

Die politische Dimension seelsorglicher Praxis

von

CHRISTINE WENONA HOFFMANN

1. Fragestellung und poimenische Verortung

»The pastoral care movement needs theories and methods that harness our in-depth understanding of individuals and small systems for use of societal change [...] [as well as] a setting in which personal growth and social action can be connected.«¹

Diese Forderung von Charles W. Taylor aus dem Jahr 1995 bringt auf den Punkt, womit die US-amerikanische Poimenik seit über einhundert Jahren ringt² und worauf sie Antworten sucht. Sie fragt nach einer politisch wirksamen Seelsorgepraxis, die einerseits systemisch orientiert in ihr wirkende Faktoren im Blick hat und andererseits die Subjektwerdung des Menschen im Sinne seines Wachstums hin zu einem – für alle – (möglichst) befriedigenden Leben als Handlungsfeld thematisiert.³ Darin wird der Auseinandersetzung und Beschäftigung mit »Sexismus, Rassismus sowie ökonomischen und politischen Ungerechtigkeiten«⁴

¹ CH. W. TAYLOR, *Race Ethnicity and the Struggle for an Inclusive Church and Society* (in: P. D. COUTURE / R. J. HUNTER [Hg.], *Pastoral Care and Social Conflict*, 1995, 152–164), 162.

² Den Zusammenhang der *pastoral care* und *counseling*-Bewegung und dem gesellschaftlichen Wandel beschreibt einführend P. D. COUTURE, *Introduction* (in: DIES. / HUNTER [s. Anm. 1], 11–13), sowie ausführlich B. McCLURE, *Moving beyond Individualism in Pastoral Care and Counseling. Reflections on Theory, Theology and Practice*, 2010, 80–106. Dieses Streben ist vor dem Hintergrund der Verortung der Poimenik innerhalb der Praktischen Theologie in deren Interdependenz zum Politischen zu deuten. Vgl. P. D. COUTURE, *Social Policy* (in: B. J. MILLER-McLEMORE [Hg.], *The Wiley-Blackwell Companion to Practical Theology*, 2012, 153–162), 153.

³ Vgl. TAYLOR (s. Anm. 1), 162; B. McCLURE, *Pastoral Care* (in: MILLER-McLEMORE [s. Anm. 2], 269–278), 270. 277, sowie H. MOYO, *Priestly Office / Spirit Mediums / Pastoral Care* (in: B. WEYEL u. a. [Hg.], *International Handbook of Practical Theology*, 2022, 457–466), 459. Zur Aufgabe der Seelsorge im Sinne ihrer Förderung der Subjektwerdung des Menschen sowie als Unterstützung von Menschen, darin ein »für sich und andere befriedigendes Leben zu führen«, U. POHL-PATALONG, *Gesellschaftliche Kontexte der Seelsorge* (in: W. ENGEMANN [Hg.], *Handbuch der Seelsorge*, ³2016, 86–108), 102f.

⁴ McCLURE, *Pastoral Care* (s. Anm. 3), 270 (Übersetzung: CWH), sowie J. J. VAN RENSBURG, *A holistic approach to pastoral care and poverty* (*Verbum et Ecclesia* 31[1], Art. #386, 2010); M. DE LA TORRE, »Pastoral Care from the Latina/o Margins« (in:

eine zentrale Rolle zugesprochen und gleichsam die seit Jahrzehnten etablierte Öffnung der Poimenik gegenüber anderen Fachdisziplinen sowie daraus folgenden interdisziplinären Kooperationen begründet und erklärt.⁵

Auch im deutschsprachigen Kontext liegen die Bedeutung und Aktualität von Taylors Forderung obenauf. So konstatierte Annette Haußmann jüngst: »Die politische und gesellschaftskritische Dimension von Seelsorge ist heute relevanter denn je.«⁶ Gleichzeitig verwundert angesichts dieser klaren Worte, dass die wissenschaftlich-theologische Diskussion einer politischen Seelsorge in den vergangenen 25 Jahren bis auf einzelne Beiträge in der deutschsprachigen, poimenischen Fachdiskussion jedoch kaum vorkam.⁷ Während sich die Poimenik in enger Verbindung zur Seelsorgebewegung, vor allem aber im Zuge ihrer Weiterentwicklung in den 1970er-/1980er-Jahren,⁸ dem politischen Impetus der Seelsorge im Sinne ihrer »Auseinandersetzung mit der Frage nach der gesellschaftlichen Ursache des Leidens«⁹, wie sie u. a. Michael Klessmann stellte, widmete, wurde die institutionelle Beschäftigung mit diesen Fragestellungen besonders vom Seelsorgeinstitut der EKD an der Kirchlichen Hochschule in Bethel vorangetrieben.¹⁰ Auch in den poimenisch pluralen 1990er-Jahren fand

S. A. KUJAWA-HOLBROOK / K. B. MONTANGO [Hg.], *Injustice and the Care of Souls. Taking Oppression Seriously in Pastoral Care*, 2009, 59–72), und jüngst D. J. BUHURO (Hg.), *Spiritual Care in an Age of #BlackLivesMatter: Examining the Spiritual and Prophetic Needs of African Americans in a Violent America*, 2019, bes. 37–46.

⁵ Vgl. MCCLURE, *Pastoral Care* (s. Anm. 3), 275. Dies lässt sich neben den bisher zitierten Beiträgen bereits anhand der Titel der poimenischen Beiträge in aktuellen praktisch-theologischen Standardwerken, wie dem Wiley-Blackwell Companion to Practical Theology (s. Anm. 2) oder dem International Handbook of Practical Theology (s. Anm. 3) aufzeigen.

⁶ A. HAUßMANN, Aktuelle Entwicklungen in der Poimenik und Perspektiven für die Aus- und Fortbildungspraxis der Seelsorge (in: DIES. / S. KAST-STREIB [Hg.], *Seelsorge lernen, stärken und reflektieren*, 2021, 315–338), 330.

⁷ Anders HAUßMANN / KAST-STREIB (s. Anm. 6); CH. SCHNEIDER-HARPPRECHT, Seelsorge als systemische Praxis. Der soziale und politische Auftrag von Seelsorge (WzM 55, 2003, 427–443), sowie U. POHL-PATALONG, Seelsorge zwischen Individuum und Gesellschaft. Elemente zu einer Neukonzeption der Seelsorgetheorie (PTh 27), 1996.

⁸ Vgl. hierzu M. JOCHHEIM, Die Anfänge der Seelsorgebewegung in Deutschland. Ein Beitrag zur neueren Geschichte der Pastoralpsychologie (ZThK 90, 1993, 462–483), 463. 469. 472; K. WINKLER, Die Seelsorgebewegung. Selbstkritische Anmerkungen (WzM 45, 1993, 434–442), 436f. Gleichzeitig soll hier nicht unterschlagen werden, dass es auch innerhalb der Seelsorgebewegung immer wieder Stimmen gab, die auf die gesellschaftliche Dimension der Seelsorge hinwiesen. Vgl. L. C. HOCH, Seelsorge und Befreiung. Problem-anzeige aus lateinamerikanischer Sicht (WzM 42, 1990, 132–144).

⁹ M. KLESSMANN, Die prophetische Dimension der Seelsorge im Krankenhaus (WzM 49, 1997, 413–428), 416.

¹⁰ Vgl. SCHNEIDER-HARPPRECHT (s. Anm. 7), 428.

die politische und gesellschaftliche Dimension von Seelsorge immer wieder Aufnahme.¹¹ Seitdem ist es still geworden um die wissenschaftliche Diskussion der Frage nach der politischen Kraft seelsorglicher Praxis, was angesichts der – auch ökonomisch deutlich bemerkbaren – zunehmenden gesellschaftlichen Differenzierung, gegenwärtiger Kriege und Fluchtbewegungen sowie auch anderen gesellschaftspolitischen Entwicklungen überrascht. Finden sich doch mit (wieder) zunehmendem gesellschaftspolitischem Engagement aktuell sehr konkrete Handlungsfelder, in die hinein auch die Seelsorge wirkt, bzw. wirken kann und die im US-amerikanischen Kontext längst diskutiert werden.¹² Wie also steht es um die politische Dimension seelsorglicher Praxis?

Unter ›politisch‹ wird hier, im Anschluss an den US-amerikanischen wie auch deutschsprachigen poimenischen Diskurs,¹³ eine systemisch orientierte Verortung der Seelsorge sowie ein reziproker Wirkzusammenhang mit gesamtgesellschaftlichen Kontexten verstanden, der sich besonders in der Bezugnahme und Reflexion von Macht und Teilhabe äußert¹⁴ und auf ein Gelingen gesellschaftlicher Prozesse abzielt. Dieses Verständnis findet, im deutschsprachigen Kontext, Anschluss an die Überlegungen, die Michael Klessmann bereits 1988 anstellte, indem er fragte:

»Sind Seelsorger [sic!], gerade weil sie aufmerksam und sensibel für Beziehungen und deren Deutungen sind, blind, unempfindlich oder auch schlicht hilflos gegenüber (Macht-) Strukturen, Institutionen, sozialen und politischen Prozessen? Oder gibt es doch einen implizit politischen Anspruch in jeder individuell zentrierten seelsorglichen Arbeit, den wir nur nicht genügend erkennen?«¹⁵

Nach einer historisch und biblisch orientierten Annäherung an den hier zu Grunde liegenden Seelsorgebegriff (2) wird dieser auf seine Bezüge zu Macht (3)

¹¹ So bspw. U. RIEDEL-PFÄFFLIN / J. STRECKER, Flügel trotz allem. Feministische Seelsorge und Beratung. Konzeptionen, Methoden, Biographien, 1999, sowie POHL-PATALONG, Seelsorge (s. Anm. 7). Eine historische Übersicht dieser Entwicklung siehe aaO 92.

¹² Beispielhaft anzuführen sind hier die Fridays-for-future-Bewegung, die MeToo-Debatte oder die Black-Lives-Matter-Bewegung. Vgl. hierzu BUHURO (s. Anm. 4), sowie McCURE, Pastoral Care (s. Anm. 3), 270.

¹³ Vgl. R. STEINHOFF-SMITH, The Politics of Pastoral Care. An Alternative Politics of Care (in: COUTURE / HUNTER [s. Anm. 1], 141–151); BUHURO (s. Anm. 4); POHL-PATALONG, Seelsorge (s. Anm. 7); SCHNEIDER-HARPPRECHT (s. Anm. 7).

¹⁴ Grundlage für diese Überlegung ist der hermeneutische Schlüssel zur Seelsorge, den Charles Gerkin in Aufnahme und im Anschluss an die dialogische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer entwickelte. Vgl. STEINHOFF-SMITH (s. Anm. 13), sowie Gerkins Arbeiten selbst. Vgl. besonders CH. GERKIN, An Introduction to Pastoral Care, 1997, sowie DERS., Prophetic Pastoral Practice, 1991.

¹⁵ M. KLESSMANN, Seelsorge zwischen individuellem Trost und politischem Anspruch (WzM 40, 1988, 394–404), 394.

und Teilhabe (4) untersucht. Dabei wird einerseits nach der Verhandlung und Bedeutung der jeweiligen Begriffe im poimenischen Diskurs und seelsorglichen Kontext gefragt, andererseits kommen mögliche performative seelsorgliche Elemente in Bezug auf Macht und Teilhabe in den Blick. Sie finden in einem abschließenden Fazit (5) hinsichtlich ihrer politischen Dimension und Kraft eine Bündelung.

2. Prämissen oder: Was ist eigentlich Seelsorge?

Ausgehend von einem seelsorglichen Grundverständnis, welches die Seelsorge im Sinne einer Bewegung, Begleitung und Unterstützung von Menschen im Horizont der Zuwendung Gottes versteht,¹⁶ sind im Folgenden die für die Fragestellung relevanten poimenischen Themenfelder der Macht und Teilhabe in den Blick zu nehmen. Dies geschieht in der Annahme ihrer systemischen Verwobenheit und dem Bewusstsein, dass Seelsorge immer eine Wirkung hat.¹⁷ Im Anschluss an die in Deutschland seit Mitte der 1990er-Jahre rezipierte, maßgeblich auf den Forschungen des Schweizer Theologen Christoph Morgenthaler aufbauende »systemische Seelsorge«,¹⁸ steht hier das »existentielle[...] Verankertsein in einer Beziehung zu Gott«¹⁹ besonders im Vordergrund und verweist sowohl auf die biblisch rückgebundene Bedeutung der *Seelen-sorge*²⁰ als auch auf die anthropologische Grundbestimmung des Menschen selbst. So wird in einer systemisch

¹⁶ Zum Proprium der Seelsorge sowie ihrer Bedeutungsbreite vgl. einführend CH. BURBACH, Zum Proprium der Seelsorge (in: ENGEMANN [s. Anm. 3], 23–39), bes. 27.

¹⁷ Zu Dimensionen der Wirkung von Seelsorge vgl. jüngst A. DIETZ, Sinnerschließungen der Seele. Die Bedeutung der Seele für eine seelsorgliche Hermeneutik (PThGG 33), 2021; K. LAMMER, Wie Seelsorge wirkt (PThG 165), 2020; S. SCHIRMER, Transversale Seelsorge (in: U. POHL-PATALONG [Hg.], Perspektiven für die Praxis, 2019, 78–91), 85.

¹⁸ Vgl. prominent CH. MORGENTHALER, Systemische Seelsorge. Impulse der Familien- und Systemtherapie für kirchliche Praxis, ⁶2019; I. KARLE, Seelsorge in der Moderne. Eine Kritik der psychoanalytisch orientierten Seelsorgelehre, 1996; SCHNEIDER-HARPPRECHT (s. Anm. 7). Charakteristisch für die Systemische Seelsorge ist einerseits ihre kritische Alternative zur Pastoralpsychologie, andererseits ihre sinnvolle Verknüpfung mit pastoralpsychologischen und tiefenpsychologischen Ansätzen. Vgl. J. ZIEMER, Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis, ⁴2015, 125.

¹⁹ CH. MORGENTHALER, Systeme als Bezugsrahmen (in: ENGEMANN [s. Anm. 3], 371–390), 389.

²⁰ Zum Begriff »Seele« und der maßgeblich durch Martin Luther beeinflussten Umdeutung der Seelensorge zur Seelsorge vgl. einführend D. NAUER, Seelsorge. Sorge um die Seele, 2007, 23–43. 49f, sowie POHL-PATALONG, Gesellschaftliche Kontexte (s. Anm. 3), 87.

orientierten Seelsorge²¹ der Annahme Rechnung getragen, dass der Mensch ausschließlich innerhalb von (seinen) Bezugssystemen zu denken ist, was auch biblisch vielfach begründet und expliziert wird. Prominentes Beispiel hierfür sind die schöpfungstheologischen Erzählungen, die den Menschen als *Imago Dei* (Gen 1,1–2,4a) zwar als außergewöhnliches, einmaliges, unersetzbares *Ge*-Schöpf vorstellen, diesen aber genau damit auch unmittelbar in Beziehung zu Gott, als Ursprung und Souverän ebendieser Existenz verorten (Gen 2,4b–3,24).²² Die damit verbundene Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens²³ findet in der Töpfermotivik, der etymologischen Herleitung des Wortes *ʾādām*,²⁴ sowie dem Einhauchen des Lebensatems, der den Menschen zu einer lebendigen *nəfəš* macht, plastischen Ausdruck.²⁵ Sie zeugt nicht nur von der Untrennbarkeit von Leib und Seele im hebräischen Denken.²⁶ Die Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens

²¹ An dieser Stelle ist dezidiert darauf zu verweisen, dass es sich beim Verweis auf die Systemische Seelsorge um systemische, seelsorgliche Ansätze handelt, die bestenfalls in sinnvoller Weise mit anderen Ansätzen oder Schulen verknüpft werden, nicht aber als Alternative oder in Abgrenzung zu diesen zu verstehen sind. Vgl. hierzu ZIEMER (s. Anm. 18), 125.

²² Vgl. hierzu u. a. W. HÄRLE, *Menschsein in Beziehung. Studien zur Rechtfertigungslehre und Anthropologie*, 2005, 426ff.

²³ Vgl. G. EMLEIN, *Das Sinnsystem Seelsorge. Eine Studie zur Frage: Wer tut was, wenn man sagt, dass man sich um die Seele sorgt?* (APTh 89), 2017, 206. 284. Systematisch und alttestamentlich reflektiert von E. JÜNGEL, *Was ist der Mensch?* (in: E. NAGEL / E. VON VIETINGHOFF [Hg.], *Was ist der Mensch noch?* [Hanns-Lilje-Forum. Protestantische Beiträge zu Fragen der Zeit VI], 2002, 63–90), 87, sowie TH. KRÜGER, *Das menschliche Herz und die Weisungen Gottes. Studien zur alttestamentlichen Anthropologie und Ethik* (AThANT 96), 2009, 24f.

²⁴ So bezeichnet der Begriff *ʾādām* einzelne Menschen, die Menschen als Kollektiv oder sogar die ganze Gattung »Mensch«. *ʾādām* wird im Alten Testament nur absolut gebraucht und taucht folglich in Wortverbindungen nicht auf. Die Wortherkunft von *ʾādām* ist nicht ganz geklärt, wenn auch als gesichert gilt, dass der zweite Schöpfungsbericht mit dem sprachlichen Gleichklang von *ʾādāmāh* (Ackerboden, Erde) spielt, was wiederum auf die menschliche Endlich- und Sterblichkeit hindeutet. Zugleich – von der Verwendung im zweiten Schöpfungsbericht wegen der dort vorliegenden Artikelverwendung aber deutlich zu unterscheiden – ist die Verwendung von *ʾādām* als Eigenname des ersten Mannes. Vgl. CH. FREVEL, *Altes Testament* (in: DERS. / O. WISCHMEYER [Hg.], *Menschsein* [Die Neue Echter Bibel – Themen 11], 2003, 7–60), 26f.

²⁵ Besonders interessant ist hier zudem, dass die Kombination von Adam und Eva quasi qua Namensgebung die ganze lebendige Schöpfung umgreift. Während Adam in engster Verbindung zur Erde und dem Land steht, verweist Eva als »Mutter aller Lebenden« (Gen 3,20) auf die, die die Erde beleben. Vgl. J. CH. GERTZ, *Das erste Buch Mose* (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1–11, 2021, 87f.

²⁶ So ist eine dualistische Zerlegung des Menschen in Körper und Seele (analog zum griechischen Denken) dem hebräischen Denk- und Erfahrungshorizont vollkommen fremd. Biblisch geht es immer um eine leib-seelische Einheit. Vgl. F. CRÜSEMAN, *Die*

zeigt vielmehr auch die religiöse, transzendente Konnotation der Seele auf,²⁷ die der Mensch »braucht, um seinen eigenen Tod und das Danach denken zu können.«²⁸ Unter systemischen Gesichtspunkten bedeutet dies: Was den Menschen ausmacht, erschließt sich, aufgrund seiner Abhängigkeit und Unverfügbarkeit,²⁹ nur in seiner Relation zu Gott³⁰ und prägt gleichzeitig seine Beziehung zu anderen Lebewesen.³¹ Diesen tritt der Mensch immer aus seiner Bezogenheit auf Gott und dem von diesem aufgetragenen Herrschaftsauftrag entgegen. Gleichzeitig stehen alle Menschen, denen er begegnet, in ebendieser Bezogenheit, was auch für deren Handeln und Verhältnis Folgen hat. So ist es die Bestimmung zur Imago Dei, die nicht nur auf die Beziehung Gott – Mensch wirkt, sondern gleichzeitig die menschliche Solidargemeinschaft mit anderen Geschöpfen³² sowie seine Würde begründet.³³ Soviel zunächst zur religiösen Begründungsstruktur einer Annahme, auf der die Überlegungen zu einer systemischen Seelsorge maßgeblich fußen und die sich, wenn auch anders begründet, ebenso in den Sozialwissenschaften und der Psychologie wiederfindet.³⁴ Interessant und gleichsam dis-

Außenwelt der Innenwelt. Seele und Leib in alttestamentlich-biblischer Sicht (Zeitzeichen 7, 2006, 30–32), 30. Diese Einheit ist auch später in Bezug auf die Seelsorge präsent zu halten. Vgl. NAUER (s. Anm. 20), 40ff.

²⁷ Vgl. P. FUCHS, Der Papst und der Fuchs. Eine fabelhaft unaufgeregte Unterhaltung, 2012, 80f.

²⁸ N. LUHMANN, Das Medium der Religion. Eine soziologische Betrachtung über Gott und die Seelen (SozSys 6, 2000, 39–53), 45.

²⁹ Zur Dialektik von Anhängigkeit und Freiheit des Menschen nach Gen 1–11 vgl. KRÜGER (s. Anm. 23), 22–27.

³⁰ Vgl. P. BÜHLER, In Gottes Angesicht: der Mensch in der jüdisch-christlichen Tradition (in: A. K. REICHARDT / E. KUBLI [Hg.], Menschenbilder, 1999, 55–79), 57.

³¹ Hierzu auch I. U. DALFERTH, Der Christ muß alles anders verstehen als der Nicht-Christ ... Kierkegaards Ethik des Unterscheidens (in: DERS. [Hg.], Ethik der Liebe. Studien zu Kierkegaards »Taten der Liebe« [Religion in Philosophy and Theology 4], 2002, 19–46), 32.

³² Vgl. D. NOORDVELD, Das Humanistische Menschenbild im Dialog mit evangelisch-theologischer Anthropologie (in: CH. BURBACH [Hg.], Handbuch Personenzentrierte Seelsorge und Beratung, 2019, 96–111), 99, sowie MOYO (s. Anm. 3), 459.

³³ Vgl. NAUER (s. Anm. 20), 125. Diese verweist u. a. auf M. WELKER, Person, Menschenwürde, Gottebenbildlichkeit (JBTh 15), 2000, 247–262; sowie K. LEHMANN, Kriterien und Umriss des christlichen Menschenbildes. Vortrag bei der Jahrestagung und Festveranstaltung »15 Jahre Guardini Stiftung« am Samstag, 9. November 2002, im Senatssaal der Humboldt-Universität in Berlin (in: L. PUFENDORF / H. J. SCHUSTER [Hg.], Die Welt als ganze denken. FS Hermann Josef, 2003); FREVEL (s. Anm. 24), 19.

³⁴ So gründen die Annahmen der Systemischen Seelsorge auf den Erkenntnissen der Familien- und Systemtherapie und erhielten über deren Aufnahme in den 1980er-/1990er-Jahren in der nordamerikanischen Pastoralpsychologie seit Mitte der 1990-er Jahre auch im deutschsprachigen Raum Aufnahme. Vgl. dazu MORGENTHAUER, Systeme (s. Anm. 19), bes. 373ff.

kussionswürdig, wenn auch wenig verwunderlich, ist nun, dass die gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklungen, wie auch die protestantische Seelsorge in Deutschland selbst, eine meist sehr andere Realität im Sinne ihrer Singularisierung und Individualität aufweist. Was der Soziologe Andreas Reckwitz in Bezug auf Gesellschaftssysteme konstatiert,³⁵ beschreibt auch die gegenwärtige Wahrnehmung von Seelsorge und ihrer Praxis im deutschsprachigen Kontext:

»Seelsorge ist sowohl alltagspraktisch als auch in der wissenschaftlichen Reflexion vorrangig individuell konnotiert. Die Orientierung am Subjekt beschreibt nicht nur eine methodische Vorgehensweise, sondern bildet eines der grundlegenden Postulate gegenwärtiger Seelsorge.«³⁶

Bemerkenswert dabei – und außerhalb des poimenischen Fachdiskurses weitestgehend unbekannt – ist die Tatsache, dass ein solch individualistisch konnotiertes Seelsorgeverständnis primär als Ergebnis langer deutscher bzw. lutherisch geprägter protestantischer Traditionsbildung zu verstehen ist.³⁷ So erhielt das Postulat vorwiegend individuell konnotierter Seelsorge erst im Zuge der Umdeutung und Aufwertung der Seelsorge durch Martin Luther Einzug und prägte seitdem das Seelsorgeverständnis besonders lutherisch geprägter Denominationen.³⁸ Was zweifelsohne als großer Fortschritt und Emanzipationsbewegung aus der mittelalterlichen Bußpraxis heraus und vor dem Hintergrund der Differenzierung in *cura animarum generalis* und *specialis* verstanden werden muss,³⁹ führt jedoch heute zu einer relativen Engführung des Seelsorgebegriffs, der nicht zuletzt im Zuge seiner Verstetigung durch Friedrich Schleiermacher eine Festlegung erfuhr.⁴⁰ So betonte dieser, im Sinne der Selbstständigkeit sowie

³⁵ Vgl. A. RECKWITZ, Die Gesellschaft der Singularitäten, 2020, 9.

³⁶ POHL-PATALONG, Gesellschaftliche Kontexte (s. Anm. 3), 86.

³⁷ Zur Entwicklung des Begriffs vgl. überblicksartig NAUER (s. Anm. 20), 53ff; ZIE-MER (s. Anm. 18), 59–87, sowie MCCLURE, Moving (s. Anm. 2), 80–106.

³⁸ Vgl. CH. MÖLLER, Martin Luther (in: DERS. [Hg.], Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts, Bd. 2., 1995, 25–44), 25. Interessant sind hier in Ergänzung zum katholischen Seelsorgeverständnis (vgl. NAUER [s. Anm. 20]) die methodistischen Konnotationen der Seelsorgepraxis (vgl. M. NAUSER, Eine Theologie der Teilhabe, 2020, 235–237). Selbstverständlich sind auch diese immer im Kontext und als Ergebnis ihrer Traditionsbildung, bspw. aus der anglikanischen Kirche heraus entwickelt, zu verstehen, weisen aber allesamt ein sehr viel kommunitäreres Gemeinde- und damit auch Seelsorgeverständnis auf als lutherische Kirchenstrukturen, wenngleich auch hier die gesellschaftlichen Kräfte der Individualisierung wirken.

³⁹ Vgl. K. WINKLER, Die Zumutung im Konfliktfall! Luther als Seelsorger in heutiger Sicht, 1984, 43; K. MERLE / B. WEYEL, Seelsorge. Quellen von Schleiermacher bis zur Gegenwart, 2009, 1.

⁴⁰ Zum Einfluss Schleiermachers auf die Entwicklungen der Seelsorge vgl. E. HAUSCHILDT, Art. Seelsorgelehre (TRE 31, 2000, 54–74), 56; NAUER (s. Anm. 20), 53.

der Wahrung und Förderung der Freiheit des (einzelnen!) Gemeindeglieds, die konzentrierte und alleinige Ausrichtung der Seelsorge auf eben dieses.⁴¹ In ihrer jeweiligen Zeit gedacht, waren diese Entwicklungen zentral und besonders auch in ihrer politischen Schlagkraft sowie hinsichtlich ihrer gesellschaftsgestaltenden Wirkung enorm. Ihre Verstetigung im Privaten und damit auch ihre (bewusste) Entpolitisierung erfuhr die Seelsorge im Nachgang der beiden Weltkriege und der Rolle, die die Kirchen darin spielten.⁴² Von heute aus betrachtet wirkt diese ausschließlich individuell konnotierte Ausrichtung der Seelsorge jedoch eher aus der Zeit gefallen,⁴³ wie der liberale Otto Baumgarten bereits vor knapp 100 Jahren konstatierte, womit er zudem gleichzeitig auf die bereits angesprochenen politischen Einflussnahmemöglichkeiten hinwies:

»Somit wird klar, dass der Seelsorger unserer Tage seine Aufgabe nicht bloß bei den Einzelnen haben kann, da diese unlösbar verwickelt sind in den geschichtlichen Prozeß des sozialen und wirtschaftlichen Lebens des Volkes. Der Seelsorger muß vielmehr auch auf diesen Gesamtprozeß und auf die ihn dokumentierende öffentliche Meinung Einfluß zu gewinnen trachten, um diesem die christlich-sittlichen Maßstäbe zu erhalten. [sic!]«⁴⁴

Hier wird bereits in Ansätzen die im Folgenden zu zeigende Ambivalenz politischer Seelsorge deutlich: Wirkt sie durch ihren Einfluss gesellschaftsgestaltend, läuft sie Gefahr instrumentalisiert oder missbraucht zu werden, ›hält sie sich raus‹ (oder bemüht sie sich zumindest darum), bleibt sie zwar beim Einzelnen, ist für diesen möglicherweise aber nicht hilfreich, weil seine Lebensrealität keine Beachtung findet, ja sie in ihrer kompensatorischen Funktion sogar dazu beitragen mag, dass gesellschaftliche Defizite aufgefangen und damit verschleiert werden.⁴⁵ Zudem ist die kritische Anfrage zu stellen, ob es als eine an der Welt und der Gesellschaft teilnehmende Person überhaupt möglich ist, in Kommunikation und Handeln apolitisch zu sein. Zumindest unter systemischen Gesichtspunkten ist dies zu verneinen.⁴⁶

⁴¹ Vgl. MERLE / WEYEL (s. Anm. 39), 2.

⁴² Zur Entpolitisierung von Seelsorge und Predigt nach dem 2. Weltkrieg vgl. A. DÖRFLER-DIERKEN, Militärseelsorge in der Bundeswehr (in: I. KARLE [Hg.], Seelsorge in der Bundeswehr, 2020, 145–165), 150, sowie C. VON ROSEN, »Baudissins dreifache politisch-militärische Konzeption für den Frieden« (in: W. GRAF VON BAUDISSIN [Hg.], Grundwert: Frieden in Politik – Strategie – Führung von Streitkräften, 2014, 9–36).

⁴³ Dies bedeutet im Umkehrschluss jedoch keinesfalls, dass auf eine individualszenierte Seelsorge verzichtet werden sollte, zumal sie in der hier beschriebenen Reinform de facto kaum vorkommt.

⁴⁴ O. BAUMGARTEN, Protestantische Seelsorge, 1931, 59.

⁴⁵ Vgl. hierzu sowie zur Unmöglichkeit unpolitischer Seelsorge POHL-PATALONG, Seelsorge (s. Anm. 7), 265.

⁴⁶ In eine ähnliche Richtung argumentiert MORGENTHAUER, Systeme (s. Anm. 19), 385.

Das vorliegende seelsorgliche Verständnis orientiert sich an wesentlichen Parametern biblischer und altorientalischer Einsichten und geht davon aus: Der Mensch ist stets in Beziehung und im Miteinander zu denken. Seine Verortung in einer Gemeinschaft und diversen Systemen ist ihm qua Existenz inhärent, ja ist er vielmehr von diesen sogar abhängig. Als solches ist es ein zentrales Bestreben, Kern und Grundlage der Seelsorge »Sorge um [diese] gelingende Gemeinschaft«⁴⁷ zu tragen. Sie kommt in der Seelsorge ebenso in den Blick wie das Seelsorgesystem als solches und die Seele als transzendente Teil des Seins. Neben der Wahrnehmung dieser Dynamiken ist es zentrales Anliegen einer systemisch orientierten Seelsorge, alternative Einstellungen und Handlungsspielräume auszuloten, wobei das Religiöse im Sinne seiner Systemik selbst eine wesentliche Rolle bei der anzustrebenden Lebensbewältigung spielt. Sie ist das »Bezugsproblem der Seelsorge«⁴⁸, der damit bereits eine per se zentrale soziale Aufgabe zukommt, da sie – wie im Folgenden zu zeigen ist – maßgeblich an der Art und dem Erfolg der Lebensbewältigung und daraus resultierenden Wirkungen beteiligt sein kann.⁴⁹ Dabei beschränkt sich die seelsorgliche Kommunikation jedoch keinesfalls auf Probleme oder notwendigen Leidensdruck,⁵⁰ sondern kann sich bereits in der bloßen Auseinandersetzung mit dem Sein selbst niederschlagen, wie es seelsorglich bspw. bei Geburtstagsbesuchen oder Taufgesprächen zu beobachten ist. (Selbstverständlich steht auch dieses immer in Zusammenhang mit der Fragmentarität des Lebens, sie muss aber nicht zum expliziten Thema werden.) Gleichzeitig beinhaltet diese seelsorgliche Verortung im Sinne ihrer systemtheoretischen Reflexion,⁵¹ dass auch das Religiöse nicht zwangsläufig explizit werden muss. Es ist implizit durch einen religiös konnotierten Rahmen oder eine religiöse Figur, wie eine Pfarr- und/oder seelsorgende Person bereits präsent und schlägt sich in der seelsorglichen Haltung der beteiligten Personen oder ihrer je eigenen Deutung des Geschehens nieder.⁵² Für die konkrete seelsorgliche Kom-

⁴⁷ S. SCHIRMER, Einander anerkennen. Seelsorge als Sorge um gelingende Gemeinschaft (WzM 68, 2016, 452–465), 460. Ebenso McCURE, Pastoral Care (s. Anm. 3), 275.

⁴⁸ I. KARLE, Praktische Theologie (LETh 7), 2021, 403.

⁴⁹ Vgl. SCHNEIDER-HARPPRECHT (s. Anm. 7), 436; G. WEGNER, Armutssensible Kirche? Armut in der Praktischen Theologie (Praktische Theologie 56, 2021, 197–203), 202.

⁵⁰ Vgl. KARLE, Praktische Theologie (s. Anm. 48), 402–404.

⁵¹ So ist hier zwischen systemischer Seelsorge und systemtheoretisch reflektierter Seelsorge insofern zu unterscheiden, als dass erstere sich primär der Reflexion von Seelsorge als System annimmt, zweite Seelsorge dem Religionssystem im Sinne seiner religiösen Kommunikation zurechnet und deren Wirkung im Sinne ihrer Kontingenzbewältigung im Blick hat. Für den vorliegenden Kontext ist es hilfreich, um diese Differenzierung zu wissen, sie fällt inhaltlich hier aber nicht derart ins Gewicht, dass sie einer besonderen Explikation bedürfte. Vgl. aaO 403.

⁵² Zur seelsorglichen Haltung vgl. W. DRECHSEL, Die Vielfalt der seelsorglichen Praxis als Grundlage (in: DERS. / S. KAST-STREIB [Hg.], Seelsorgefelder. Annäherung an die

munikation bedeutet dies, dass das Gegenüber damit rechnen darf, dass diese Kommunikation stets von der Unterscheidung in Transzendenz und Immanenz geprägt ist. Die Beteiligten wissen, dass es in einem existentiellen Sinn um Fragen von Leben und Tod, um als gelungen und misslungen erlebtes Leben⁵³ sowie um Schuld und Vergebung gehen kann.⁵⁴ Diese Involviertheit der seelsorgenden Person (als Teil des religiösen Systems, aber auch in ihrer eigenen Systemik) und die Wirkung, die ihr Handeln und Reden hat, trägt ihr damit bereits eine system- (und gesellschafts-)gestaltende Funktion zu. Damit kommt jeglichem (seelsorglichen) Agieren per se bereits schon ein politisches Implikat im Sinne seiner Bezogenheit und seines Einflusses auf das Zusammenleben und -wirken verschiedener Systeme zu. Inwiefern dies über das hier entfaltete seelsorgliche Grundverständnis hinaus konkret wird und begründet ist, gilt es im Folgenden in Bezug auf die Themenfelder der Macht und Teilhabe zu untersuchen. Dabei gilt es neben der poimenischen (inhaltlichen) Auseinandersetzung mit Macht bzw. Teilhabe auch deren reflexive Elemente im seelsorglichen Kontext zu reflektieren.

3. Seelsorge und Macht

Das Erfahren und die Auseinandersetzung mit Macht ist zentrales Element seelsorglicher Praxis und mittlerweile auch ihrer Reflexion.⁵⁵ Gleiches gilt für die damit eng korrelierte Ohnmacht, die sich inhaltlich besonders im Zuge eines seelsorglichen Grundverständnisses im Sinne einer Kontingenzbewältigung niederschlägt.⁵⁶ Macht (und Ohnmacht) findet sich in der Seelsorgepraxis sowohl

Vielgestaltigkeit von Seelsorge, 2017, 101–124), 122f, sowie D. S. CHIPANI, *Spiritual Care / Counselling / Religious Coping* (in: WEYEL u. a. [s. Anm. 3], 547–560), 547f. Zur personeneigenen Deutungshoheit dessen, was als seelsorgliches Gespräch im affirmativen Sinne verstanden wird, vgl. Traugott Roser, der einen solchen Zugang für den Spiritualitätsbegriff im Kontext der Seelsorge entwarf. T. ROSER, *Innovation Spiritual Care: Eine praktisch-theologische Perspektive* (in: E. FRICK / T. ROSER [Hg.], *Spiritualität und Medizin*. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen, 2011, 45–55), 47.

⁵³ Zu dieser Kategorisierung sowie dem Streben nach ihrer möglichen Überwindung s. u. 4. Seelsorge und Teilhabe, bes. Anm. 99.

⁵⁴ Vgl. M. KLESSMANN, *Macht und Ohnmacht in Seelsorge und Beratung* (WzM 67, 2015, 344–357), 352.

⁵⁵ Vgl. KLESSMANN, *Macht und Ohnmacht* (s. Anm. 54); DERS., *Verschwiegene Macht. Figurationen von Macht und Ohnmacht in der Kirche*, 2023, 233–258, der auch die institutionelle Ebene mitreflektiert. Sowie äußerst kritisch und noch immer prominent: H. STEINKAMP, *Lange Schatten der Pastormacht. Theologisch-kritische Rückfragen*, 2015; DERS., *Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die praktische Theologie*, 1999.

⁵⁶ Vgl. KARLE, *Praktische Theologie* (s. Anm. 48), 403f.

in der inhaltlichen Auseinandersetzung als auch in ihrer metareflexiven Betrachtung.⁵⁷ Inhaltlich ist ihre Verhandlung in Bezug auf die (Ohn)Macht als religiöse Erfahrung⁵⁸ sowie als Teil der anthropologischen Grundbestimmung des Menschen in seinem Sozialgefüge, wie sie oben bereits angedeutet wurde, zu differenzieren.⁵⁹

Grundlegend ist dabei (und für den vorliegenden Kontext besonders ertragreich) zunächst zwischen zwei primären Machtverständnissen zu unterscheiden:⁶⁰ Einerseits kann Macht in einem absoluten Sinne als Einfluss in Form einer eigenbestimmten erfolgreichen Wirksamkeit verstanden werden, andererseits ist sie im relationalen Sinne als befähigender Einfluss des einen auf das erfolgreiche Wirken-Können des anderen zu verstehen.⁶¹ Beides findet sich auch in der Seelsorge – einerseits in ihrer inhaltlichen Verhandlung, andererseits in ihrem reflexiven Erleben. Etymologisch hängt das Wort ›Macht‹ mit ›mögen‹ im Sinne von ›können‹ und ›vermögen‹ zusammen. Wer das Mögliche, in einer sozialen Beziehung auch gegen Widerstände anderer, in Aktualität umsetzen kann, hat Macht.⁶² Paul Tillich spezifizierte diese Überlegung angesichts der theologisch stets mitzudenkenden Ambivalenzen des Lebens sowie der Unmöglichkeit, das Sein außerhalb der Wirkung von Macht zu denken, indem er den Willen zur Macht als »Selbstbejahung des Lebens«⁶³ definierte, die konsequenterweise auch auf dieses selbst zurückwirkt. Es gibt kein machtfreies Leben und die Macht und den Willen zum Leben hat ein jeder Mensch, ja braucht sie, um (über)leben zu können.⁶⁴ Gleichzeitig sind beide – Willen und Macht – innerhalb asymmetrischer Machtstrukturen zu denken, die diese Selbstbejahung aus unterschiedlichen Richtungen erschweren oder gar in Frage stellen (können). Diese ›Selbstbejahung des Lebens‹ zu stärken und sie dabei auch in mögliche Erfahrungen von Kontingenz einzubinden, ist zentrales Anliegen und Aufgabe der Seelsorge. Dabei kommt den Ambivalenzen des Lebens sowie den in ihm wirkenden Mächten eine zen-

⁵⁷ Dazu noch immer prominent STEINKAMP, *Die sanfte Macht* (s. Anm. 55).

⁵⁸ Vgl. S. JÄGER, *Ohnmacht und Macht als Aspekte religiöser Erfahrung. Chancen einer christologischen Deutung* (WzM 72, 2020, 444–455).

⁵⁹ Vgl. dazu auch KLESSMANN, *Macht und Ohnmacht* (s. Anm. 54), 345f.

⁶⁰ Diese Differenzierung erläutert prägnant JÄGER (s. Anm. 58), 445. Gleichzeitig ist hier selbstverständlich darauf hinzuweisen, dass es sich bei den vorliegenden Verständnissen nur um eine Auswahl handelt, die keinesfalls den Anspruch auf Vollständigkeit hegt.

⁶¹ CH. HÜBENTHAL / W. VEITH, *Zur Einführung* (in: DIES. [Hg.], *Macht und Ohnmacht. Konzeptionelle und kontextuelle Erkundungen*, 2005, 9–18), 9ff.

⁶² Vgl. KLESSMANN, *Macht und Ohnmacht* (s. Anm. 54), 345.

⁶³ P. TILICH, *Liebe, Macht, Gerechtigkeit* (Ges. Werke Bd. XI), 1969, 166.

⁶⁴ Vgl. dazu KLESSMANN, *Macht und Ohnmacht* (s. Anm. 54), 345, im Verweis auf die entwicklungspsychologischen Konkretisierungen dieses Phänomens durch R. MAY, *Power and Innocence*, 1974.

trale Rolle zu, ja macht gerade ihre transzendente Verortung und Durchbrechung die Kraft des Religiösen in diesem Zusammenhang aus.⁶⁵ Sie ereignet sich im Moment großer existenzieller Dichte – wie der Auseinandersetzung mit dem Tod und Leid, aber auch dem Erleben von Glück und Freude – und vermittelt trotz, bzw. gerade angesichts deren Erlebens »Lebensgewissheit«⁶⁶. Theologisch gründet diese Kraft auf der Gott zugesprochenen Macht, die in der christlichen Überlieferung die Grenzen der irdischen Macht überwindet, ja diese mit Jesu Tod und Auferstehung ganz sprengt.⁶⁷ Seelsorglich ist daraus die Einsicht einer grundsätzlichen Überwindbarkeit von Macht(dynamiken) abzuleiten, wenngleich Art und Wege dieser Überwindung im Irdischen verschlossen bleiben mögen, was wiederum zum Erleben von Ohnmacht führt. Diese erlebte Ohnmacht, die auch in anderen Kontexten begegnet, in denen Art und Wege ihrer Überwindung verschlossen scheinen, wird durch die seelsorgende Person in ihrer eigenen ambivalenten Existenz, jedoch auch mit dem Wissen um den dynamischen Machtkontext, in dem die Ohnmacht zu verorten ist, mitausgehalten und -erlitten. Genau dadurch – nämlich durch das Teilen der Erfahrung von Ohnmacht – wird eine Erfahrung von Macht der Solidarität erzeugt,⁶⁸ die wiederum für die Lebensbewältigung zentral ist und aufs engste auch mit der Teilhabe korreliert. Die Macht der Seelsorge wirkt also bereits und zunächst durch »absichtslose Präsenz, Zuwendung, Wertschätzung, Empathie und Respekt«⁶⁹ die Lebens- und Handlungsmöglichkeiten des Gegenübers bestärkend. Gleichwohl bietet sie ein religiöses Lesesystem an, welches der erlebten Ohnmacht durch die inkarnatorische Perspektive, die Einsicht in Machtüberwindungsdynamiken und die erlebte Solidarität zumindest einen Teil ihrer Macht nimmt. Diese Bestärkung und Aktivierung eigener Kräfte und Handlungsfähigkeit kann zu einer Bewältigung und Gestaltung gegenwärtiger Realitäten ermächtigen und die Menschen darin unterstützen, ein für sich befriedigenderes Leben zu führen.⁷⁰

⁶⁵ Vgl. dazu JÄGER (s. Anm. 58).

⁶⁶ Zur Diskussion des Begriffs der Lebensgewissheit im seelsorglichen Kontext vgl. Dietrich RÖSSLER: »Seelsorge ist Hilfe zur Lebensgewissheit, sie soll die Lebensgewissheit stärken, fördern, erneuern oder begründen.« (DERS., Grundriss der Praktischen Theologie, 1994, 182), sowie Klaus WINKLER: »Allgemein ist Seelsorge zu verstehen als Freisetzung eines christlichen Verhaltens zur Lebensbewältigung. Im Besonderen ist Seelsorge zu verstehen als die Bearbeitung von Konflikten unter einer spezifischen Voraussetzung.« (DERS., Seelsorge, 2000, 3). Die Verhältnisbestimmung der Verständnisse reflektiert auch H. WEISS, Seelsorge. Supervision. Pastoralpsychologie, 2011, 50–52.

⁶⁷ In Bezug auf die damit implizierten Machtdynamiken prägnant ausgeführt bei JÄGER (s. Anm. 58), 449f.

⁶⁸ KLESSMANN, Macht und Ohnmacht (s. Anm. 54), 349.

⁶⁹ AaO 345.

⁷⁰ Vgl. POHL-PATALONG, Gesellschaftliche Kontexte (s. Anm. 3), 101.

Damit kommt ihr selbst Macht im Sinne der eingangs genannten Definition zu: Seelsorge nimmt der absolut verstandenen Macht die Kraft und wirkt befähigend auf das erfolgreiche Wirken-Können des Gegenübers.

Diese Macht der Seelsorge ruft die zweite notwendige Reflexion von Macht im Sinne ihrer metareflexiven Betrachtung auf den Plan. Neben der Verhandlung und Thematisierung von Macht geht nämlich auch von der Seelsorge selbst Macht, Baumgarten nennt es »Einfluß [sic]«⁷¹, aus. Dies findet sich häufig bereits in den asymmetrischen Grundkonstellationen, die seelsorglicher Kommunikation – qua Format – zukommen⁷² und sich neben ihrer traditionellen Prägung kommunikationsstrukturell äußern. Kommunikation wirkt qua Ereignis und verschiebt den Selektionsspielraum des Gegenübers. Biblisch lässt sich dies besonders eindrucksvoll an den Schöpfungserzählungen explizieren, in denen Gottes Sprechhandeln als ein wirklichkeitsschaffendes und -veränderndes, ja als ein schöpferisches Handeln entfaltet wird.⁷³ Es ist die Kommunikation selbst, die die Macht der Kommunikationsteilnehmenden⁷⁴ verändert und damit gleichzeitig auf die unbedingte Notwendigkeit verweist, die mit der Macht einhergehende Veränderung zunächst anzuerkennen und dann zu reflektieren. Systemisch kann sich diese Macht im Erleben von Resonanzlosigkeit, also wenn bestimmte Personengruppen gar nicht wahrgenommen werden, einer Beteiligungsverweigerung sowie dem künstlichen Schaffen von Abhängigkeitsstrukturen äußern. Diese zeigen sich besonders dramatisch in der (poimenisch zudem kaum erfassen) seelsorglichen Praxis mit von sozialer Teilhabe ausgeschlossenen Personengruppen.⁷⁵ So äußert sich die Macht der Seelsorge auch darin, wem Seelsorge überhaupt ohne größere Hürden zur Verfügung steht. Dies betrifft neben räumlichen Fragen, also wo Seelsorge überhaupt angeboten wird, auch die Frage des Habitus und der Sprache und schließt bestimmte Bevölkerungsschichten und -gruppen damit zumindest indirekt aus.⁷⁶ Zudem lässt sich beobachten, dass Seelsor-

⁷¹ BAUMGARTEN (s. Anm. 44), 59.

⁷² Zur Asymmetrie des Helfens und den damit einhergehenden Schwierigkeiten vgl. noch immer prominent W. SCHMIDBAUER, *Hilflose Helfer. Über die seelische Problematik der helfenden Berufe*, 1992. Interessanterweise wird diese asymmetrische Grundkonstellation in der Literatur bis dato nur marginal diskutiert.

⁷³ Vgl. GERTZ (s. Anm. 25), 31f, sowie W. BÜHRER, *Am Anfang ... Untersuchungen zur Textgenese und relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1–3* (FRLANT 256), 2014, 320ff, mit Hinweisen zur weiteren Entwicklung einer immer stärker ausgeprägten Wortschöpfungstheologie in der nachexilischen Zeit.

⁷⁴ Vgl. N. LUHMANN, *Macht*, 32003, 4ff.

⁷⁵ Vgl. hierzu bereits STEINHOFF-SMITH (s. Anm. 13), 148.

⁷⁶ Vgl. TH. SCHLAG, *Offen für alle – Offenheit für alle? Das Beispiel der Vesperkirchen-Bewegung als Herausforderung diversitätssensibler Gemeinde- und Kirchenentwicklung* (Jahrbuch für Diakonie Schweiz 2), 2018, 141–168. Diesen Zusammenhang in

genden (wenngleich sie das selbst nicht für sich in Anspruch nehmen) in vielen Fällen Macht zugesprochen wird. Seine Begründung findet dieser Zuspruch einerseits organisationsstrukturell sowie in einem immer wieder anzutreffenden und angetragenen Seelsorgendenverständnis im Sinne einer »stellvertretenden« Funktion Gottes,⁷⁷ andererseits in der mit Sorgehandeln meist verbundenen Asymmetrie, die auf einem »patriarchalen und autoritären Fürsorgeverständnis, das lange Zeit prägend war«⁷⁸, gründet. Diese ambivalente Asymmetrie erfährt gerade in sozial-diakonischen Kontexten eine besondere Verschärfung, da die Seelsorgenden hier aus einer mehrfach privilegierten Position heraus agieren. Anders als viele der ihnen Begegnenden sind sie beruflich, finanziell und reputationsbezogen abgesichert und können sich auf die ihnen entgegenkommende Wirklichkeit (meist) nur tentativ einlassen. Diese materielle – auch institutionell begründete – Dimension und Divergenz lässt sich als solche im konkreten Moment nicht verändern, muss aber systematisch mitbedacht werden. Dies gilt auch und gerade vor dem Hintergrund der Wirksamkeit und des Wertes, die dem Sorgehandeln als reziprokes Geschehen für alle Beteiligten zugetragen wird. Dieses Zusammenspiel reflektiert gegenwärtig die Diskussion um Sorgende Gemeinschaften, die sich der beschriebenen Schiefen soziologisch und diakoniewissenschaftlich annimmt und den gemeinschaftlichen Aspekt der (Seel)Sorge stark macht.⁷⁹ Dabei wird kirchlichen Gemeinschaften ein besonderes Potenzial für die Entwicklung und Beheimatung sorgender Gemeinschaften zugeschrieben,

Hinblick auf die Gottesdienstkultur reflektieren und untersuchen u. a. E. EIDT, Inklusive Gottesdienste. Eine diakoniewissenschaftliche Perspektive zu den Bedingungen der Möglichkeiten angesichts sozialer Ungerechtigkeit (in: J. EURICH u. a. [Hg.], Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde, 2011, 408–425), 419; C. SCHULZ, Zielgruppen-Orientierung und Milieu-Überschreitung kirchlicher Arbeit (in: J. HERMELINK / Th. LATZEL [Hg.], Kirche empirisch. Ein Werkbuch, 2008, 295–311); im südafrikanischen Kontext R. S. KUMALO, Pulpit / Power / People / Publics (in: WEYEL u. a. [s. Anm. 3], 405–416), 409, sowie aus gendertheoretischer Perspektive S. MÜLLER, Religiös-polyphone Kommunikation jenseits der Kanzel. Eine postkolonial-feministische Perspektive auf die Homiletik (ZThK 119, 2022, 400–413), 400f.

⁷⁷ Vgl. R. KNIELING, Macht und Ohnmacht (in: A. KRAMER [Hg.], Ambivalenzen der Seelsorge. FS Michael Klessmann, 2009, 212–225), 221. 223, sowie STEINKAMP, Lange Schatten (s. Anm. 55).

⁷⁸ Th. KLIE, Caring Community – leitbildfähiger Begriff für eine generationenübergreifende Sorgeskultur? Sorgende Gemeinschaften – Vom Leitbild zu Handlungsansätzen. Dokumentation. ISS im Dialog. Fachgespräch am 16. Dezember 2013 in Frankfurt a. M. (ISS-Aktuell 3, 2014, 10–22), 13.

⁷⁹ Vgl. S. HOFSTETTER (Hg.), Gemeinsam Sorge tragen. Das Potenzial der Diakonie für Sorgende Gemeinschaften, 2021, sowie Ch. W. HOFFMANN, Seelsorglich wirksam. Seelsorge in Sorgenden Gemeinschaften und seelsorgliche Sorgende Gemeinschaften konkretisiert an der Arbeit einer Vesperkirche (Spiritual Care, 2023, 1–9), 7.

die gerade die Inhomogenität von Menschen zum Schlüsselmoment diakonischer Gemeinschaftsbildung machen⁸⁰ und gleichzeitig die bereits bestehende Multi- und Interprofessionalität unterschiedlichster Akteure sinnvoll und heilsam zu nutzen wissen.

Doch kommt der Seelsorge auch über ihr unmittelbares Wirken hinaus auf (kirchen)politischer Ebene Macht, im Sinne einer Umsetzung von Möglichem (auch gegen Widerstände), zu. So kann bereits die öffentliche Beschäftigung mit Macht(gebrauch) – auch im Sinne ihres Missbrauchs – seelsorglich höchst bedeutsam sein. Als öffentlichen Personen ist es Seelsorgenden möglich, diese ins Bewusstsein zu rufen und damit gleichzeitig auf das Desiderat ihrer (gerechten) Verteilung hinzuweisen, ja (kirchen)politisch darum bemüht zu sein, hier gegenwärtig herrschende Schieflagen zu bearbeiten und zu korrigieren.

Fest steht: Macht spielt in jedem seelsorglichen Kontext eine wichtige Rolle – sowohl, was ihre inhaltliche Verhandlung und den Umgang mit dieser, als auch, was die Seelsorge als machtdynamischen Raum selbst angeht. Seelsorge kann dazu beitragen, (Ohn)Macht auszuhalten und sogar zu überwinden und neue Lebens- und Handlungsperspektiven zu eröffnen, die zeigen, wie das Leben im Sinne seiner Selbstbejahung erfahren und gelebt werden kann. Diese Selbstbejahung sowie die Fähigkeit des Wirken-Könnens wird wiederum Auswirkungen auf die Umwelt und den Kontext der betreffenden Personen haben. Die darin sowie in der Seelsorge selbst erfahrenen Umgangsarten mit Macht können zudem in Form ihrer solidarischen Erfahrung bestärken. Dazu sind allerdings die Kenntnis und Reflexion der Macht und Ohnmacht der seelsorgenden Person sowie eine Einlassung auf die Kontexte des Gegenübers von Nöten. Zugleich kann gerade diese Einlassung eine Ohnmachtserfahrung der seelsorgenden Person beinhalten, da diese den Kontext ihres Gegenübers stets nur bruchstückhaft und unvollständig zu erschließen und nachzuvollziehen vermag. Dies erweist sich besonders im Kontakt mit Personengruppen, die von der Teilhabe an gesellschaftlichen Prozessen, Privilegien und Materialität strukturell weitgehend ausgeschlossen sind, als virulent und fragt zugleich nach Möglich-, aber auch Verantwortlichkeiten auf Seiten verfasster Kirchlichkeit, gesellschaftlich relevante, heilsame sorgende Gemeinschaften zu implementieren.

⁸⁰ Vgl. D. GEBHARD, Du bist mir nicht egal. Kirchgemeinden als Caring Communities (in: HOFSTETTER [s. Anm. 79], 75–91), 83–85.

4. Seelsorge und Teilhabe

Eine poimenische Beschäftigung mit der Frage nach Teilhabe und Partizipation liegt bislang, zumindest im deutschsprachigen Kontext, nicht vor.⁸¹ Ihr ist in zwei Schritten nachzugehen. Einerseits gilt es deren inhaltliche Verhandlung in seelsorglichen Kontexten in den Blick zu nehmen, andererseits ist danach zu fragen, wo und wie Seelsorge selbst zur Teilhabe beiträgt, bzw. als eine solche zu verstehen ist. Dem vorgeschaltet sind eine Annäherung an den Begriff sowie seine theologische, poimenische Verortung.

Der Begriff der Teilhabe ist sowohl im philosophisch-theologisch-ethischen Kontext als Aussage über die Wirklichkeit des menschlichen und geschöpflichen Lebens als auch politisch und humanwissenschaftlich zu verorten.⁸² Dabei ist er gemeinschaftlich orientiert und impliziert immer auch die Frage nach Gerechtigkeit und gerechter Teilhabe. Theologisch und institutionell werden diese drei Ebenen – philosophisch-theologisch-ethisch, politisch und humanwissenschaftlich – miteinander verbunden, ja unmittelbar aufeinander bezogen. So folgert etwa die Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, dass die »Teilhabe an der Wirklichkeit Gottes« ihre Entsprechung in der »aktiven Teilhabe an den gesellschaftlichen Aufgaben« braucht und dass die »von Gott gewährte Teilhabe an ihm selber (sich) bewährt [...] in der aktiven Weltgestaltung.«⁸³ Die theologische Rückbindung von Teilhabe wirkt also in ihrer Konsequenz bereits politisch und damit Gesellschaftsrealitäten so gestaltend, dass sie – von ihrem Grundbestreben – für all ihre Mitglieder Teilhabemöglichkeiten bereit hält. Dabei ist der Teilhabebegriff immer relational, in Bezug auf eine Gemeinschaft und der Existenz immanent zu denken. Theologisch ist hier an die bereits angestellten anthropologischen Überlegungen sowie erneut an Paul Tillich anzuschließen, der den Aspekt der Teilhabe als grundlegendes Merkmal menschlicher Existenz systematisch-theologisch präzise herausarbeitet. Sie

⁸¹ Völlig selbstverständlich ist sie hingegen im englischsprachigen Kontext. Vgl. u. a. McCURE, Pastoral Care (s. Anm. 3), 277; DIES., Moving (s. Anm. 2), 231; DE LA TORRE (s. Anm. 4); sowie NAUSER (s. Anm. 38).

⁸² Als Beispiel ist hier die GIZ anzuführen, die als ein wesentliches Ziel ihrer Arbeit politische Teilhabe hervorhebt. Vgl. Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ), Politische Teilhabe. Demokratie und Entwicklung brauchen die aktive Teilhabe von mündigen Bürgern, 2012.

⁸³ Evangelische Kirche in Deutschland, Gerechte Teilhabe. Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität. Eine Denkschrift des Rates der EKD zur Armut in Deutschland, 2006, 11. Diese Überlegungen und Forderungen sind maßgeblich durch die lateinamerikanische, befreiungstheologische Tradition des vergangenen Jahrhunderts geprägt, ohne die auch die Arbeit von Heinrich Bedford-Strohm (DERS., Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit, 1993) nicht zu verstehen ist.

drückt sich in der perichoretischen Durchdringung von Gott und Mensch aus, die sich in der Partizipation des Christenmenschen am Neuen Sein, wie es in Jesus Christus offenbar wird, zeigt und erklärt: »Partizipation ist wesentlich für das Individuum, nicht zufällig. Kein Individuum existiert ohne Partizipation, und kein personales Sein existiert ohne ein gemeinschaftliches Sein.«⁸⁴

Was oben bereits ausgeführt wurde, kulminiert in der Bedeutung und theologischen Ausdeutung von Teilhabe: Der Mensch ist stets im Sozialgefüge und nie individuell zu verstehen. Theologisch gesprochen ist es seine anthropologische Beschaffenheit, die ihn immer in Beziehung zu Gott und anderen Geschöpfen stellt.⁸⁵ Biblisch begründet zeigt sich, wie eng Teilhabe und das Partizipieren an einer Gemeinschaft mit dem Sein und dem Lebenswert, ja dessen -sinn korrelieren. Exemplarisch lässt sich dies an zahlreichen Heilungsgeschichten nachvollziehen. So ist nachzuweisen, dass biblisch die ›Gesundheit‹ und deren Erhalt nur selten die Herausforderung von Krankheiten ist,⁸⁶ sondern es im Zuge einer Heilung immer primär darum geht, wieder Zugang zur Gemeinschaft zu erlangen, die sowohl alttestamentlich⁸⁷ als auch neutestamentlich mit dem Leben selbst gleichgesetzt wird.⁸⁸ Diese Bestrebung gilt für alle Menschen – Lahme, die isoliert am Teich von Betesda liegen (Joh 5,1–9) und nach ihrer Heilung wieder in den Tempel und damit die Sozialisation gehen dürfen (Joh 5,14f), aber auch Könige, die durch ihre Erkrankung von der Welt abgeschnitten sind und dieses Erleben mit dem Tod gleichsetzen (Jes 38,9–20, bes. V. 11f). Interessant hieran ist zweierlei: Erstens erzählt kaum eine Heilungsgeschichte davon, wie genau die körperliche Verfassung der Erkrankten nach ihrer Heilung war, also ob und wie gesund die Menschen danach waren. Vielmehr stellt sie mit dem Fokus auf der Wieder-Teilhabe am gesellschaftlichen Leben fest: Hier hat Heilung und damit eine Rückführung in die Gemeinschaft stattgefunden. Zweitens ist die Frage nach der Dauer und Beständigkeit der Heilung im ›wir‹ mit Gott und anderen Lebewesen meist völlig irrelevant. Mehr noch zeigt gerade die Erzählung des Lahmen am Teich Betesda, dass es um die Wiedererlangung der Gemeinschaft an sich geht, nicht darum, wie lange diese (noch) besteht. Angesichts des hohen Alters des Lahmen dürfte dies ein recht überschaubarer zeitlicher Rahmen ge-

⁸⁴ P. TILlich, Systematische Theologie II, 1956, 208.

⁸⁵ Vgl. NOORDVELD (s. Anm. 32), 99.

⁸⁶ Vgl. A. WEISSENRIEDER, Kranksein und Gesundheit. Neutestamentliche und antik-medizinische Einsichten (in: G. THOMAS / I. KARLE [Hg.], Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch, 2009, 139–163), 149.

⁸⁷ Zur alttestamentlichen Bedeutung von Krankheit und Heilung vgl. J. SCHARBERT, Art. Krankheit II. Altes Testament (TRE 19, 1990, 680–683), 681.

⁸⁸ Vgl. CH. H. GRUNDMANN, Heilung und Gesundheit im Horizont christlich sich verstehender Seelsorge (WzM 71, 2019, 383–394), 393.

wesen sein. Biblisch wird zudem deutlich: Sogar Menschen, die materiell alles haben und Teilhabe erzwingen könnten, erleben ihr Leben nur dann als lebendig,⁸⁹ wenn sie an einer Gemeinschaft wirklich teilhaben, gleiches gilt für solche, die nur noch wenige Jahre, Monate oder Tage zum Leben haben – Hauptsache aber in Gemeinschaft. Dies beinhaltet immer auch eine aktive Mitgestaltung ebendieser Gemeinschaft⁹⁰ sowie ein meist damit einhergehendes Sich- und die eigene Kraft der Gemeinschaft und Welt zur Verfügung stellen.⁹¹ Fest steht: Gemeinschaft und die Teilhabe an einer solchen ist lebensrelevant.⁹² Dazu gehört auch deren (Mit)Gestaltung.

Die theologische Perspektive bietet hier also ein Begründungsmuster für einen Zusammenhang, der auch zentrales Anliegen säkularer Prozesse ist und letztendlich in der Frage nach göttlicher und weltlicher Gerechtigkeit kulminiert.⁹³ Sie trägt den unbedingten Anspruch auf diese sowie die Teilhabe selbst ein und stellt gleichzeitig Deutungsmuster zur Verfügung, die deren mögliches irdisches Ausbleiben keineswegs rechtfertigen, es aber so kontextualisieren, dass an deren Ende bestenfalls ein produktiver Umgang, vor allem aber ein langfristiger Wandel dieser Zustände stehen kann. Dies geschieht durch die Kontextualisierung, Begleitung und Bestärkung bei der Anerkennung und Akzeptanz ihres Ausbleibens, wenngleich dabei immer im Blick bleiben muss, dass dieser Zustand der menschlichen Existenz (aus christlicher Sicht) entgegensteht und so schnell wie möglich zu überwinden ist. Inhaltlich ist dabei der Hinweis auf die bereits ausgeführte systemische Verwobenheit des Menschen zentral, die diese (theologisch) nicht nur auf sich selbst und ihren Beitrag bzw. ihre Einbindung in Gemeinschaften rückbezieht, sondern immer mit der Teilhabe an Gott und seinem Wirken verbindet.⁹⁴ Über diese Teilhabe an Gott ist der Mensch immer mit dem Kosmos verbunden, ja hat an diesem Anteil und erfährt damit eine soteriologisch wirksame Begründung, die über ihn hinaus geht.⁹⁵ In Bezug auf die Teilhabe wird dies besonders angesichts von (keineswegs neuen) Gesellschafts-

⁸⁹ So ist in Jes 38,9–20 auffällig, dass allein in diesen elf Versen das Wortfeld חיה (Leben) neun Mal angeführt wird. Hiskias Heilung lässt ihn wieder ›lebendig‹ werden, indem er wieder am Leben teilnimmt.

⁹⁰ Vgl. Gerechte Teilhabe (s. Anm. 83), 11.

⁹¹ Vgl. A. JACKELÉN, Gud är större. Herdabrev till Lunds stift. Andra bearbetade utgåvan, 2016, 184. Nach der Übersetzung von NAUSER (s. Anm. 38), 29.

⁹² Dies zeigen eindrucksvoll auch die Verstoßungserzählungen in Gen 4 oder Gen 21.

⁹³ Vgl. BEDFORD-STROHM (s. Anm. 83), sowie die Diskurse zur Öffentlichen Theologie. Einführend dazu U. KÖRTNER, *Diakonie und Öffentliche Theologie*, 2017.

⁹⁴ Diese theologische Grundbewegung gründet letztendlich auf den bereits von Thomas von Aquin eingetragenen Verbindungen. Vgl. hierzu die Studie von Andrew DAVISON, der selbst in der scholastischen Tradition des Anglo-Katholizismus steht: DERS., *Participation in God. A Study in Christian Doctrine and Metaphysics*, 2019.

⁹⁵ Ähnlich NAUSER (s. Anm. 38), 17.

konstruktionen relevant, die Teilhabe an Voraussetzungen knüpfen. Dies gilt sowohl für ökonomische als auch soziale Teilhabe.⁹⁶ Seelsorge kann hier sowohl die Realitäten gelingender Teilhabe in den Fokus nehmen und bestärken als auch den Anspruch ›gelingender Identitäten‹ als Teilhabevoraussetzung kritisch hinterfragen. So zeigt sich, dass Menschen, denen soziale Teilhabe aufgrund ihrer ökonomischen Ausstattung verwehrt bleibt, dennoch häufig in Teilhabezusammenhängen und sozialen Gefügen, wie der Familie, dem Freundeskreis oder Wohngruppen, leben. Dies bleibt Seelsorgenden häufig verborgen oder wird von diesen nicht als Teilhabe anerkannt, was die bestehenden Teilhabezusammenhänge wiederum abwertet.⁹⁷ Sie hingegen gilt es zu stärken und darüber zu einer Stärkung der Person selbst beizutragen, die langfristig auch andere Teilhaben ermöglicht. Durch ihre diversitätssensible Offenheit bietet sich die Seelsorge dafür besonders an, wenngleich sie sich der Herausforderung stellen muss, dass auch sie bestimmte Menschen nicht erreichen wird bzw. befremdet.⁹⁸ Neben der Bestärkung bestehender Teilhabezusammenhänge ist der Beitrag der Seelsorge zum Umgang mit dem Anspruch von einem ›gelingenden Leben‹ nicht zu unterschätzen. Seelsorge birgt die Chance, ein Gegengewicht zur unbarmherzigen Suche nach dem ›gelingenden‹ Leben zu bieten⁹⁹ und kann so zumindest das Selbstempfinden der betroffenen Personen beeinflussen, ja eine Teilhabementalität mitprägen, die auch das Gegenüber in seinem ›Nicht-Gelingen‹ anerkennt und wertschätzt. So kämpfen oder scheitern Identitäten häufig an gesellschaftlichen Narrativen, die die Not mancher Menschen alleine dadurch verschärfen, dass sie das Gefühl haben, zu dem ›versagenden‹ Anteil der Bevölkerung zu gehören. Dieses Narrativ folgt dem Mythos des gelingenden Lebens, dem aus theologischer Perspektive deutlich zu widersprechen ist, da Brüche und Rückschläge Anteile jedes menschlichen Identitätsprozesses sind. Eine theologisch begründete Seelsorge der Teilhabe wehrt jedoch der Ideologie der Vorstellung eines gelingenden Lebens als einer Zeit ohne Brüche, Rückschläge und Misslingen.

Um die existenzielle Bedeutung der Teilhabe wissend, kann Seelsorge also durch ihre transzendente Eintragung dazu beitragen, dass einerseits das Erleben von Teilhabe in dem Sinne geweitet wird, dass die Zugehörigkeit und Teilhabe an Gott als eine bestärkende erlebt werden kann. Andererseits trägt Seelsorge dazu bei, dass das Narrativ des gelingenden Lebens als Teilhabevoraussetzung gebrochen werden kann, womit sie wiederum die Perspektive für ein Leben in Teilhabe mit anderen Menschen öffnet, die – wie jeder Mensch – nicht perfekt

⁹⁶ So bereits BAUMGARTEN (s. Anm. 44), 96.

⁹⁷ Vgl. SCHLAG (s. Anm. 76).

⁹⁸ Zu einer diversitätssensiblen Kirche und deren Herausforderungen vgl. aaO 148.

⁹⁹ Vgl. dazu u. a. G. SCHNEIDER-FLUME, *Kostbares Leben. Wider die Tyrannei des gelingenden Lebens*, 2008, 51.

ist. Damit ist es die Seelsorge selbst, die »Wesentliches für das Zusammenleben von Menschen [leistet]«¹⁰⁰, ja Teilhabe ermöglicht.

Systemisch verortet ist dieses Bemühen untrennbar mit der politischen, öffentlichkeitswirksamen Dimension seelsorglichen Handelns zu verbinden. Als privilegierte Personen, die in der Mitte der Gesellschaft stehen, ist es Seelsorgenden in ganz anderem Maße möglich, sowohl für mangelnde Teilhabe, z. B. in Form von Aufklärungsarbeit, zu sensibilisieren, als auch sich auf kirchenpolitischer, aber auch gemeindlicher Ebene für die Öffnung von Kirche und Gesellschaft einzusetzen, ja diese zu leben. Das Wissen und Teilen der Zugehörigkeit und Teilhabe an Gott und der Welt sowie dem Umgang und Teilhaben an Brüchen und Rückschlägen ist das eine. Die Möglichkeiten systemische Veränderungen durch (kirchen) politisches Engagement und die eigene Haltung anzustoßen das andere. Dies beginnt schon im Gottesdienst, der durch seine geprägte Form und Sprache meist nur bestimmte Bevölkerungsgruppen anspricht und durch diese, immer gleiche Form, auch die, nur denkbare Möglichkeit, seiner Öffnung – für Pfarrperson und Gemeinde – in weite Ferne rücken lässt bzw. gar nicht bedenkenwert oder -notwendig macht.¹⁰¹ Der Gottesdienst ist jedoch nur ein Beispiel für die politische und gesellschaftsgestaltende Kraft der Teilhabe von Seelsorge und ihrer Kommunikation. Sie wird vielmehr in der Teilhabermöglichkeit an Gemeinschaft und Gruppengeschehen im gemeindlichen Kontext konkret, kann über Einzelkontakte in der Seelsorge entstehen, aber auch in Gemeinschaft beim gemeinsamen Kochen, Wandern oder Gottesdienst Vorbereiten stattfinden.¹⁰² Dabei ist die Teilnahme von Menschen, denen gesellschaftliche Teilhabe vergönnt ist, ein entscheidender Faktor. Gerade in den gemeinschaftlichen Aktivitäten ist der Aspekt gelebter Teilhabe im Sinne eines größeren performativen, teilhabeschaffenden Wertes – auch im Gegenüber zum Gespräch unter vier Augen – nicht zu unterschätzen. Dass und inwiefern auch dieses Handeln seelsorgliches Handeln ist, zeigen nicht zuletzt die Studien, die über das seelsorgliche Erleben von Menschen vorliegen, deren Teilhabemöglichkeiten gesellschaftlich oder kognitiv eingeschränkt sind.¹⁰³

¹⁰⁰ HAUSSMANN (s. Anm. 6), 330. Ähnlich CH. W. HOFFMANN, Gemeinschaft als zentraler Faktor seelischer Gesundheit (WzM 73, 2021, 245–255).

¹⁰¹ Vgl. EIDT (s. Anm. 76), 419, sowie SCHULZ (s. Anm. 76), 295–311. Die Bedeutung von Sprache in diesem Zusammenhang reflektiert P. MEYER, Dimension Sprache (in: H. G. HEIMBROCK / T. WYLLER [Hg.], Den anderen wahrnehmen. Fallstudien und Theorien für respektvolles Handeln, 2010, 170–188).

¹⁰² Eine breite Diskussion und Beispiele möglicher (kirchlicher) Betätigungsfelder bietet auch der aktuelle Diskurs um Caring Communities. Vgl. einführend HOFSTETTER (s. Anm. 79).

¹⁰³ Vgl. dazu A. FRÖCHTLING, »Und dann habe ich auch noch den Kopf verloren ...«: Menschen mit Demenz in Theologie, Seelsorge und Gottesdienst wahrnehmen, 2008, bes. 233–251.

Abschließend lässt sich festhalten: Auch poimenisch erweist sich die Beschäftigung mit Teilhabe als zentral. Dabei lotet die Seelsorge Handlungsspielräume aus, weiß um die Bedeutung und Lebensrelevanz von Teilhabe und schafft durch deren theologische Rückbindung Deutungshorizonte, die über das weltliche Erleben hinausgehen, ja selbst als Teilhabegeschehen zu verstehen sind. Diese stärken und bauen gleichermaßen die Einflussnahme der betreffenden Personen auf deren Teilhabemöglichkeiten aus. Sie bleiben jedoch Makulatur, verändern sich nicht gleichzeitig die Rahmenbedingungen, in denen Teilhabe verwehrt bzw. gewährt wird. Das gilt sowohl gesellschaftlich als auch im (inner)kirchlichen Kontext.

5. Fazit oder: Die politische Dimension und Kraft seelsorglicher Praxis

Es konnte gezeigt werden, dass Macht und Teilhabe wichtige Themenfelder der poimenischen Diskussion sind, ja diese auf beide Felder zurückwirkt und damit im eingangs definierten Sinne als politisch wirksam zu verstehen sind. Seelsorge ist »Sorge um gelingende Gemeinschaft«¹⁰⁴ und hat diese – zwischenmenschlich sowie in Bezug auf Gott – immer im Blick. In der vorliegenden systemisch orientierten Verortung besteht also ein reziproker, gesellschaftlich relevanter Wirkzusammenhang zwischen den Themenfeldern und der Seelsorgetheorie.¹⁰⁵ Die konkrete Seelsorgepraxis bezeugt diesen Zusammenhang durch ihre inhaltliche Gestaltung und den darin enthaltenen, vorliegend ausgeführten Perspektiven sowie ihren performativen Charakter. Im Zuge ihrer kritisch reflektierten Grundhaltung kommt der Seelsorge damit eine gesellschaftskritische Dimension zu,¹⁰⁶ ja fördert sie, um den eingangs zitierten Taylor nochmals aufzunehmen, persönliches Wachstum und soziales Handeln,¹⁰⁷ womit sie im Umkehrschluss auch »Wesentliches für das Zusammenleben von Menschen [leistet]«¹⁰⁸. Dies geschieht, indem die Subjektwerdung des Menschen im Kontext ihrer gesellschaftlichen Verortung in den Blick kommt und Kräfte sowie Ressourcen aktiviert werden, die das Leben einerseits im Sinne seiner Selbstbejahung gegen (Ohn)Macht stärken und annehmen, andererseits über diverse Teilhabemöglichkeiten dazu beitragen, ein befriedigendes Leben im förderlichen Miteinander führen zu können.¹⁰⁹

¹⁰⁴ SCHIRMER, Einander (s. Anm. 47), 460.

¹⁰⁵ Vgl. BURBACH (s. Anm. 16), 27.

¹⁰⁶ Vgl. HAUSSMANN (s. Anm. 6), 330.

¹⁰⁷ Vgl. TAYLOR (s. Anm. 1), 162.

¹⁰⁸ HAUSSMANN (s. Anm. 6), 330. Vgl. auch HOFFMANN, Gemeinschaft (s. Anm. 100).

¹⁰⁹ Vgl. MORGENTHAUER, Systemische Seelsorge (s. Anm. 18), 383; POHL-PATALONG, Gesellschaftliche Kontexte (s. Anm. 3), 101f; TAYLOR (s. Anm. 1), 162; MCCLURE, Pastoral Care (s. Anm. 3), 270.

Grundlegend dabei ist das Wissen um die relationale Verortung und gleichzeitige Abhängigkeit des Menschen von seiner Umwelt, der Gemeinschaft als lebensrelevantem Faktor sowie von Gott selbst. Die religiöse, transzendente Dimension verortet die Dynamik der Macht sowie die über das weltliche Erleben hinausgehende Teilhabe in Bezug auf Gott, welches als entlastendes und gleichsam bestärkendes Element erfahren werden kann. Gleichzeitig zeigte sich, dass diese Kräfte nur wirken können, wenn sie Räume der Realisation in der (kirchlichen) Gesellschaft haben, in der das Anteilhaben an Macht und Teilhabe gewünscht und damit überhaupt möglich ist. Das Mitwirken und Eröffnen solcher Räume ist Teil und Grundlage einer politischen Dimension von Seelsorge, die eine theologisch rückgebundene, gesellschaftlich relevante heilsame Praxis implementieren kann. Grundlegend hierfür ist das an Steinhoff-Smith anschließende Seelsorgeverständnis im Sinne einer »activity of a person or a community that supports the full and powerful participation in communities and societies«¹¹⁰. Dieses Seelsorgeverständnis scheut die (selbst)kritische Reflexion von Macht(dynamiken) und (bisheriger bestehender) Teilhabe(verwehrung) nicht und nimmt damit auch die eigene Unzulänglichkeit auf, die u. a. qua Milieu- und Habitusgrenzen, verborgen bleibt und sich in der faktischen Privilegierung von Pfarrpersonen sowie dem Großteil der Seelsorgenden manifestiert. Dabei ist die seelsorgende Person diesen Prozessen gegenüber nie hilflos ausgeliefert.¹¹¹ Hilflos gegenüber Machtstrukturen und fehlender Teilhabe wird sie erst dann, wenn sie diese erstens nicht wahrnimmt und sich zweitens nicht zu ihnen verhält.

Summary

Referring to the US-American discourse, this article explores and discusses the political implications of pastoral care in the German-speaking context. This is done with reference to the Bible as well as to contemporary social theory. Thereby, the concepts of power and participation are of central importance. Based on their poimenical and theological interpretation it can be shown that pastoral care is political.

Schlagworte: Praktische Theologie; Poimenik; politische Seelsorge; Caring Communities; Macht; Teilhabe; (ökonomische) Ungerechtigkeiten und Asymmetrien

Prof. Dr. Christine Wenona Hoffmann
Professorin für Praktische Theologie
am Fachbereich Evangelische Theologie
der Goethe-Universität in Frankfurt am Main

¹¹⁰ STEINHOFF-SMITH (s. Anm. 13), 148; Ähnlich McCURE, Pastoral Care (s. Anm. 3), 277.

¹¹¹ Wie bereits von KLESSMANN, Seelsorge (s. Anm. 15), 394, angemerkt.