

#ansprechbar – Seelsorge auf Instagram

Phänomene, Herausforderungen, Paradigmenwechsel

Christine Wenona Hoffmann

*#ansprechbar*¹ – unter diesem „Hashtag [...] haben Seelsorger:innen auf Instagram signalisiert, dass sie in der Corona-Krise erreichbar sind und ein offenes Ohr für Anliegen haben“². So wird auf der Homepage der Evangelischen Kirche Deutschland (EKD) seit nunmehr fast drei Jahren unter der Rubrik Seelsorge beschrieben, was „Erkennungszeichen“³ für diejenigen geworden ist, die digitale Seelsorge anbieten. Doch weist der vom Kölner Pfarrer Nico Buschmann im März 2020 ins Leben gerufene Hashtag⁴ längst über seelsorgliche Aktivitäten auf Instagram sowie digitale seelsorgliche Vollzüge als solche hinaus. Was zunächst Ausdruck kirchlicher Offenheit gegenüber und in Bezug auf die seelsorgliche Erreichbarkeit im Digitalen in Zeiten der Pandemie war, ist ebenso Zeugnis pastoraltheologischer Entwicklungen und auch kirchentheoretisch bedeutsam. *#ansprechbar* steht sowohl für ein seelsorgliches Angebot im Digitalen als auch für die Bemühungen von Pfarrer:innen, religiöses Leben und Glaubenspraxis digital erfahr- und lebbar zu machen, ja digital als Kirche sicht- und *ansprechbar* zu sein. Dabei kommt der (Pfarr)Person – gemäß der Logik von Instagram – eine zentrale Rolle zu, die nicht nur das, was unter Seelsorge verstanden wird und wie diese funktioniert, verändert, sondern auch neue Pfarrbilder hervorbringt und langfristig die Frage nach der

¹ Für die konstruktive Diskussion der vorliegenden Überlegungen danke ich Silvie Pölzer.

² Evangelische Kirche in Deutschland, Seelsorge. Beistand und geistliche Begleitung, in: <https://www.ekd.de/seelsorge-64285.htm> [Abruf: 25.2.2023].

³ I. M. Lindena, Niederschwellig, flexibel, digital – Seelsorge auf Instagram, in: *Spiritual Care* 12 (2023) 135–142, hier: 138 sowie Buschmann im Interview bei N. C. Ullmann, C. Wegner, Digital ansprechbar. Seelsorge auf Instagram, in: *Spiritual Care* 12 (2023) 147–150, hier: 148.

⁴ @einschpunk, <https://www.instagram.com/stories/highlights/18089627737153138/?hl=de> [Abruf: 27.2.2023].

Organisation und dem Denken kirchlicher Strukturen stellt.⁵ Um diesen Spuren nachgehen zu können, gilt es zunächst, das Feld der Seelsorge auf Instagram zu bestellen und die sich darin vollziehenden Paradigmenwechsel praktisch-theologisch und poimenisch einzuordnen. Dafür wird zunächst das Handlungsfeld digitaler Seelsorge praktisch-theologisch erschlossen (1), um dann anhand von drei Charakteristika einer Seelsorge auf Instagram Herausforderungen und Potenziale sowie damit einhergehende Paradigmenwechsel in den Blick zu nehmen. Ausgangspunkt für diese Überlegungen ist die konkrete Seelsorgepraxis auf Instagram (2). Abschließend werden die Darstellungen gebündelt und vor dem Hintergrund ihrer poimenischen Schärfung auf ihre zukünftige Relevanz hin entfaltet (3).

1 Digitale Seelsorge. Eine praktisch-theologische und poimenische Bestandsaufnahme

Digitale Seelsorge ist aus der kirchlichen Praxis und poimenischen Diskursen nicht mehr wegzudenken. Doch fällt im Gegensatz zu anderen digitalen kirchlichen Handlungsfeldern auf, dass eine praktisch-theologische Beschäftigung mit digitaler Seelsorge deutlich zögerlicher erfolgte, sich lange Zeit weitgehend auf die Chat- und Mailseelsorge beschränkte⁶ und bis heute eine (noch immer) um-

⁵ Dazu jüngst P. Todjeras, S. Müller, Im Pfarrhaus brennt (wieder) Licht. Überlegungen zum digitalen Pfarrhaus anhand der Präsentation einer christlichen Influencerin auf Instagram, in: Wege zum Menschen. Zeitschrift für Seelsorge und Beratung, heilendes und soziales Handeln 112 (2023) 57–120. Die zunehmende Bedeutung der Pfarrperson für die Kirchenbindung und -wahrnehmung bestätigen auch C. Hartmann, G. Schendel, „In der Kirche ist es kalt, im Pfarrhaus ist es warm“. Das evangelische Pfarrhaus in seiner öffentlichen Bedeutung, in: Evangelische Stimmen 12 (2013) 16–33.

⁶ Vgl. hierzu sämtliche vorliegenden einführenden Seelsorgelehren sowie exemplarisch die Seelsorgelehre von Ziemer, der auf zwei Seiten (wenn auch lediglich in Bezug auf die Formate Mail- und Chatseelsorge) auf dieses Themenfeld eingeht. Vgl. J. Ziemer, Seelsorgelehre, Göttingen 42015, 413. Auch im 464 Seiten starken Handbuch zur Internetseelsorge von 2022 werden ausschließlich Mails und Chats als mögliche und geeignete seelsorgliche Kommunikationsformen angeführt (vgl. B. Knatz, Handbuch Internetseelsorge. Was Seelsorge und Tango verbindet. Grundlagen – Formen – Praxis, Bielefeld

strittene Praxis darstellt.⁷ Während mittlerweile, auch im deutschsprachigen Raum, breite Forschungen zu Digitalität und Kirche mit unterschiedlichsten Fragestellungen und Zugängen vorliegen,⁸ beschränkte sich der Diskurs um digitale Seelsorge, wenngleich diese seit 1995 in Form einer Onlineberatung per Mail und seit 2002 per Chat von der Telefonseelsorge angeboten und praktiziert wird,⁹ im deutschsprachigen Raum lange auf Einzelpublikationen, bzw. stellte dieser Diskurs eher einen Forschungsbereich dar, der primär von einzelnen Personen ausging.¹⁰ Wie anhand jüngster poimenischer Publikationen ersichtlich,¹¹ ändert sich dies gegenwärtig¹² und zeigt sich auch auf (landes)kirchlicher Ebene.¹³ Exemplarisch hierfür steht die gegenwärtige Entstehung einer durch die EKD finanzier-

2022, 65), ja schließt Knatz vielmehr eine Seelsorge auf Social Media explizit aus (ebd., 220–222). Eine Ausnahme hierzu bietet die Einführung von R. Kunz (Hg.), *Seelsorge. Grundlagen – Handlungsfelder – Dimensionen*, Göttingen 2016.

⁷ Vgl. dazu Lindena, *Niederschwellig, flexibel, digital* (s. Anm. 3), 136.

⁸ Zu nennen sind hier exemplarisch die Arbeiten von Wolfgang Beck, Kristin Merle, Ilona Nord und Viera Pirker.

⁹ Vgl. N. Ellinger, *Die Zukunft der Seelsorge in der digitalen Welt*, in: *Leidfa-den. Fachmagazin für Krisen, Leid, Trauer* 9 (2020) 39–43, hier: 39.

¹⁰ Vgl. als eine der ersten Arbeiten hierzu H.-U. Gehring, *Seelsorge in der Mediengesellschaft. Theologische Aspekte medialer Praxis*, Neukirchen-Vluyn 2002 sowie exemplarisch C. Berger-Zell, *Trauerleibseelsorge*, in: I. Nord, S. Luthe (Hg.), *Social Media, christliche Religiosität und Kirche*, Jena 2014; G. Waclawiak, *Gott im Netz. Religiöse Kommunikation im Internet. Fallstudien zur Internetseelsorge*, Münster 2015; I. Nord, *Seelsorge in Sozialen Medien*, in: Kunz (Hg.), *Seelsorge* (s. Anm. 6), 159–174 sowie die Publikationen von Simon Peng-Keller und Thomas Schlag samt deren Forschungsteams.

¹¹ Vgl. u. a. A. Blackstein, *Digitale Seelsorge. Impulse für die Praxis*, Göttingen 2023 sowie jüngst das Themenheft „Digitale Spiritual Care und Seelsorge“ der Zeitschrift *Spiritual Care* 12 (2023) 2.

¹² Diese Entwicklung reflektiert S. Luthe, *Seelsorge unter den Bedingungen der Mediatisierung*, in: K. Merle, I. Nord (Hg.), *Mediatisierung religiöser Kultur. Praktisch-theologische Standortbestimmungen im interdisziplinären Kontext*, Leipzig 2022, 291–307.

¹³ Nichtsdestotrotz zeigt auch die jüngste CONTOC-Studie, dass, besonders im Gegenüber zu gottesdienstlichen, digitalen Formaten gerade „[d]igitale [seelsorglichen] Angebotsformen [...] eher randständige Bedeutung [zukommt und] sie bisher nicht zu einer selbstverständlichen Möglichkeit der persönlichen Kontaktaufnahme weiterentwickelt [wurden].“ <https://contoc.org>

ten „tragfähige[n], digitale[n] Infrastruktur zur datensicheren Seelsorge und Beratung im Raum der EKD“¹⁴ im *Digitalen Haus der Seelsorge und Beratung* der Landeskirche Hannover.¹⁵ So erfreulich dieser Befund ist, so sehr verwundert die Tatsache, dass die Schaffung eines solchen (noch immer in der Entstehung befindlichen) Hauses im Jahr 2023 überhaupt erwähnenswert und als Novum hervorgehoben werden muss und verweist gleichzeitig auf die Komplexität und partielle (scheinbar noch immer bestehende) Unvereinbarkeit von digitaler Seelsorge und institutionalisierter Kirche. Die Gründe hierfür sind vielfältig, korrelieren mit dem jeweiligen Seelsorgeverständnis und kulminieren in besonderer Weise in der Seelsorge auf *Social Media*.

Zur weiteren Annäherung an dieses Phänomen digitaler Seelsorgepraxis ist zunächst eine begriffliche Erschließung der digitalen Seelsorge vorzunehmen: Bis vor wenigen Jahren herrschte noch ein Verständnis digitaler Seelsorge, welches im Anklang und der Fortführung der Onlineberatung der Telefonseelsorge¹⁶ gedacht wurde und primär einen kirchenrechtlich begründeten, vertraulichen, datensicheren seelsorglichen Eins-zu-eins-Kontakt im Blick hatte, der in Chats und Mails, ähnlich wie bereits seit Jahrhunderten im Brief,¹⁷ schlicht in ein anderes Medium verlagert wurde.¹⁸ Der Dis-

org/wp-content/uploads/2022/09/CONTOC2-Erste-Ergebnisse.pdf, 19 [Abruf: 3.3.2023].

¹⁴ Ankerplatz, Ankerplatz – Digitales Haus der Seelsorge und Beratung. Sehen, wie es wächst ..., in: <https://www.digihaus.online/> [Abruf: 10.5.2023].

¹⁵ Zu dessen Entstehungshintergrund siehe A. Blackstein, Das „Digitale Haus für Seelsorge und Beratung“ entsteht, in: *Spiritual Care* 12 (2023) 156–159.

¹⁶ Vgl. Ellinger, Die Zukunft der Seelsorge (s. Anm. 9) sowie I. Noth, „Teleseelsorge“ – Fernseelsorge ganz nah. Virtuelle Lösungen für Spezial- und Gemeindeseelsorge zu Coronazeiten, in: *Wege zum Menschen. Zeitschrift für Seelsorge und Beratung, heilendes und soziales Handeln* 72 (2020) 271–275, hier: 271 f.

¹⁷ Die Briefseelsorge ist ein noch immer wichtiges und angefragtes Seelsorgemedium. Vgl. A. Haußmann, Präsent bleiben. Mediennutzung in der Seelsorge während der COVID-19-Pandemie, in: *Spiritual Care* 12 (2023) 98–110, hier: 101 f. sowie entsprechende landeskirchliche Angebote, z. B. Briefseelsorge. Wir sind für Sie da: Bei Trauer, Einsamkeit und Mobbing, in: <https://www.briefseelsorge-evangelisch.de/> [Abruf: 10.5.2023].

¹⁸ Zum grundsätzlich medialen Vollzug von Seelsorge vgl. Haußmann, Präsent bleiben (s. Anm. 17).

kurs um die Teleseelsorge als Übertrag analoger seelsorglicher Vier-Augen-Kontakte in die videobasierte Internettelefonie steht dafür als eine nicht schriftliche Form ebenso exemplarisch.¹⁹ In all diesen Formaten wird die Grundform seelsorglicher Begegnungen im Sinne einer datenschutzrechtlich abgesicherten Eins-zu-eins-Zuwendung rezipiert. Doch ist festzustellen, dass auf einer Plattform wie Instagram (außer in Privatnachrichten) *keine* dieser seelsorglichen Grundannahmen gegeben ist, sondern sich Seelsorge hier völlig anders als bisher bekannte Arten und Formen von seelsorglichen Begegnungen zeigt. Das gilt sowohl für die Anzahl der an der jeweiligen seelsorglichen Begegnung Beteiligten, die Art und Öffentlichkeit seelsorglicher Kontakte sowie deren rechtliche Einordnung als auch die sich auf Instagram vollziehende Umkehrung des zentralen seelsorglichen Paradigmas des *storytellings*.²⁰ Da die Plattform Instagram noch immer ein „neues Feld theologischer Forschung“²¹ darstellt, stecken auch die Überlegungen und Reflexionen dieses Praxisfeldes für die Praktische Theologie und insbesondere für die Poimenik im deutschsprachigen Kontext in ihren Anfängen und sollen im Folgenden anhand eines Praxisbeispiels strukturiert erschlossen werden.

2 Seelsorge auf Instagram als neue Art der Seelsorge. Eigenheiten, Herausforderungen und Potential

Der im November 2020 von der Pfarrerin und mit über 40.000 Follower:innen auf Instagram wohl bekanntesten deutschen christlichen Sinnfluencerin²² Josephine Teske gepostete Beitrag wurde

¹⁹ Vgl. C. W. Hoffmann, Teleseelsorge. Herausforderung und Chance einer Seelsorge im digitalen Raum, in: Wege zum Menschen. Zeitschrift für Seelsorge und Beratung, heilendes und soziales Handeln 75 (2023) 147–158; Noth, „Teleseelsorge“ (s. Anm. 16), 271–275.

²⁰ Vgl. dazu A. Haußmann, Storytelling in sozialen Medien – die Umkehrung eines Seelsorge-Paradigmas?, in: Spiritual Care 12 (2023) 89–97, sowie den Beitrag von F. Mayrhofer, in diesem Band.

²¹ Todjeras, Müller, Im Pfarrhaus (s. Anm. 5), 80.

²² Beim Begriff der christlichen Sinnfluencer:innen handelt es sich um eine neue Wortschöpfung aus Influencer:innen und Sinn. Unter dem Begriff der christlichen Sinnfluencer:innen treten kirchliche Vertreter:innen (meist Pfarr-



Abb. 1: Instagram Beitrag @seligkeitsdinge_, November 2020
(Screenshot: C. W. Hoffmann)

Der Text neben dem Bild lautet: seligkeitsdinge.... ☑ Von mir. Aber ich erlaube mir, für alle Mütter zu sprechen, die ein Kind in sich trugen, das gestorben ist. Das sie nicht halten konnten, in welcher Woche, welchem Monat sie auch schwanger waren. Denn oft werde ich gefragt, wie weit ich mit Samuel war. Es war sein eigentlicher Geburtstermin. Und das scheint für Viele eine Legitimation, dass ich so traurig bin. Ich befürchte, wäre es am Anfang gewesen, wäre weniger Verständnis da. Wahrscheinlich würde ich auch nicht so darüber reden. Denn über unglückliche Schwangerschaftsenden reden wir kaum. Was wir aber alle gemeinsam haben im Club der Sternenkindermamas sind folgende Dinge: • die Angst, es könnte wieder passieren! • Die Frage, ob es meine Schuld war! Hätte ich etwas tun können? • Wie das Leben mit diesem Kind wohl gewesen wäre? • Der Trauer niemals wieder entkommen zu können – auch wenn es leichter wird. • In der Trauer isoliert von anderen zu sein. Spätestens mit den Jahren werden es weniger Menschen, die mittrauern. • Schmerz, wenn andere Frauen schwanger sind (ich habe viele Freundschaften bis heute, trotz meiner Kinder, deshalb nicht aushalten können). • Mit der Trauer des:der Partner:In umgehen. • So tun müssen, als sei alles ok. • Mit den körperlichen Folgen umgehen müssen. • Mit Kommentaren umgehen müssen. • Die Entscheidung treffen, ob man darüber sprechen möchte oder nicht. – Ich fühle mich in Gruppen mit Müttern nicht sehr wohl. Ich habe nie einen Mutter-Kind Kurs besucht. Schob nie einen Wagen neben einer anderen Mutter. Am sichersten fühle ich mich mit Müttern, die diesen Verlust auch kennen. Nur sie verstehen, wie es in einem aussieht. Oder können es nachspüren. Zum Glück! Ich wünsche es niemandem, diesen Schmerz zu kennen. In unserem Club, in dem niemand von uns sein möchte, finde ich dennoch Sicherheit. Wir sind Viele. Manche sind im Geheimen dabei. Andere, so wie ich sprechen offen darüber. Ich denke an euch alle. Ich wünsche euch, dass ihr euch gesehen fühlt. Dass ihr Trost findet. Und ich denke an die anderen Elternteile. Nur für sie mag ich nicht sprechen. „Ich bin die sanften Sterne, die nachts leuchten. Stehe nicht an meinem Grab und weine. Ich bin nicht dort.“ Gebet der Hopi-Indianer.

bis Anfang Mai 2023 über 350 Mal kommentiert und fast 5700 Mal wurde darauf mit Zustimmung in Form eines Likes reagiert (Abb. 2). In den Kommentaren finden sich Dankesworte, Worte der Ermutigung und des Zuspruchs, aber auch das Teilen eigener, an Teskes Bericht anschließende Erfahrungen. Die Kommentare der Follower:innen legen die Annahme nahe, dass diese sich verstanden, begleitet und gestärkt zu fühlen scheinen.

Teske selbst beschreibt das, was sie auf Instagram tut und wofür ihr mittlerweile auch ein Dienstauftrag für digitale Kirche im Rahmen einer Viertelstelle von ihrer Landeskirche, der Nordkirche, übertragen wurde, als *Seelsorge*:

„Und da kamen so bewegende Nachrichten und ganz ehrliche und auch schmerzhaft Nachrichten und [...] das ist auch ne Form von Seelsorge, sich öffnen können vor anderen und Dinge zugeben vor anderen und dann getragen werden. Also nicht nur von mir [...], sondern auch von den [anderen] [...], die nicht da drauf negativ reagiert haben, sondern im Gegenteil nochmal ein Herz-Emoji oder dieses Gebets-Emoji geschickt haben oder ich weiß noch hinterher, dass die Leute sich nochmal schreiben und darüber reden miteinander, was da gerade passiert ist. Und auch das ist Seelsorge und ich empfinde das so als befähigend, wenn Christinnen und Christen, die das ja nicht so gelernt haben, Seelsorge zu betreiben plötzlich dennoch auch ein offenes Ohr haben füreinander und füreinander da sind, einander sehen [...].“²³

Was Teske hier entwirft, ist ein Bild von Seelsorge, die öffentlich stattfindet, die davon lebt, dass Menschen „sich öffnen können vor anderen und Dinge zu[...]geben und dann getragen werden“²⁴. Ihr

personen oder Vikar:innen) in den sozialen Medien auf und lassen ihre Social-Media-Community an ihrem Pfarr- und Familienalltag, an ihren Zweifeln, dem Misslungenen und Gelungenen ihrer Lebensführung teilhaben. Einführend dazu: S. Müller, Öffentliche Kommunikation christlicher Sinnfluencer: innen. Medienethische und kirchentheoretische Beobachtungen und Reflexionen, in: Pastoraltheologie. Monatsschrift für Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 111 (2022) 203–218, hier: 204f., sowie der Beitrag von S. Müller, in diesem Band.

²³ eair, Josephine Teske: Ich bin #ansprechbar, <https://www.youtube.com/watch?v=NIu9MP-VrgM>, Min. 17:20–18:39 [Abruf: 5. 5. 2023].

²⁴ Ebd.

selbst kommt dabei als Initiatorin und dadurch, dass sie einen Raum für diese Konversationen bietet, zunächst eine anregende, eröffnende, moderierende Rolle zu, vor deren Hintergrund ihr seelsorgliches Agieren zu deuten ist. Doch auch den „Leuten, [die sich danach] nochmal schreiben und darüber reden miteinander“²⁵, schreibt Teske eine zentrale seelsorgliche Funktion zu. Wie aber lässt sich poimenisch einordnen und deuten, was auf Teskes Profil passiert? Die bloße Beschreibung dessen, was sie tut und wie das wirkt, ist ein Zugang zu dieser Fragestellung und führt ins Zentrum der poimenischen Debatte um Instagram-Seelsorge sowie ihrer Spezifika:

Eine Pfarrerin erzählt aus ihrem Leben, lässt eine große *Community*, die auf einander und auf Teske reagiert, daran teilhaben und wirkt damit auf die Lebensdeutungen der Teilhabenden zurück, ja löst relevante, erwähnenswerte und positive Prozesse für diese Deutung aus.²⁶ Um ein solches Geschehen als seelsorglich deuten zu können, ist von einem weiten und offenen Verständnis von Seelsorge auszugehen, welches um die Subjektivität des Erlebens hinsichtlich des Gelingens und Geschehens von Seelsorge weiß und anerkennt, dass die Beurteilung der seelsorglichen Wirkung²⁷ zentral im Bewertungshorizont der Empfangenden liegt²⁸ und nicht an fes-

²⁵ Ebd.

²⁶ Ähnlich K. Lallathin, Anonym, asynchron, ortsunabhängig – gelingende seelsorgliche Kommunikation im digitalen Sozialraum, in: *Spiritual Care* 12 (2023) 115–123, hier: 116. Zur historischen Entwicklung einer Seelsorge als Lebensdeutungskunst vgl. überblicksartig und einführend Haußmann, *Storytelling* (s. Anm. 20). Zur aktiven Übernahme der Vorbildrolle vgl. V. Pirker, *Influencing – ein Modell religionspädagogisch reflektierten Handelns?*, in: *International Journal of Practical Theology* 25 (2021) 1, 40–57. doi: 10.1515/ijpt-2019-0043

²⁷ Zur Wirkung von Seelsorge jüngst A. Dietz, *Sinnerschließungen der Seele. Die Bedeutung der Seele für eine seelsorgliche Hermeneutik* (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart 33), Göttingen 2021; K. Lammer, *Wie Seelsorge wirkt* (Praktische Theologie heute 165), Stuttgart 2020.

²⁸ Ähnlich Traugott Roser, der einen solchen Zugang für den Spiritualitätsbegriff im Kontext der Seelsorge entwarf. Vgl. T. Roser, *Innovation Spiritual Care. Eine praktisch-theologische Perspektive*, in: E. Frick, T. Roser (Hg.), *Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen*, Stuttgart 2011³, 45–55, hier: bes. 47. Diesem Phänomen gehen zudem sowohl R. Theobold, *Zwischen Smalltalk und Therapie. Kurzzeitseelsorge in der Ge-*

ten Formen oder Kontexten festzumachen ist. Nichtsdestotrotz gibt es bestimmte Paradigmen, wie bspw. das einer bestimmten Haltung der Seelsorgenden, die zur Seelsorge immanent dazugehören und sie davor schützen, einer Beliebtheit anheim zu fallen und „jedes Geschwätz“²⁹ zur Seelsorge zu erklären.³⁰ Neben solch einem grundsätzlichen Paradigma gibt es mindestens drei weitere Charakteristika, die die beschriebene Seelsorge auf Instagram ausmachen und quer zu langer Zeit tradierten Seelsorgevorstellungen und deren rechtlicher Verankerung liegen. So bewegt sich Teske 1. nicht nur außerhalb eines vertraulichen, rechtlich abgesicherten, datenschutzkonformen Kontaktraumes, in dem Kontakte 2. weder auf Eins-zu-eins-Begegnungen abzielen noch alleine von der seelsorgenden Person ausgehen, sondern sie ist 3. zudem auch selbst diejenige, die von sich erzählt. Es geht also um die rechtliche Einordnung des seelsorglichen Kontakts, dessen formal-strukturelle sowie inhaltliche Gestaltung.

2.1 Rechtliche Einordnung oder: vom *safe space*³¹ und unsicheren Räumen

Seelsorgliche Kontakte auf Instagram sind, zumindest nach gängigen kirchenrechtlichen Regelungen, also vor dem Hintergrund des Seelsorgegeheimnisgesetzes (SeelGG)³², dem alle mit Seelsorge be-

meinde, 2013, als auch E. Hauschildt, *Alltagseelsorge. Eine sozio-linguistische Analyse des pastoralen Geburtstagsbesuchs*, 1996 nach.

²⁹ F. Lienhard, *Die Seelsorge*, in: A. Haußmann, S. Kast-Streib (Hg.), *Seelsorge lernen, stärken und reflektieren*, Leipzig 2021, 281–300, hier: 293.

³⁰ Zu möglichen bestimmenden Paradigmen von Seelsorge sowie dem poimenischen Diskurs um diese Fragestellung vgl. einleitend W. Drechsel, *Die Vielfalt der seelsorglichen Praxis als Grundlage*, in: S. Kast-Streib, W. Drechsel (Hg.), *Seelsorgefelder. Annäherung an die Vielgestaltigkeit von Seelsorge*, Leipzig 2017, 101–124, bes. 120–124.

³¹ Der Begriff und die Annahme *eines safe spaces* (im Singular) wird in dieser Überschrift bewusst in seiner Absolutheit angeführt, da er auf die im Folgenden anzuzeigenden und zu problematisierenden Spannungen und Polarisierungen verweist. Siehe ausführlich Anm. 46.

³² Vgl. Kirchenrecht EKD 2009, in: <https://www.ekd.de/seelsorgekonferenz/texte/seelgg.html> [Abruf: 10.5.2023]; Vgl. Hoffmann, *Teleseelsorge* (s. Anm. 19), 157. An dieser Stelle ist darauf zu verweisen, dass dem vorlie-

auftragten Personen und damit selbstverständlich auch ordinierte Pfarrer:innen unterliegen, rechtlich nicht möglich. Grund hierfür ist die Tatsache, dass die Seelsorgenden nicht gewährleisten können, dass nicht „von Dritten mitgehört w[ird]“³³ sowie dass dieses Mit-hören vielmehr explizit Teil des seelsorglichen Konzeptes ist. Auch wenn dieser Grundsatz für eine digitale Seelsorge in § 11 SeelGG abgeschwächt wird, indem die Anbietenden nur noch dazu verpflichtet werden, die „Vertraulichkeit in höchstmöglichem Maß“ zu gewährleisten,³⁴ kann es vor dem bestehenden „kirchlichen Selbstverständnis [und Recht auf Instagram] keine Seelsorge geben, sondern sie kann dort nur angebahnt werden“³⁵. Diese unüberbrückbaren Spannungen beschreiben auch zahlreiche auf Instagram aktive, im kirchlichen Dienst stehende Seelsorgende, die je sehr unterschiedliche Umgangsmöglichkeiten mit dieser Realität gefunden haben.³⁶ So hat bspw. der bereits erwähnte Nico Buschmann ein „Es-kalationssystem“³⁷ entwickelt, in dem er von Privatnachrichten ausgehend entscheidet, ob er eine weitere seelsorgliche Begleitung per Videotelefonie, per Telefon oder in der analogen Begegnung anbietet. Dieser Medienwechsel führt jedoch vereinzelt zu Kontaktabbrüchen³⁸ und blendet zudem diejenigen aus, die lediglich konsumierend und passiv an der seelsorglichen Kommunikation teilnehmen³⁹

genden Artikel ein explizit evangelisches Kirchenrechtsverständnis zu Grunde liegt, welches die katholischen Regelungen hier nicht berücksichtigt.

³³ Kirchenrecht EKD (s. Anm. 31).

³⁴ Kirchenrecht EKD (s. Anm. 31).

³⁵ R. P. Reimann, Digitalisierung als Herausforderung für die seelsorgliche Kommunikation. Veränderungen in der Seelsorge durch Social Media, in: Wege zum Menschen. Zeitschrift für Seelsorge und Beratung, heilendes und soziales Handeln 72 (2020) 216–228, hier: 218.

³⁶ Einen Überblick über diese Stimmen gibt Lindena, Niederschwellig, flexibel, digital (s. Anm. 3).

³⁷ Lindena, Niederschwellig, flexibel, digital (s. Anm. 3), 140 sowie Buschmann im Interview bei Ullmann, Wegner, Digital ansprechbar (s. Anm. 3), 148.

³⁸ Vgl. R. Götz, F. Haydn, Social Media in der Bildungsberatung. Facebook und das Potenzial von Peer-Intervention, in: K. Benke (Hg.), [Digitale Beratung]: online beraten, Duisburg 2014, 93–114, hier: 105.

³⁹ Vgl. dazu Lallathin, Anonym, asynchron, ortsunabhängig (s. Anm. 26), 118f. sowie zum Phänomen dieser zuschauenden Teilnahme auch V. Pirker,

oder diese im Sinne einer *Peer-Seelsorge*⁴⁰ sogar selbst leisten. Eine seelsorgliche Differenzierung in die bereits erwähnten Eins-zu-eins-Begegnungen (auf Instagram oder in einem datenschutzrechtlich abgesicherten Medium) sowie in die von Teske beschriebene öffentliche (*Peer*-)Seelsorge scheint hier also notwendig. So sind es im Fall von Teske, aber auch bei den Posts von Buschmann, die parasozialen, häufig passiven Rezeptionsprozesse, die bereits als *gelingende* Seelsorge erlebt werden⁴¹ und denen weder seelsorgliche Kommunikation über Privatnachrichten folgen noch die zu Selbstmitteilungen in den Kommentaren führen.⁴² Zugleich gründen diese Prozesse aber darauf, dass andere sich öffentlich äußern. Inhaltlich bewegen sich diese Mitteilungen zwischen sehr persönlichen Offenbarungen und dem Ausdruck eher oberflächlicher Zustimmung, die alle der Instagram-Logik folgen und im (erlebten) „safe space“⁴³ auf den Accounts der Seelsorgenden einen fruchtbaren Boden finden. Angesichts von *hate speech* und öffentlicher Diffamierungen sind besonders diese Kommentare – gerade mit nicht anonymisierten Profilen – jedoch als problematisch einzustufen. Zugleich ist mit dem Pfarrer und Sinnfluencer Jörg Niesner darauf zu verweisen, dass die Seelsorgesuchenden die Bedingungen von Instagram, deren AGB und Datenschutz (zumindest in deren Annahme) kennen und es ihre Wahl des Mediums zu respektieren gelte,⁴⁴ ja sie schlicht einen Modus von Öffentlichkeit rezipieren, der auch andere sehr persönliche Lebensbereiche betrifft und der der Funktionslogik der

Zur Macht der Bilder, in: W. Beck, I. Nord, J. Valentin (Hg.), *Theologie und Digitalität. Ein Kompendium*, Freiburg i. Br. 2021, 155–179, hier: 164.

⁴⁰ Siehe nächstes Unterkapitel.

⁴¹ Vgl. Lallathin, Anonym, asynchron, ortsunabhängig (s. Anm. 26), 116. Diese stille Follower:innenschaft stellt den bei weitem größten Teil der Seelsorgeempfangenden dar. Vgl. dazu D. Hörsch, *Digitale Communities. Eine Pilotstudie zur Followerschaft von christlichen Influencer*innen auf Instagram*, Berlin 2022, 53.

⁴² Die nicht repräsentative Umfrage von Lindena ergibt jedoch, dass die vergleichsweise wenigen aktiven Follower:innen ihre seelsorgliche Kommunikation mit 60–90 % in Privatnachrichten und nicht in den Kommentaren führen. Vgl. Lindena, *Niederschwellig, flexibel, digital* (s. Anm. 3), 139.

⁴³ Lallathin, Anonym, asynchron, ortsunabhängig (s. Anm. 26), 119. Zur Schwierigkeit dieses in seiner Absolutheit verwendeten Begriffs vgl. Anm. 46.

⁴⁴ Vgl. Niesner bei Lindena, *Niederschwellig, flexibel, digital* (s. Anm. 3), 140 f.

Plattform inhärent ist. Diese Beobachtungen zum digitalen Erleben und analogen (vermeintlichen) Versprechen von geschützten Räumen verweisen auf eine in dieser Diskussion auszumachende Grundspannung. So zeigt sich, dass gerade die datenschutzrechtlich unsicheren und darum teilweise für Seelsorge als ungeeignet deklarierten *Social-Media*-Kanäle⁴⁵ als *safer spaces* erlebt werden, während die strukturell und rechtlich geschützte analoge Seelsorge nicht in Anspruch genommen wird. Im Anschluss an die in queeren und feministischen Diskursen bereits vorliegenden, ausführlichen Überlegungen zu „safe spaces“⁴⁶ ist hier darum dafür zu plädieren, die der Diskussion um digitale Seelsorge noch immer inhärente Polarisierung zwischen einer vermeintlich per se sicheren Seelsorge im Analogen und einer unsicheren Seelsorge im Digitalen zu vermeiden. Vielmehr sollte der Fokus auf einer Sicherstellung, Gestaltung und Akzeptanz von unterschiedlichsten *safer spaces* liegen. Die grundsätzliche datenschutzrechtliche Spannung in diesem Handlungsfeld bleibt nichtsdestotrotz bestehen und bisher ist, bis auf die bereits erwähnten Individuallösungen, keine umfassende Auflösung dieser Spannung in Sicht.

2.2 Formal-strukturelle Aspekte oder: stille Follower:innen und die Kraft der nichtgeschulten *Peers*

Das Phänomen der *Peer*-Seelsorge ist in kirchlichen Vollzügen gut erprobt und etabliert. Es äußert sich klassischerweise in der Seelsorge in Gruppen, wie bspw. in Krabbel- oder Senior:innenkreisen, die auch ohne pfarramtliche Leitung stattfinden und in der Menschen mit ähnlichen Anliegen, Lebensaltern und Themen zusam-

⁴⁵ So z. B. Knatz, Handbuch (s. Anm. 6), 220–222.

⁴⁶ Eine kurze, grundlegende, historisch sowie soziologisch orientierte und problematisierende Einführung in den Begriff und die Bedeutung von *safe(r) spaces* bietet K. Lohman, Creating a safer space: Being safe and doing safety in queer and feminist punk scenes, in: The Sociological Review (2022) 1–18, bes. 1–3 sowie mit einen semiotischen Fokus und Bewusstsein für die Problematik einer Polarisierung des Begriffs E. McIntosh, S. Jagger, The construction of safe space: empowerment and the perception of vulnerability at Anglican Foundation Universities in England, in: Journal of Gender Studies (2023) 1–14, bes. 2 f.

menkommen und sich gegenseitig unterstützen.⁴⁷ Daneben gibt es im digitalen Bereich *Peer-to-Peer*-Seelsorge, in der speziell für dieses Format ausgebildete Seelsorgende, häufig in einer bestimmten Altersklasse, Eins-zu-eins-Seelsorge anbieten⁴⁸ und die im Sinne einer ehrenamtlich bespielten Weiterentwicklung der Telefonseelsorge zu deuten ist.⁴⁹ Die *Peer*-Dimension, von der Teske auf Instagram spricht,⁵⁰ geht jedoch über eine solche Weiterentwicklung hinaus und schließt an die Gruppenseelsorge an. Größter Unterschied zu den oben genannten Gruppen ist die räumliche, zeitliche und zielgruppenspezifische Offenheit von Instagram-Seelsorge sowie die Möglichkeit eines anonymen und passiven Partizipierens. Teske schreibt sowohl den „Leute[n], [die sich danach] nochmal schreiben und darüber reden miteinander“⁵¹ als auch der passiven Rezeption ihres Accounts eine seelsorgliche Funktion zu. Sie greift damit auf, was Daniel Hörsch in seiner Studie 2022 nachwies: Der Großteil seelsorglicher Begegnungen findet in Form stiller Follower:innen-schaft statt,⁵² die nur in Ausnahmefällen dazu führt, dass diese Personen aus ihrer interpassiven Rolle heraus die Seelsorgenden direkt kontaktieren. Medientheoretisch und philosophisch prominent von Robert Pfaller bereits zu Beginn der 2000er erschlossen, geht mit dieser Interpassivität sowohl eine (Selbst)Distanzierung als auch eine Verlagerung und Delegation der zu verhandelnden Themen und Anliegen an andere Personen einher.⁵³ Die Interpassivität ermöglicht zudem, sich der eigenen Gefühlswelt zu nähern und dabei doch in

⁴⁷ Vgl. einleitend M. Moser, Personenzentrierte Seelsorge in und durch Gruppen, in: C. Burbach (Hg.), *Handbuch Personenzentrierte Seelsorge und Beratung*, Göttingen 2019, 361–369; C. Morgenthaler, *Seelsorge*, Gütersloh 2009, 283–296.

⁴⁸ Beispielhaft hierfür die jugend-kultur-kirche Sankt Peter in Frankfurt a. M., die ein Online-Seelsorge-Angebot bereitstellen und dafür ausbilden: Sankt Peter, *Online Seelsorge*, in: <https://sanktpeter.com/online-seelsorge/> [Abruf: 3.1.2023].

⁴⁹ Vgl. Ellinger, *Die Zukunft der Seelsorge* (s. Anm. 9); Noth, *Teleseelsorge* (s. Anm. 16).

⁵⁰ eair, Teske, #ansprechbar (s. Anm. 23).

⁵¹ Ebd.

⁵² Vgl. Hörsch, *Digitale Communities* (s. Anm. 41), 53.

⁵³ Vgl. R. Pfaller (Hg.), *Interpassivität. Studien über delegiertes Genießen*, Wien/New York 2000, 1 f.

sicherer Distanz zum eigenen Leben, einer unmittelbaren und nicht so einfach abzubrechenden Auseinandersetzung mit diesem sowie möglichen ebendieses Leben beurteilenden Personen zu bleiben. Die Äußerungen der Seelsorgenden bieten dazu die Grundlage. Sie positionieren sich öffentlich zu einem verbindenden Inhalt, sind häufig selbst Betroffene und damit Teil der Gruppe, was zentral für die *Peer-Group*-Implementierung ist.⁵⁴ Die Tatsache, dass sie nicht nur Diskussionsthemen anregen, sondern sich selbst als verletzlich, hadernd, unperfekt (vgl. Abb. 1) – kurz: als nahbar und authentisch



Abb. 2: Instagram Beitrag @seligkeitsdinge_, November 2020
(Screenshot: C. W. Hoffmann)

⁵⁴ Analog zum Peer-Counseling, in dem die ratsuchende und die beratende Person (mindestens) eine Gemeinsamkeit haben. Vgl. einführend C. Tillmann, Potenzial zum Empowerment von kranken und behinderten Menschen: Peer Counseling, in: H. Schnoor (Hg.), Psychosoziale Beratung im Spannungsfeld von Gesellschaft, Institution, Profession und Individuum, 2013, 210–220.

tisch⁵⁵ – zeigen, führt zu einer Verbundenheit mit ihnen, wie auch einer darauf gründenden Offenheit auf Seiten der Follower:innen, sich selbst mitzuteilen und miteinander ins Gespräch zu kommen (vgl. Abb. 2). Ausschlaggebend dafür und verifiziert an den Reaktionen auf den Post von Teske selbst ist, dass die „anderen nicht negativ reagieren“⁵⁶ und damit auch die eigene Geschichte auf diesem Account in einem *safe(r) space* sicher gewusst wird. Teskes Account eröffnet also einen Raum, in dem sich Menschen füreinander öffnen und sich als *Peers* begleiten. Sie beschreibt dieses Geschehen so:

„Und auch das ist Seelsorge und ich empfinde das so als befähigend, wenn Christinnen und Christen, die das ja nicht so gelernt haben, Seelsorge zu betreiben, plötzlich dennoch auch ein offenes Ohr haben füreinander und füreinander da sind“.⁵⁷

Teske und anderen Seelsorgenden auf Instagram gelingt es also, die Logik der Plattform aufnehmend, die „Selbstsorge-Ressourcen der Gemeinde“⁵⁸ zu aktivieren, die Menschen in und mit ihren Kommunikationsgewohnheiten, Themen und Bedürfnissen nach Anonymität und Öffentlichkeit, aber auch ihrer seelsorglichen Kompetenz – theologisch gesprochen: ihrem Priestertum – wahr und ernst zu nehmen und gleichzeitig neue Gemeinde- und Gemeinschaftsbildung zu implementieren.⁵⁹

⁵⁵ Einen Zugang zum schillernden Authentizitätsbegriff bietet C. Wiesinger, *Authentizität. Eine phänomenologische Annäherung an eine praktisch-theologische Herausforderung* (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart 33), Göttingen 2019, bes. 1–3.

⁵⁶ eair, Teske, #ansprechbar (s. Anm. 23).

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Nord, *Seelsorge in Sozialen Medien* (s. Anm. 10), 168, sowie schon 2009 M. de la Torre, „Pastoral Care from the Latina/o Margins“, in: S. A. Kujawa-Holbrook, K. B. Montango (Hg.), *Injustice and the Care of Souls. Taking Oppression Seriously in Pastoral Care*, Minneapolis 2009, 59–72.

⁵⁹ Vgl. T. Schlag, *Seelsorgliche Kirche in viralen Krisen-Zeiten ... und darüber hinaus*, in: *Spiritual Care* 9 (2020) 265–272, hier: 268.

2.3 Inhaltliche Aspekte oder: vom Erzählen und der Umkehrung eines seelsorglichen Paradigmas

Das dritte, gängigen Vorstellungen von Seelsorge widersprechende Paradigma von Seelsorge auf Instagram ist das der Selbsterzählung der seelsorgenden Person. So bestimmt zwar das Erzählen von Lebensgeschichten bis heute maßgeblich das Grundverständnis von Seelsorge,⁶⁰ die Rolle der Seelsorgenden ist darin jedoch klar: Sie hören zu, tragen das Erzählte mit und stellen das Gegenüber mit ihrem Leben und ihrer Geschichte ganz in den Fokus. Auch Plattformen wie Facebook, YouTube, TikTok und Instagram leben davon, dass Menschen (ihre eigene(n)) Geschichte(n) (re)konstruieren und mit anderen, die gleiches tun, teilen. Das Erzählen von (Lebens-) Geschichten ist für die Marken und Konzerne unerlässlich⁶¹ und es gibt zahlreiche Leitfäden und Anleitungen dazu, wie (die eigene) Geschichte so erzählt werden kann, dass möglichst viele Menschen von dieser angesprochen werden.⁶² Auf Instagram lässt sich nun aber beobachten, dass es gerade *nicht* die Geschichten und das Leben der Seelsorge Empfangenden ist, welche im Fokus stehen. Vielmehr liegt die Aufmerksamkeit auf den Seelsorgenden selbst, die Erzählungen der Seelsorge-Empfangenden kommen erst sekundär in Kommentaren, Reaktionen oder Privatnachrichten vor. Gerade diese Umkehrung des seelsorglichen Paradigmas ist es aber, die seelsorglich wirkt. Es ist das Erzählen von Lebensgeschichten der Pfarrpersonen, was – auch durch die Einbindung der spirituellen Dimension – Follower:innen neue Perspektiven eröffnet, ihnen das Gefühl gibt, verstanden und nicht allein zu sein (vgl. Abb. 2), ja

⁶⁰ Dieser einflussreiche und bis heute prägende Ansatz wurde bspw. von A. Grözinger, Seelsorge als Rekonstruktion von Lebensgeschichte, in: Wege zum Menschen. Zeitschrift für Seelsorge und Beratung, heilendes und soziales Handeln 38 (1986) 178–188 und W. Drechsel, Lebensgeschichte und Lebensgeschichten. Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive, Gütersloh 2002, maßgeblich mitgeprägt, wenngleich seine historischen Wurzeln bis auf E. Thurneysen zurückgehen.

⁶¹ Vgl. N. F. Lund, S. A. Cohen, C. Scarles, The power of social media storytelling in destination branding, in: Journal of Destination Marketing & Management 8 (2018) 271–280.

⁶² Vgl. z. B. M. E. Müller, D. Rajaram, Social Storytelling. Wie Storytelling heute in Social Media funktioniert, Bonn 2021.

sogar dazu führt, dass sich die Follower:innen der Pfarrperson freundschaftlich, ja intim verbunden fühlen und diese, in der Psychologie als parasozial geltende Beziehung, als *echt* erleben.⁶³ Entscheidend dafür ist neben einer weitgehenden Offenlegung des Privatlebens sowie einer persönlichen, nahbaren Kommunikation die von christlichen Sinnfluencer:innen offenbarte Verletzlichkeit, ihr Blick auf die Vielfalt des Lebens, in dem sie mit verweinten Augen oder müdem Gesicht zu sehen sind (vgl. Abb. 1) und die es Follower:innen erlaubt daran teilzuhaben, eine Gemeinschaft zu spüren oder sich eingeladen zu fühlen, sich ebenfalls – in ihrer Menschlichkeit und Unperfektheit – mitzuteilen. Indem die Seelsorgenden auf Instagram die schwierigen Aspekte des Lebens und schambehaftete Tabuthemen nicht ausklammern, brechen sie nicht nur mit der auf der Plattform sonst propagierten Logik eines scheinbar perfekten, schönen inszenierten Lebens und stellen ein heilsames Gegenbild innerhalb der Plattform dagegen,⁶⁴ sondern sie brechen auch mit einem bisher vorherrschenden Seelsorgeparadigma.

3 Ansprechbar bleiben. Abschließende Gedanken und Ausblick

Am Profil von Teske und deren Äußerungen lassen sich beispielhaft sowohl die Eigenheiten von Seelsorge auf Instagram im Sinne einer Umwertung zentraler seelsorglicher Paradigmen sowie einer verstärkten Implementierung von *Peer-Seelsorge* als auch deren rechtliche Schwierigkeiten aufzeigen. Augenscheinlich handelt es sich bei einer Seelsorge auf Instagram also um mehr als nur ein weiteres Handlungsfeld von Seelsorge und es ist mit Ilona Nord darauf zu verweisen, dass „Seelsorge in sozialen Medien [gerade] *nicht* als eine Form der Sonderseelsorge wie Notfall-, Gefängnis-, Urlaubs-, oder

⁶³ Vgl. S. Trepte, L. Reinecke, J. Schäwel, Medienpsychologie, Stuttgart 2021, 100–105 sowie A. Haußmann, Die Kraft der Bilder. Visuelle Kommunikation in sozialen Medien und ihre Potenziale für Spiritual Care und Seelsorge, in: Spiritual Care 10 (2021) 198–207, hier: 199 f.

⁶⁴ Vgl. Haußmann, Kraft der Bilder (s. Anm. 63), 204. Wenngleich hier anzumerken ist, dass das bewusste Aufbrechen dieser Plattformlogik kein genuin kirchliches Phänomen ist.

Militärseelsorge zu verstehen“⁶⁵ ist. Vielmehr ist auf Instagram eine gänzlich neue Form von seelsorglichen Kontakten zu beobachten, die auch das Pfarrbild, das Gemeinde- und Kirchenverständnis sowie die Rolle von Kirche in Gegenwart und Gesellschaft neu fasst. In der Seelsorge auf Instagram zeigen sich Seelsorgende sowie die Institutionen, die sie repräsentieren, *ansprechbar* für neue Formen von Seelsorge, für gegenwärtige Kommunikationsgewohnheiten sowie innovative Wege und Arten, Kirche zu denken. Sie eröffnen und inszenieren Räume *gegenseitiger Ansprechbarkeit* von Gruppen und digitaler Beziehungen, innerhalb derer deutlich wird, dass nicht nur die Seelsorgenden, sondern auch *Peers* seelsorglich *ansprechbar* sind. Wie die Praxis am Beispiel von Teske zeigt, ist der Hashtag *#ansprechbar* also viel weiter zu denken, als auf der EKD-Homepage wohl ursprünglich intendiert.⁶⁶ Dabei bewegen sich die Seelsorgenden trotz des Kontextes moderner technischer Medien bewusst innerhalb von jahrhundertlang gewachsenen institutionellen Strukturen, die einerseits den strukturellen und rechtlichen Rahmen dieser Seelsorge sicherstellen, andererseits aber auch dafür zu sorgen haben, dass die Herausforderungen, denen sich eine Seelsorge auf Instagram gegenübersteht, nicht allein von Einzelpersonen angegangen werden müssen.

Abschließend lässt sich festhalten: Wenngleich Seelsorge auf Instagram ein seelsorgliches Forschungs- und Praxisfeld ist, welches noch vieler Erkundungen bedarf, ist Instagram sicherlich jedoch eines nicht: „als Ort für seelsorgliche Kommunikation [...] durchweg ungeeignet“⁶⁷. Zweifelsohne ist festzustellen, dass digitale Seelsorge und besonders solche auf Instagram anderen Kommunikationsstrukturen und -prämissen folgt und es sein mag, dass die digitale Kommunikation von manchen als nicht so schön empfunden wird. Auch mögen die öffentlich geführten Gespräche als oberflächlicher wahrgenommen werden, was jedoch weniger am Medium als am Seelsorgeverständnis liegt. Wird nämlich davon

⁶⁵ Nord, Seelsorge in Sozialen Medien (s. Anm. 10), 159. ähnlich Reimann, Digitalisierung (s. Anm. 34).

⁶⁶ Evangelische Kirche in Deutschland, Seelsorge (s. Anm. 2).

⁶⁷ So die scharfe Zusammenfassung der Publikation von Knatz, Handbuch (s. Anm. 6) durch Lallathin, Anonym, asynchron, ortsunabhängig (s. Anm. 26), 116.

ausgegangen, dass seelsorgliche Begleitung vor allem von der Begleitung, Haltung und Präsenz lebt,⁶⁸ von den (Lebens-)Themen der Menschen bestimmt wird und das lange Zeit vorherrschende defizitorientierte Seelsorgeverständnis abgelöst hat,⁶⁹ gibt es keinen Grund für eine grundsätzlich despektierliche Abwertung dieser (oder jeglicher anderer neuer) seelsorglicher Kommunikationsformen,⁷⁰ solange sie die Betroffenen in ihrer Lebensdeutung unterstützt, sie begleitet, ihnen hilft und für die Ansprechbarkeit von Kirche und Seelsorge einsteht. Rechtlicher Bedenken zum Trotz steht zweifelsohne fest: Auf Instagram sind Seelsorgende und Kirche *ansprechbar* und sollten dies auch bleiben.

⁶⁸ Vgl. Haußmann, Präsent bleiben (s. Anm. 17).

⁶⁹ Zur Defizit- und Krisenorientierung von Seelsorge vgl. einführend und vor ihrem historischen Hintergrund I. Karle, Poimenik, in: C. Grethlein, H. Schwier (Hg.), Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte (Arbeiten zur Praktischen Theologie 33), Leipzig 2007, 575–606, bes. 582.

⁷⁰ Wie bspw. bei Knatz, Handbuch (s. Anm. 6), 220–222.