insofern den normativen Zirkel der Entgeltung sprengt, der Hiobs Freunde die Sicht trübt. Seelsorgliche Kreditierung vergegenwärtigt einen Kredit, der Menschen à fonds perdu geschenkt ist und sie gerade so in Anspruch nimmt.

Theologisch legt sich für eine solche Form seelsorglicher Kommunikation der Begriff der Anmutung nahe. Albrecht Grözinger umschreibt ihn folgendermaßen: »Anmutung meint: etwas kommt in seiner Anmut auf mich zu und bewegt, berührt oder streift mich in meiner Gefühls- und Wahrnehmungswelt. Eine solche seelsorgliche Sprache der Anmutung ermöglicht eine Raum-Eröffnung, die Menschen in ihrer sprachlichen Anmutung zum Betreten dieses

⁵² SCHLEIERMACHER, *Theologie*, 437f.

⁵³ DORIS NAUER, *Seelsorge. Sorge um die Seele*, Stuttgart 2010, 175.

bestimmten Sprach-Raumes einlädt.«⁵⁴ Als deutsches Wort für das griechische ›charis‹ ist die Anmut eine verhältnismäßig unverbrauchte Gnadenmetapher. Es steht für die verheissungsvolle Wirklichkeit des für Gott Möglichen. Was uns anmutet, vergegenwärtigt sich uns in besonderer Weise. Anmutendes weckt die Aufmerksamkeit, bewegt uns und weitet unseren Blick, ohne uns zu manipulieren oder zu überwältigen. Es macht uns geneigt.

Es ist die »Wirklichkeit des Möglichen«⁵⁵, die in der Anmutung ins Spiel kommt. Anmutend wirken bisher unentdeckte positive Deutungsmöglichkeiten, die das eigene Leben und Leiden in ein neues Licht stellen und es neu rahmen. Auch das Ansprechen von noch ungenutzten Entwicklungsmöglichkeiten und Talenten kann anmutenden Charakter haben.⁵⁶ Wir empfinden es in der Regel als wohltuend, wenn uns Menschen auf eigene Stärken aufmerksam machen, die wir selbst nicht wahrgenommen haben – weil sie uns zu vertraut sind oder wir sie bisher kaum entwickelt haben. Auch ein persönliches Zeugnis hat mitunter anmutende Kraft.

Dass religiöser Zuspruch oft keine anmutende Wirkung zeitigt, sondern wie in Hiobs Fall zur verletzenden Zumutung mutiert oder zur leeren Formel erstarrt, verweist auf eine besondere Komplikation seelsorglicher Ermutigung und Tröstung. Jemanden zu ermutigen, mehr auf Gott zu vertrauen, kann als leiser Vorwurf gehört werden und Leistungsdruck hervorrufen. In der Seelsorgeliteratur finden sich zahlreiche Beispiele missglückter Versuche, leidenden Menschen mehr Vertrauen anzumuten:

»In einem seelsorglichen Gespräch im Krankenhaus erzählt eine Frau von ca. 40 Jahren der Seelsorgerin, dass sie mehrfach von Männern enttäuscht worden sei; sie resümiert diese Erfahrungen mit dem Satz: ›Man kann doch nur sich selber trauen. [...] Die Pfarrerin antwortet auf jenen Satz: ›Ich ahne Ihre Enttäuschung – aber ich glaube, dass wir davon leben, dass uns Vertrauen geschenkt wird. Davon gibt es in der Bibel eine ganze Reihe von Geschichten.‹ Sie hatte gehofft, so erzählt sie später, die Frau würde vielleicht Interesse zeigen und nachfragen, was das denn für Geschichten seien. Statt dessen antwortet sie ziemlich unwirsch: ›Ach,

⁵⁴ ALBRECHT GRÖZINGER, Sprache als Medium des seelsorglichen Gesprächs, in: ENGMANN (Hrsg.), Handbuch der Seelsorge, hier: 174.

⁵⁵ Vgl. die Entfaltung dieses von Søren Kierkegaard geprägten Begriffs bei INGOLF U. DALFERTH, Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003.

⁵⁶ Nach SACHSE, Beziehungsgestaltung, 56 trägt so die Begleitperson zum Aufbau von Selbst- und Beziehungsvertrauen bei: »Selbst wenn der Klient die Botschaft des Therapeuten nicht akzeptiert, sollte der Therapeut vermitteln: ›Ich, Therapeut, bin der Ansicht, dass Sie die Fähigkeit XY besitzen. Ich sehe, dass Sie das im Augenblick noch nicht wahrnehmen können, aber ich bin davon überzeugt und ich bleibe bei meiner Einschätzung.‹ Der Therapeut sollte dabei immer ›ich-Botschaften‹ senden: ›Ich sehe bei Ihnen X ...‹ ›Ich bin der Ansicht, dass Sie ...‹ ›Mein Eindruck ist, dass ...‹«

bleiben Sie mir weg mit Ihren klugen Einsichten.« Das Gespräch kam nicht mehr richtig in Gang.«⁵⁷

Seelsorgliche Vertrauensbekundungen wirken ohne angemessene Einbettung formelhaft. In ihnen kann sich die Weigerung verstecken, sich auf die Not des andern einzulassen.⁵⁸ Nach Michael Klessmann, der dieses Gespräch analysiert, wäre es weiterführender gewesen, wenn die Seelsorgerin die Frau nach ihrer Enttäuschung und nach ihrer Sehnsucht gefragt hätte. Offene Fragen sind die primäre Sprachform der Anmutung. Sie geben Raum zur erzählenden Selbstexploration. Angemessen sind Fragen in diesem Zusammenhang, wenn sie zum Erzählen einladen und so gestellt werden, dass sie nicht schon eine bestimmte Antwort nahelegen. Das gilt insbesondere auch für das Erfragen von spirituellen Ressourcen und religiösen Vorstellungen, die vergegenwärtigen und aktivieren können, was einen trägt.⁵⁹

Ein anderer, ergänzender Weg anmutender seelsorglicher Kommunikation setzt bei den Symbolen und Metaphern an, die Menschen brauchen, um ihre Situation zu beschreiben. Auch scheinbar nebensächliche Äusserungen haben im Kontext religiöser Kommunikation oft eine symbolische Tiefe. In der Symbolizität der Alltagskommunikation wird etwas vom Ganzen des Lebens präsent. Erhard Weiher konstatiert auf dem Hintergrund klinischer Seelsorge: »Um etwas von dem zu äußern, was ihnen zuinnerst bedeutungsvoll ist, nutzen die Menschen die Bühne des Alltags: das Wetter draußen, das Buch auf dem Nachttisch, das Bild an der Wand, den Film im Fernsehen, die Fotos von der Familie, den Sport, die Operationswunde, die Kastanie, die der Enkel mitgebracht hat, ihre Reisen, ihren Beruf, Erinnerungen und aktuell Erlebtes. Im Gewand des Alltags kann alles eine Rückseite haben. Es kann zum Symbol für den Reichtum der Seele werden.«⁶⁰ Weiher kritisiert, dass alltagskommunikative Bezugnahmen von Seelsorgern oft vorschnell als äußerlich und unbedeutend taxiert werden. Die Kunst der Seelsorge bestehe demgegenüber darin, im Alltäglichen das Hintergründige wahrzunehmen. Die seelsorgliche Kommunikation kann Menschen auf die symbolische Ebene ansprechen und auf

⁵⁷ KLESSMANN, Kirchliche Seelsorge, 248.

⁵⁸ Vgl. Klessmanns Kommentar (a. a. O., 249): »Das unbedingte Verstehen- und, in diesem Fall *Deuten Wollen* der Seelsorgerin *kann* auch Abwehr gegenüber dem schwer Erträglichen sein, wo es doch angesagt wäre, den Schmerz mit auszuhalten.«

⁵⁹ ERHARD WEIHER, Das Geheimnis des Lebens berühren. Spiritualität bei Krankheit, Sterben, Tod. Eine Grammatik für Helfende, Stuttgart 2009, 213.

⁶⁰ A. a. O., 84; vgl. auch PIPER, Gespräche mit Sterbenden, 160: »Wir beobachten, dass in Menschen in Krisen und Grenzsituationen die tieferen Sprachschichten unversehens aufbrechen. Die Sprache der nackten Tatsachen reicht nicht mehr aus, ihre Befindlichkeit auszudrücken. So wird die Sprache transparent. Alltägliches wird zum Symbol, Profanes zum Gleichnis für das Unfassbare und Ungewisse.«

diese Weise in Resonanz mit seinem Geheimnis kommen: »Durch das Symbol darf ich als Helfer das Geheimnis dieses Menschen betreten – und ich muss mit dieser Erlaubnis sorgfältig umgehen: Es ist ›heiliger Boden‹. Da gilt es, die ›Schuhe auszuziehen‹, nicht alles öffnen und bereden zu wollen.«⁶¹

Nach Weiher liegt die heilsame, zusammenhaltende Kraft von Symbolen oft gerade in ihrer Ambivalenz. Ein Symbol, in dem sich Hoffnung verdichtet, zugleich aber auch eine Befürchtung thematisierbar macht, kann im Wechsel der Gefühle und Stimmungen als integrierende Schaukel gebraucht werden: »Ein Ereignis, eine Sehnsucht (›Ich würde so gerne noch mal nach Russland fahren. Da war ich im Krieg‹) ist das im Vordergrund Vorgezeigte und dieses steht oft für Wichtiges und Bedeutungsvolles, das aus dem Hintergrund der ganzen Lebensgeschichte herüberschwingt und irgendwie das Ganze repräsentiert. [...] ›Russland‹ kann z.B. heißen: schlimme, dunkle Zeit des Krieges, durch die der Erzähler aber durchgekommen ist.«⁶²

Dass Menschen in solchen Symbolen ihre Hoffnungen und Befürchtungen artikulieren und auf diese Weise in konstruktiver und selbststabilisierender Weise auf die Ungewissheit des sie Erwartenden antworten, leuchtet ein. Nach Christoph Morgenthaler ist es »eine wohlbelegte Tatsache, dass es die Sprache der Symbole, der Bilder, der metaphorischen Rede ist, die Menschen wählen, wenn sie von dem zu sprechen versuchen, was sich nur noch unter größten Ängsten in Sprache fassen lässt und doch einen Ausdruck finden will.«⁶³ Seelsorger und Seelsorgerinnen können diesen Prozess symbolischer Selbstartikulation durch behutsames Nachfragen unterstützen. Kommuniziert sich in solchen Symbolen aber auch Vertrauen?

Zumindest bei bestimmten Symbolen dürfte dies der Fall sein. Ausgehend vom Gedanken, dass wir unsere Zukunft über Bilder ›wahrnehmen‹, unterscheidet Johannes Fischer zwischen drei Typen von Bildern: prognostischen Bildern, die Zukünftiges objektivierend vergegenwärtigen und Hoffnung und Furcht auslösen; orientierenden Bildern, die eigene Entwicklungsmöglichkeiten einfangen und mit Zuversicht und Zweifel verbunden sind; Vertrauensbildern, in denen sich tragende Erfahrungen verdichten und verheißungsvoll gegenwärtig werden.⁶⁴ Die ›Reise nach Russland‹, die ein todkranker Patient

⁶¹ WEIHER, Geheimnis, 88.

⁶² A. a. O., 254.

⁶³ CHRISTOPH MORGENTHALER, Der unvollendete Pullover. Pastoralpsychologische und -theologische Betrachtungen zu Kreuz und Auferstehung Jesu: Evangelische Theologie 57 (1997), 242–258, hier: 252.

⁶⁴ JOHANNES FISCHER, Zum Fürchten oder zum Hoffen? Die Wahrnehmung der Zukunft als Problem theologischer Ethik, in: DERS./ULRICH GÄBLER (Hrsg.), Angst und Hoffnung. Grunderfahrungen des Menschen im Horizont von Religion und Theologie, Stuttgart 1997, 123–147, hier: 134ff.

ersehnt, kann sowohl als orientierendes Bild gelesen werden, das die Vollen-
dung einer langen Lebensreise symbolisiert, als auch als Vertrauensbild, in
dem die Zuversicht Gestalt gewinnt, auch auf der letzten Reise ›durchzukom-
men.

Fischers eigene Beispiele für Vertrauensbilder sind hochreligiöser Art:
Exodus, Sterben mit Christus, Kreuz und Auferstehung, neue Schöpfung. Die
biblischen Vertrauensbilder sind seelsorglich oft nur schwer zu vermitteln.
Das folgende Beispiel, das Christoph Morgenthaler ausführlich bespricht,
dürfte für viele seelsorgliche Gespräche stehen: Ein Vikar besucht die siebzig-
jährige schwerkranke Frau R. im Spital. Ostern ist nahe und der Vikar kommt,
mit Blick auf die Angst vor der bevorstehenden Operation, auf die bevorste-
henden Festtage zu sprechen. Im Protokoll: »Ich rede über den leidenden und
auferstandenen Jesus und versuche, ihr so etwas Trost und Hoffnung zuzu-
sprechen. Frau R. erwidert nichts. Wir schweigen.« Der theologisch angemes-
sene Verweis auf Ostern, stößt offenkundig bei Frau R. auf wenig Resonanz.

Dass die grossen Symbole der christlichen Tradition oft auf wenig Reso-
nanz stossen, ist eine allgemeine Erfahrung heutiger Seelsorge. Angesichts
der Schwierigkeit, herkömmliche religiöse Vertrauensbilder angemessen zu
vermitteln, schlägt Elftraud von Kalckreuth vor, Ausdrucksweisen zu suchen,
die offen sind für verschiedene Vorstellungen und Visionen: »Wenn wir sagen
- und es auch in uns spüren: ›Sie sind in guter Hut!‹ - wird das kaum die
innere Bilderwelt des Patienten stören oder gar zerstören, wird vielleicht aber
in eine vertrauensvollere Stimmung führen.«⁶⁵

Ob es angemessener gewesen wäre, in der oben genannten seelsorglichen
Situation auf ein solch offenes Vertrauensbild zurückzugreifen, lässt sich
nicht beantworten. Was dem Gespräch eine unerwartete Wendung gibt, ist
ein Bild, das nicht vom Seelsorger angemutet wird, sondern einem Traum
entstammt, den Frau R. dem Vikar nach längerem Schweigen erzählt: »Ich
wollte etwas fertigmachen, aber ich konnte nicht. [...] Jemand kam und sagte:
›So, jetzt können Sie nicht mehr fertigmachen.« Als der Vikar nach kurzem
Schweigen fragt, ob sie noch etwas fertigmachen wolle, deutet Frau R. auf eine
Strickjacke im Schrank. »Und plötzlich lebt Frau R. auf. Sie ist wie verwandelt.
Ausgiebig erzählt sie von der Farbe, vom Muster der Jacke. Gegenüber vorher
spricht Frau R. jetzt mit kräftiger Stimme und hoffnungsvollen Worten.«⁶⁶

Dass Frau R. es wagt, dem Vikar ihren Traum zu erzählen, deutet auf ein
gewisses Vertrauen hin. Der Stimmungsumschwung, den die Traumkommuni-
kation bewirkt, springt ins Auge. Ob der Vikar mit seiner Osterrede einen

⁶⁵ ELFTRAUD VON KALKREUTH, Sterbebegleitung, in: HANS KESSLER (Hrsg.), Auferste-
hung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften, Darmstadt
2004, 325-339, hier: 334.

⁶⁶ MORGENTHALER, Der unvollendete Pullover, 242f.

metaphorischen Raum dafür eröffnet hat oder ob der Umschwung eher trotz des hilflos wirkenden theologischen Trostversuchs zustande kommt, lässt das Gesprächsprotokoll offen. Durch das Traumbild, das durch die Frage des Seelsorgers mit der aktuellen Situation verknüpft wird, findet Frau R. zu einer belebenden Vision dessen, was noch als Aufgabe auf sie wartet.

Dass das Traumbild seine Pointe wohl darin hat, dass etwas nicht mehr fertigzumachen ist, rückt allerdings in den Hintergrund. Die Frage des Seelsorgers spricht die Ressourcen an und lenkt den Blick von der kategorischen Traumstimme ab. Der Vikar ist sich dieser anderen Seite des Traumbildes durchaus bewusst, findet jedoch keinen geeigneten Weg, sie zu thematisieren. Das Protokoll schließt mit der Bemerkung: »Eigentlich wollte ich Frau R. auf den Tod ansprechen. Ich wollte fragen, ob sie bereit wäre zu sterben oder ob sie noch etwas anderes vor dem Tod fertigmachen möchte. Jetzt getraue ich mich nicht mehr.«⁶⁷ Ob es passend gewesen wäre, die Frau in dieser Situation auf den Tod anzusprechen, ist zweifelhaft. Möglicherweise hätte aber die Frage, wer oder was sich denn hinter der Traumstimme verbergen könnte, zu einer weiteren Vertiefung des Gesprächs geführt – und vielleicht auch das Vertrauen gestärkt, etwas Unfertiges loslassen zu dürfen.

Nicht immer kommuniziert sich vertrauenserweckende Anmutung auf verbale Weise. Auch die kleinen Zeichen und Symbole, die Seelsorgerinnen und Seelsorgern in reichem Maße zur Verfügung stehen, können als Medien der Charis fungieren: ein Kerze, ein Bild, eine Geste. Verbale Vertrauenskommunikation und sinnliche Medien des Vertrauens finden zusammen in rituellen Formen der Seelsorge.

3.4 Vertrauenskommunikation durch Ritus und Gebet

Das »Containment«, das Seelsorger/innen durch eine achtsam mitgehende und empathische Gesprächsführung anbieten, findet seine Ergänzung im bergenden Raum, der durch Gebet und Ritual entstehen kann. Nach Ulrike Wagner-Rau bieten liturgische Räume einen sicheren Rahmen, in dem ein leidender Mensch »Chaotisches und Destruktives, Verzweifertes und Zerreißendes in sich aushalten kann, ohne daran zu zerbrechen.«⁶⁸ Geprägten Gebeten wohnt neben ihrem anmutenden Zauber auch eine eigentümliche ordnende und klärende Kraft inne. Sie haben eine verbindende und stützende Kraft und vermögen inmitten grosser Ungeborgenheit einen geborgenen Raum schaffen, der Vertrauen neu erschließen hilft. Das macht das Gebet und rituelle

⁶⁷ A. a. O., 243.

⁶⁸ ULRIKE WAGNER-RAU, » ... viel tausend Weisen, zu retten aus dem Tod«. Praktisch-theologische Reflexionen über Trost und Trösten, in: Pastoraltheologie 93 (2004), 2–16, hier: 7.

Handlungen für die seelsorgliche Kommunikation des Vertrauens bedeutsam: »Religiöse Symbolhandlungen und Riten betten Menschen in transzendente Zusammenhänge ein und schaffen heilsame Atmosphären.«⁶⁹

Insofern sie als gemeinschaftliche Vollzüge schon personales Vertrauen voraussetzen, zeigt sich in ihnen der Übergang zwischen *vertrauensbildenden* und *vertrauensbasierten* Formen seelsorglicher Kommunikation. Um ein Gebet in einem intimen Rahmen von innen her mitbeten und ein Ritual mitvollziehen zu können, bedarf es neben einer rituellen Vertrautheit auch des Vertrauens zu den Vorbetern und Vorbeterinnen. Ein Gebet oder ein Ritual kann auch eine Form des stellvertretenden Vertrauens darstellen. In Gebet und sakramentalen Zeichen artikuliert und manifestiert sich – in mehr oder weniger anmutender Weise – persönliches und gemeinschaftlich gelebtes Gottesvertrauen. »Im Ritus erfährt der durch Trauer marginalisierte Mensch die Solidarität der ihn umfangenden und stützenden Gruppe. Darin besteht die konkrete Erlebbarkeit und Erfahrung des Vertrauens in die Wiederherstellung einer sinnhaften Lebenswelt, einer alltäglichen Plausibilitätsstruktur, deren Verlässlichkeit gerade auf einer Sinnordnung beruht, die für *alle* gilt.«⁷⁰

Das zeigt sich besonders deutlich in Augenblicken grosser Not und Bedrängnis. Christoph Schneider-Happrecht verdeutlicht dies am Beispiel einer Nottaufe eines Neugeborenen: »Der Ritus ist ein Geländer und Saumpfad im unbegehbaren Gebiet. Das Gebet unterbricht das Schweigen, bündelt Klage und Hoffnung. Das Glaubensbekenntnis zündet im Dunkeln ein Licht des Protests an. Das Taufwasser ist elementare Natur mitten in der Neonwelt der Intensivstation, Sinnbild von Leben und Tod, Weite und Tiefe. Die warme Hand, die das Kind segnend berührt, überwindet die Isolation, wagt Vertrauen und Nähe, ein zartes Bekenntnis, das die Präsenz des abwesenden Gottes symbolisch vorwegnimmt und sichtbar einfordert.«⁷¹

Rituelle Vollzüge können einen sicheren Rahmen, einen bergenden Raum schaffen, in denen Verunsicherung, Zerrissenheit und Verzweiflung sich artikulieren und ausgehalten werden können. Gerade weil im Gebet auch das erschütterte Vertrauen zur Sprache kommen kann (vgl. Kgl 3,18), trägt es dazu

⁶⁹ RAINER BUCHER/KARL HEINZ LADENHAUF, »Räume des Aufatmens«. Welche Seelsorge brauchen Menschen heute?, in: RAINER BUCHER (Hrsg.), Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche, Würzburg 2004, 154–176, hier: 170.

⁷⁰ VOLKER DREHSEN, Tod – Trauer – Trost. Christlich-religiöse Kultur des *memento mori* zwischen Verdrängung und Vergewisserung, in: DERS., Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Gütersloh 1994, 199–219, hier: 217.

⁷¹ CHRISTOPH SCHNEIDER-HAPPRECHT, Ressourcen und Entwicklungsmöglichkeiten im Berufsfeld der Krankenhauseselsorge, in: DERS. (Hrsg.), Zukunftsperspektiven für Seelsorge und Beratung, Neukirchen-Vluyn 2000, 201–213, hier: 208.

bei, dass tieferes Vertrauen sich einzustellen vermag. Besonders die Psalmen sind eine wirkmächtige und nach wie vor unverbrauchte Modellvorgabe für eine vertrauensbildende Artikulation eines Vertrauensverlustes. Verbunden mit Zeichen heilsamer Gegenwart und Berührung kann solch ein raumgebendes Beten zur Entdämonisierung des Gottesverständnisses beitragen. Es führt von einem Gott, der Angst macht, zu einem Gott, der Vertrauen weckt.

4. Ausblick

Blickt man vor dem Hintergrund seelsorglicher Vertrauensfragen auf die anderen in diesem Band behandelten Berufsfelder, so treten Gemeinsamkeiten ebenso hervor wie Unterschiede. Der Aufbau interpersonalen Vertrauens in der Seelsorge folgt – mit allen Paradoxen – offenkundig weitgehend den gleichen Gesetzmäßigkeiten wie in anderen untersuchten Bereichen. Spezifisch für die Seelsorge ist jedoch, dass sie zwar als professionelle Beziehung asymmetrisch ist, diese Asymmetrie jedoch durchbrochen wird durch die Solidarität derer, die gemeinsam zu glauben, zu hoffen und zu vertrauen suchen. Seelsorger treten deshalb nicht nur als professionelle Akteure auf, die Kompetenzen für ein bestimmtes Handlungsfeld besitzen und eine institutionelle Bevollmächtigung ausweisen können. Vielmehr haben sie auch mit ihrer Persönlichkeit dafür einzustehen, was sie beruflich repräsentieren. In spannungsvoller Weise sind sie zum einen theologisch und seelsorgepraktisch ausgebildete Fachleute, zum anderen aber auch Glaubenszeugen, Repräsentantinnen des Gottesvertrauens. Es gehört deshalb zur Professionalität von Seelsorgerinnen, dass sie nicht nur ihre berufliche und kirchliche Rolle und die damit verbundene Distanz angemessen wahrnehmen, sondern gleichermaßen ihr persönliches Einbezogensein in dasjenige, was sie von Amtes wegen zu bezeugen haben.

Von Gott und dem Gottesvertrauen lässt sich in seelsorglichen Kontexten nicht unpersönlich sprechen, ohne in einen Selbstwiderspruch zu geraten. Das zeigt sich am deutlichsten am vielleicht bedeutsamsten Erkennungsmerkmal der Seelsorge: dem Gebet. Um ein Gebet vorzulesen oder auswendig zu rezitieren, braucht es keinen Glauben. Um es zu beten schon. Von Seelsorgerinnen wird zu Recht erwartet, dass sie im gegebenen Augenblick nicht nur Gebete rezitieren, sondern in die Rolle der Vorbeterin treten, jemanden segnen und für ihn oder sie beten. Mögen sie sich dabei auch an geprägte Gebete halten, so sind sie in solchen Vollzügen als glaubende und ihren Glauben suchende und bezeugende Menschen involviert.

Eine empirische Erforschung dessen, was in diesem Beitrag als seelsorgliche Kommunikation des Vertrauens beschrieben wurde, müsste deshalb besonders das Verhältnis zwischen professioneller Kompetenz (vertrauensschaffendes Gesprächsverhalten), rollenbasierter Repräsentation (»personale Zugangspunkte« zur kirchlichen Gemeinschaft) und persönlicher Zeugen-

schaft näher untersuchen.⁷² Hinsichtlich der Frage, ob ›Gottesvertrauen‹ überhaupt ein empirisch erfassbares Phänomen darstellt, dürfte es weiterführend sein, an die breite Erforschung des religiösen Coping anzuknüpfen. Was in dieser Literatur als ›spiritual surrender‹ beschrieben wird, lässt sich als eine empirisch erforschbare Manifestationsgestalt des Gottesvertrauens interpretieren.⁷³

⁷² Das im Vorwort erwähnte interdisziplinäre Forschungsprojekt zur Vertrauenskommunikation in der seelsorglichen Trauerbegleitung hat nicht zuletzt auch das Anliegen, diese Aspekte näher zu beleuchten.

⁷³ Vgl. COLE/PARGAMENT, *Spiritual surrender*.

Literatur

- Adamsom, Holley Dorothy E., *The Paradoxical Nature of Surrender*, in: *The Journal of Pastoral Care & Counseling* 61 (2007), 309–318.
- Berger, Peter L., *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Freiburg im Breisgau 1991.
- Bowers, Margaretta K./Edgar N. Jackson, James A. Knight, Lawrence Leshan, *Wie können wir Sterbenden beistehen*, München/Mainz 1971.
- Bucher, Rainer/Karl Heinz Ladenhauf, »Räume des Aufatmens«. Welche Seelsorge brauchen Menschen heute?, in: Rainer Bucher (Hrsg.), *Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche*, Würzburg 2004, 154–176.
- Capps, Donald, *Reframing. A New Method in Pastoral Care*, Minneapolis 1990.
- Clinebell, Howard J., *Modelle beratender Seelsorge*, München 1973.
- , *Basic Types of Pastoral Care and Counseling*, Nashville/New York 1984.
- Cole, Brenda S./Kenneth I. Pargament, *Spiritual surrender. A paradoxical path to control*, in: William R. Miller (Hrsg.), *Integrating spirituality into treatment*, Washington 1999, 179–198.
- Dalferth, Ingolf U., *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*, Tübingen 2003.
- Dalferth, Ingolf U./Simon Peng-Keller (Hrsg.), *Theologische Vertrauensfragen. Die ökumenische Diskussion um den Glauben als fiducia*, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 2012.
- Drehsen, Volker, *Tod – Trauer – Trost. Christlich-religiöse Kultur des memento mori zwischen Verdrängung und Vergewisserung*, in: Ders., *Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Gütersloh 1994*, 199–219.
- Feiter, Reinhard, *Trösten – oder: Die Kunst, nicht trösten können zu wollen*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 26 (2006), 149–160.
- Fischer, Johannes, *Zum Fürchten oder zum Hoffen? Die Wahrnehmung der Zukunft als Problem theologischer Ethik*, in: Ders./Ulrich Gäbler (Hrsg.), *Angst und Hoffnung. Grunderfahrungen des Menschen im Horizont von Religion und Theologie*, Stuttgart 1997, 123–147.
- Fulton, Paul R., *Achtsamkeit als klinisches Training*, in: Christopher K. Germer u.a., *Achtsamkeit in der Psychotherapie*, Freiamt im Schwarzwald 2009, 85–110.
- Gennerich, Carsten, *Vertrauen. Ein beziehungsanalytisches Modell – untersucht am Beispiel der Beziehung von Gemeindegliedern zu ihrem Pfarrer*, Bern 2000.
- , *Kirchliche Vertrauensbeziehungen*, in: *Hermeneutische Blätter* 2010, 131–141.
- Grözinger, Albrecht, *Sprache als Medium des seelsorglichen Gesprächs*, in: Wilfried Engemann (Hrsg.), *Handbuch der Seelsorge*, Leipzig 2007, 158–174.
- Hake, Joachim, *Das Gebet im Halbdunkel. Vom Offenbaren und Verbergen im Bekenntnis und Schuld*, in: Elmar Salmann/Joachim Hake (Hrsg.), *Die Vernunft ins Gebet nehmen*, Stuttgart/Berlin/Köln 2000, 103–126.
- von Kalkreuth, Elftraud, *Sterbebegleitung*, in: Hans Kessler (Hrsg.), *Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften*, Darmstadt 2004, 325–339.
- Karle, Isolde, *Sinnlosigkeit aushalten! Ein Plädoyer gegen die Spiritualisierung von Krankheit*, in: *Wege zum Menschen* 61 (2009), 19–34.
- Klessmann, Michael, *Kirchliche Seelsorge – seelsorgliche Kirche. Pastoralpsychologisch inspirierte Rückblicke und Ausblicke*, in: Anja Kramer/Freimut Schirrmacher (Hrsg.), *Seelsorgliche Kirche im 21. Jahrhundert*, Neukirchen-Vluyn 2005, 235–253.

- , Seelsorge als Kommunikationsprozess – Pastoralpsychologische Perspektiven, in: Desmond Bell/Gotthard Fermor (Hrsg.), *Seelsorge heute. Aktuelle Perspektiven aus Theorie und Praxis*, Neukirchen-Vluyn 2009, 11–33.
- Lammer, Kerstin, *Den Tod begreifen. Neue Wege in der Trauerbegleitung*, Neukirchen-Vluyn ⁵2010.
- Lester, Andrew D., *Hope in Pastoral Care and Counseling*, Louisville 1995.
- Louf, André, *Die Gnade kann mehr ... Geistliche Begleitung*, Münsterschwarzach 1995.
- Luhmann, Niklas, *Vertrautheit, Zuversicht, Vertrauen. Probleme und Alternativen*, in: Martin Hartmann/Claus Offe (Hrsg.), *Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*, Frankfurt am Main 2001, 143–160.
- Meyerson, Debra/Karl E. Weick/Roderick M. Kramer, *Swift Trust and Temporary Groups*, in: Roderick. M. Kramer/Tom R. Tyler (Hrsg.), *Trust in Organizations*, Thousand Oaks/London/New Delhi 1996, 166–195.
- Morgenthaler, Christoph, *Der unvollendete Pullover. Pastoralpsychologische und -theologische Betrachtungen zu Kreuz und Auferstehung Jesu: Evangelische Theologie 57 (1997), 242–258.*
- , *Seelsorge. Lehrbuch Praktische Theologie Bd. 3*, Gütersloh 2009.
- Nauer, Doris, *Seelsorge. Sorge um die Seele*, Stuttgart ²2010.
- Piper, Hans-Christoph, *Gespräche mit Sterbenden*, Göttingen ²1980.
- , *Einladung zum Gespräch. Themen der Seelsorge*, Göttingen 1998.
- , *Macht und Ohnmacht. Die Frage nach dem Proprium der Seelsorge*, in: *Wege zum Menschen 34 (1982), 291–299.*
- Rosenzweig, Franz, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main 1988.
- Sachse, Rainer, *Therapeutische Beziehungsgestaltung*, Göttingen u.a. 2006.
- Schleiermacher, Friedrich D.E., *Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Sämtliche Werke, Abt. 1, Bd. 13*, Berlin 1850.
- Schneider-Happrecht, Christoph, *Ressourcen und Entwicklungsmöglichkeiten im Berufsfeld der Krankenhausseelsorge*, in: Ders. (Hrsg.), *Zukunftsperspektiven für Seelsorge und Beratung*, Neukirchen-Vluyn 2000, 201–213.
- Schwiehorst-Schönberger, Ludger, *Seelsorger in Extremsituationen. Die Freunde Ijobs*, *Theologisch-praktische Quartalschrift 159 (2011), 146–153.*
- Stollberg, Dietrich, *Praxis und Proprium – ein Literaturbericht*, in: *Pastoraltheologie 66 (1977), 380–392.*
- Tietz, Christiane, *Freiheit zu sich selbst. Entfaltung eines christlichen Begriffs von Selbstannahme*, Göttingen 2005.
- Thurneysen, Eduard, *Die Lehre von der Seelsorge*, Zürich ⁷1994.
- Wagner-Rau, Ulrike, » ... viel tausend Weisen, zu retten aus dem Tod«. *Praktisch-theologische Reflexionen über Trost und Trösten*, in: *Pastoraltheologie 93 (2004), 2–16.*
- Wahl, Heribert, *Tiefenpsychologische Ansätze des seelsorglichen Gesprächs*, in: W. Engemann (Hrsg.), *Handbuch der Seelsorge*, Leipzig, 2007, 227–251.
- Weiber, Erhard, *Das Geheimnis des Lebens berühren. Spiritualität bei Krankheit, Sterben, Tod. Eine Grammatik für Helfende*, Stuttgart ²2009.
- Yalom, Irvin, *Existenzielle Psychotherapie*, Bergisch Gladbach ⁵2010.
- Ziemer, Jürgen, *Die Beziehung zwischen Ratsuchendem und Seelsorger*, in: Wilfried Engemann (Hrsg.), *Handbuch der Seelsorge*, Leipzig 2007, 143–157.
- , *Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis*, Göttingen ³2008.

- , »Hast du Ruhe, wenn du redest?«. Seelsorgliche Impulse aus dem Wüstenmönchtum, in: Wege zum Menschen 62 (2010), 510–524.