

# ZPTh

Zeitschrift  
für Pastoraltheologie

---

Zur Debatte gestellt:  
die Seelsorgestudie

## Inhalt

Editorial .....	3–7
<i>Christoph Jacobs</i>	
Die Deutsche Seelsorgestudie 2012–2014 Konzept, Ergebnisse und Konsequenzen.....	9–38
<i>Tobias Kläden</i>	
Die Seelsorgenden unter der Lupe empirischer Pastoralpsychologie Ein einführender Kommentar zur „Seelsorgestudie“ .....	39–49
<i>Philipp Müller</i>	
Die pastoralen Akteure im Blick Pastoraltheologische Anmerkungen zur Seelsorgestudie.....	51–61
<i>Michael Schüßler</i>	
Immer Ärger mit dem Personal? Die Seelsorgestudie zwischen Optimierungsdiskursen und Diversitätchancen .....	63–80
<i>Gereon Heuft</i>	
Aussagen der Seelsorgestudie aus pastoralpsychologischer Sicht .....	81–95
<i>Johannes Panhofer</i>	
Ein psychologischer Blick auf SeelsorgerInnen Ein kritisch-konstruktiver Kommentar zur Seelsorgestudie aus pastoralpsychologischer Perspektive.....	97–113
<i>Gunther Schendel</i>	
Eine beeindruckende Befragung – eine Chance zum Vergleich Ein evangelischer Kommentar zur Deutschen Seelsorgestudie .....	115–131
<i>Wolfgang Ilg</i>	
Zwischen Spirit und Stress Ein kritischer Blick auf die Monografie zur Deutschen Seelsorgestudie .....	133–145
<i>Marius Stelzer</i>	
Die Seelsorgestudie 2012–2014 Eine pastoraltheologisch/-soziologische Flanke mit dem Fokus auf die Ausbildung des zukünftigen Seelsorgepersonals .....	147–168
<i>Yvonne von Wulfen</i>	
Die Seelsorgestudie in der Praxis – (notwendige) Auswirkungen auf die Personalarbeit.....	169–179

*Daniela Blum/Florian Bock*

„... nicht nur Engel, sondern auch Götter“ versus Abschied von Hochwürden  
Das katholische Priesterbild zwischen Kirche und Welt..... 181–194

### **Fremder Blick**

*Gert Pickel*

Die Deutsche Seelsorgestudie 2012–2014  
Beispielhaft für Nutzen, methodische Probleme und Zukunftsoptionen? ..... 195–204

### **Zur Debatte**

*Dagmar Stoltmann*

Reformationsjubiläum 2017  
Chance? Erkannt! ..... 205–210

*Harald Schroeter-Wittke*

Warum feiern wir Jubiläen?  
Kulturtheologische Überlegungen anlässlich  
des Reformationsjubiläums 2017 ..... 211–217

### **Forum**

*Katharina Karl*

Glaubenswelten  
Christliche Spiritualitäten im Blick der Pastoraltheologie ..... 219–230

*Frank Weyen*

Rückkehr nach damals  
Auf dem Weg zu einer neurowissenschaftlich  
induzierten ‚Heuristik der Emotion‘ ..... 231–246

### „Zeitschrift für Pastoraltheologie“ (ZPTh) – ein neuer Titel für eine neue Wirklichkeit

36 Bände der Pastoraltheologischen Informationen liegen – mit Unterbrechungen – seit 1968 vor. Sie sind das Organ der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen e.V. und haben in Beirat und Redaktion immer auch eine Brücke zur Fachgruppe Praktische Theologie der evangelischen Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie (WGTh) geschlagen. Prägnante Informationen über Kongresse und Symposien, über akademische Arbeiten und Publikationen wurden hier ebenso platziert wie auch mehr und mehr wissenschaftliche Beiträge, die den Charakter eines informativen Austausches weit überschritten haben. Seit 2010 wurde die Zeitschrift als Open-Source-Online-Zeitschrift herausgegeben, was die Zugriffszahlen und die Rezeption deutlich erweiterte. Den vielen Redakteurinnen und Redakteuren sei für ihre Arbeit an dieser Stelle ausdrücklich gedankt.

Inzwischen ist es höchste Zeit, dem Charakter dieser praktisch-theologischen Zeitschrift einen neuen Titel zu geben, so die Überzeugung der Redaktion, sowie des Beirats und Vorstands der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen e.V. Die Informationen, die nun schon seit vielen Jahren in einem eigenen Newsletter vorliegen, werden weiter ausgetauscht. Unsere Zeitschrift ist zum profilierten Organ der Wissenschaft geworden. Sie erhebt den Anspruch, den Wissenschaftscharakter unseres Faches deutlich zu markieren. Nicht als Anwendungswissenschaft, sondern als interdisziplinär arbeitende und reflektierte Forschung hilft sie, die Zusammenhänge von Theologie und pastoraler und kirchlicher Praxis in der Gesellschaft von heute zu verstehen und zu deuten. Daraus lassen sich eigene Akzente zu Wahrnehmungs- und Veränderungsprozessen entwickeln. Die Zeitschrift behält den Begriff „Pastoral“ in ihrem Titel, weil mit diesem Terminus technicus die Haltung der Pastoralconstitution „Gaudium et spes“ bezeichnet ist, in der in allen Feldern der Praxis (und der Praktischen Theologie) Christinnen und Christen sich den Menschen in Gottes Namen zuwenden. Ab dem Heft 1/2017 wird unsere Zeitschrift als „Zeitschrift für Pastoraltheologie“ (ZPTh) firmieren, die neue Internetadresse lautet [www.zpth.eu](http://www.zpth.eu). Wir wünschen den Redakteurinnen und Redakteuren und unserer Zeitschrift viele Leserinnen und Leser und eine gute Zukunft.

Richard Hartmann (Fulda)

Vorsitzender der Konferenz

der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen e. V.

## Editorial

Liebe Leserinnen und Leser,

die erste Ausgabe der Zeitschrift für Pastoraltheologie (ZPTh) bietet ein Forum für die Debatten über die sogenannte Seelsorgestudie bzw. Deutsche Seelsorgestudie, wie sie auch offiziell kurz und knapp genannt wird. Sie wurde von Klaus Baumann (Freiburg), Arndt Büssing (Witten/Herdecke), Eckhard Frick sj (München), Christoph Jacobs (Paderborn) und Wolfgang Weig (Osnabrück) durchgeführt. An ihr haben 8.600 katholische Seelsorgende (Priester, Diakone, Pastoral- und GemeindereferentInnen) aus 22 Diözesen teilgenommen. Die quantitative Untersuchung befasst sich mit den Dimensionen Person, Tätigkeitsfeld und Spiritualität. Dabei geht es insbesondere um die Ressourcen und Belastungen der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen im pastoralen Dienst der katholischen Kirche.

Am 14./15. Januar 2016 hat zu dieser Studie in Fulda eine Tagung stattgefunden, auf der die Autoren ausgewählte Ergebnisse zur Diskussion gestellt haben. Die Tagung wurde von der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen gemeinsam mit der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP) organisiert. Diese Ausgabe der ZPTh veröffentlicht im **Thematischen Teil** die im Rahmen der Tagung gehaltenen Beiträge und ergänzt sie um weitere Perspektiven auf die Studie. Damit wird die erhebliche Bandbreite der Diskussionen um die Methoden und Ergebnisse der Seelsorgestudie sowie deren pastoraltheologische und -psychologische beziehungsweise kirchliche und pastoral-praktische Konsequenzen deutlich. Die Redaktion hat zu einer entsprechenden kritischen Kommentierung aus unterschiedlichen Perspektiven sowie dem Vergleich mit ähnlichen Studien, den Konsequenzen für die pastorale Ausbildung oder methodologischen Fragen eingeladen.

Zunächst stellt *Christoph Jacobs* die Seelsorgestudie ausführlich vor. Mit Blick auf die Bedeutung seines Beitrags für das Themenheft hat ihm die Redaktion hierfür bewusst mehr Platz eingeräumt. Jacobs liefert Hintergrundinformationen zur Studie, zu ihrem Forschungsdesign mit den zentralen Aspekten Person, Tätigkeit und Spiritualität sowie zu den theoretischen Vorannahmen einer ressourcenorientierten Salutogenese. Danach stellt er die wichtigsten empirischen Ergebnisse der Untersuchung und deren gesundheitspsychologisches Potenzial dar, um daraus abschließend in Thesen Konsequenzen für die kirchliche und pastorale Praxis zu ziehen.

Danach ordnet *Tobias Kläden* die Seelsorgestudie in die empirisch-pastoralpsychologische Debatte ein, unter anderem mit Blick auf vergleichbare Untersuchungen, und gibt damit einen knappen Einblick in den wissenschaftlichen Kontext der Studie. Er analysiert den theoretischen Hintergrund der erhobenen Daten, wirft

methodische Fragen auf und diskutiert die möglichen pastoral-praktischen Auswirkungen. Die aktuelle Studie liefere wichtige Bausteine für ein umfassenderes Verständnis der verschiedenen Berufsgruppen in der Pastoral.

*Philipp Müller* zeigt, dass die Anlage der Seelsorgestudie kompatibel mit der aktuellen pastoraltheologischen und kirchlichen Reflexion über die Rolle der Hauptamtlichen in der Seelsorge ist. Daneben weist er auf die Querverbindungen zu Vorgängerstudien und auf das bisher bestehende Desiderat einer umfangreichen vergleichenden Untersuchung aller Berufsgruppen im (katholischen) pastoralen Dienst hin. Abschließend kommentiert er einzelne Ergebnisse der Studie.

Auch *Michael Schüßler* ordnet die Studie anhand der Unterscheidung Kirche als Religionsinstitution und als diversitätssensible Solidaritätsagentur in die pastoraltheologische Diskussion ein. Ausgehend von der zweiten Option analysiert er kritisch Spiritualität als die dritte Steuerungsgröße der Studie neben den persönlichen Bedingungen der Hauptamtlichen und ihrem Tätigkeitsfeld. Schüßler warnt davor, die Ergebnisse der Studie mit Blick auf das Berufsengagement von Seelsorgenden, die Unterscheidung von Priestern und Laientheologen und -theologinnen oder die Organisationsoptimierung der kirchlichen Institution zu instrumentalisieren.

Danach diskutiert *Gereon Heuft* die Anlage und ausgewählte Ergebnisse der Seelsorgestudie aus medizinischer Sicht. Er kritisiert die Repräsentativität, manche Messinstrumente und Methoden der Studie, sowie ausgewählte Schlussfolgerungen, wodurch das gemeinsame Priestertum aller Getauften unterbelichtet zu bleiben droht. Er weist im Vergleich mit ähnlichen Untersuchungen auf die Grenzen der Seelsorgestudie und auf deren Desiderate wie den Genderaspekt hin. Daneben gebe es gewisse Differenzen bei der Auswertung der Daten in verschiedenen Publikationen.

*Johannes Panhofer* beschäftigt sich insbesondere mit den pastoralpsychologischen Aspekten der Seelsorgestudie. Dazu geht er sowohl auf die darin verwendeten psychologischen Ansätze und ihre Prämissen als auch auf deren theologische Implikationen ein. So relativiere etwa ein theologisches Kirchenverständnis das in der Studie gebrauchte Kriterium der Passung zwischen Person und Umwelt. Solche Überlegungen unterbaut Panhofer mit der Analyse von Einzelergebnissen wie etwa zum Bindungsverhalten von Hauptamtlichen oder zu spirituellen Krisen.

*Gunther Schendel* analysiert das Anliegen und das Design der Seelsorgestudie und kommentiert einige der vorgelegten Forschungsergebnisse. Dabei setzt er seine Überlegungen in Beziehung zu evangelischen Studien über pastorale Professionals, die mit

der Seelsorgestudie abgeglichen werden. Letztere zeichne insbesondere der disziplinenübergreifende Ansatz, die breite Fragestellung und Methodenvielfalt sowie das Interesse an einer Vergleichbarkeit der Ergebnisse, etwa mit außerkirchlichen Arbeitsfeldern, aus.

Ebenfalls von evangelischer Seite aus beleuchtet *Wolfgang Ilg* zum einen den methodischen Ansatz der Seelsorgestudie, indem er das gewählte Untersuchungsdesign einer genaueren Prüfung unterzieht und hierbei auch kritische Anmerkungen anstellt. Er geht dazu von der ersten Buchveröffentlichung zur Seelsorgestudie im Frühjahr 2017 aus. Zum anderen weist er auf die Notwendigkeiten einer möglichst genauen Interpretation der gewonnenen Daten hin und benennt einzelne Desiderate der Untersuchung.

Aus der Perspektive der Praxis klopft *Marius Stelzer* zentrale Einsichten der Seelsorgestudie jeweils auf ihre Konsequenzen für die Ausbildung von Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen im pastoralen Dienst ab. Dabei zeigt sich die Relevanz der Studie für eine gute Vorbereitung auf eine professionelle Seelsorgetätigkeit, zum Beispiel in Fragen der geistlichen Begleitung, für die Gesundheitskompetenz der Mitarbeitenden oder beim Umgang mit der eigenen und fremden Sexualität.

*Yvonne von Wulfen* diskutiert anschließend, insbesondere aus der Perspektive der Personalverantwortung in einem Bistum, die pastoralpraktischen Implikationen der Seelsorgestudie. Eine besondere Leistung der Studie sei es, die Wahrnehmung der für die pastoralen Mitarbeiter in der Kirchenleitung Verantwortlichen zu schärfen. Das gilt für die Grenzen der Belastbarkeit, die Gesundheit der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen oder die Vereinbarkeit von Familie und Beruf. Sie benennt konkrete Maßnahmen, um eine größere Passung zwischen individuellen Ressourcen und Stellenanforderungen zu erreichen.

Die aktuelle Debatte um die Seelsorgestudie ordnet schließlich der Beitrag von *Daniela Blum* und *Florian Bock* in einen historischen Zusammenhang ein. Sie verstehen Kirchengeschichte als eine empirisch-soziologisch arbeitende Disziplin, womit sich Anknüpfungspunkte zur Pastoraltheologie ergeben. Sie zeichnen die Entwicklung des katholischen Priesterbildes vom Trienter Konzil bis in die jüngste Gegenwart hinein nach. Dabei wird deutlich, wie das Amtsverständnis entgegen den dogmatischen Vorgaben immer durch die jeweiligen Zeitumstände mitgeprägt war und ist.

Der **Fremde Blick** erfolgt in diesem Heft durch *Gert Pickel*, Professor für Religions- und Kirchensoziologie an der Universität Leipzig, und ist ebenfalls der Seelsorgestudie ge-

widmet. Er untersucht ihre methodische Umsetzung und Bedeutung für die wissenschaftliche Fachdiskussion, vor allem im Hinblick auf das Spiritualitätsverständnis. Insbesondere bei Letzterem kommt er zu dem Ergebnis, dass die kirchlichen und gesellschaftlichen Umgebungsfaktoren, welche die individuelle (Berufungs-)Erfahrung beeinflussen, mit berücksichtigt werden müssten.

**Zur Debatte** beschäftigt sich in der ersten Nummer der ZPTh aus gegebenem Anlass mit dem Gedenken an 500 Jahre Reformation. Aus katholischer Perspektive erläutert *Dagmar Stoltmann* die (auch internationalen) Bemühungen beider Kirchen, das Jahr 2017 in ökumenischer Verbundenheit zu begehen. Das gemeinsame Zeugnis für Jesus Christus in einer zunehmend säkularen Gesellschaft stehe dabei über den konfessionellen Differenzen. Aus evangelischer Sicht setzt sich *Harald Schroeter-Wittke* mit dem Reformationsjubiläum auseinander. Es gehe um ein rituell inszeniertes Event mit mythologischem Gehalt, das eine identitätsstiftende Wirkung unter evangelischen Christinnen und Christen und sogar für die ganze deutsche Gesellschaft entfalten könne.

Im **Forum** plädiert *Katharina Karl* für ein Compassio-Paradigma in der Praktischen Theologie, was sie am Beispiel des Spiritualitätsverständnisses ausführt. Mystagogie in der Linie Karl Rahners wird zum Grundzug einer biografieorientierten und lebensweltlich fundierten Seelsorge. Der Aufsatz geht auf ihre Antrittsvorlesung zurück und gibt damit auch einen guten Einblick in das pastoraltheologische Denken der Kollegin, die zugleich neues Mitglied der Redaktion der Zeitschrift für Pastoraltheologie ist.

Im zweiten Forumsbeitrag untersucht *Frank Weyen* auf der Basis neuronaler Erkenntnisse die Bedeutung der Emotionen für religiöse Erfahrungen. Sein konkretes Interesse richtet sich auf die Frage, wie das menschliche Gehirn den Gottesdienst erlebt. Grundbedingung der Liturgie sind gelingende Beziehungsstrukturen in der feiernden Gemeinschaft, die bei den Individuen eine bessere Selbstwirksamkeit und ein erhöhtes Wohlbefinden auslösen. Körpereigene Opiate können zu entsprechenden Glücksgefühlen beitragen. Das Beispiel des Gottesdienstes führt zu grundlegenden pastoraltheologischen Bausteinen einer Heuristik der Emotion.

Stefan Gärtner (Tilburg)

Katharina Karl (Münster)

Judith Könemann (Münster)

Thomas Schlag (Zürich)





## Die Deutsche Seelsorgestudie 2012–2014

### Konzept, Ergebnisse und Konsequenzen

#### Abstract

In den Jahren 2012–2014 wurde von einer interdisziplinären Forschergruppe eine flächendeckende und repräsentative pastoralpsychologische Studie mit 8600 Personen zu Ressourcen und Belastungen in der Lebens- und Arbeitssituation bei allen seelsorglichen Berufen der deutschen Diözesen durchgeführt. Erfragt wurden Daten zu Persönlichkeit, Gesundheit, Zufriedenheit, Motivation, Belastungen, Tätigkeitsfeldern und Spiritualität. Präsentiert werden die Ziele der Studie, das methodische Konzept, das Forschungsdesign, ausgewählte Resultate und Thesen zu den Konsequenzen für die Seelsorgenden, die pastorale Organisation und die Konzeption von zukünftiger Pastoral. Von besonderer Bedeutung sind die differenzierten Ergebnisse zur Zufriedenheit, dem Wechselspiel von Person und Tätigkeitsfeldern, den verschiedenen Gesundheitsressourcen bzw. -belastungen und der Bedeutung der Spiritualität. Diskutiert werden u. a. die Notwendigkeit eines ressourcenorientierten Personaleinsatzes, diözesaner Gesundheitsförderung, Stärkung von Lebenssicherheit und spiritueller Verankerung.

Between 2012 and 2014 an interdisciplinary research group carried out a comprehensive and representative pastoral-psychological study on the (psychological) resources and demands in the life and work situation of 8,600 pastoral ministers from 22 of the 27 dioceses in Germany (diocesan clergy, religious, and lay). Data was gathered on the participants' personalities, life and job satisfaction, motivation, health, stress factors, and areas of responsibility/activity. This article presents the aims of the study, its methodology and research design, and important selected findings. It indicates their significance for pastoral care, pastoral organization, and for a vision of pastoral ministry in the future. On this basis it also formulates a number of "theses". Of particular significance are the differentiated findings on the quality of life, on the interplay between the personality of the pastoral minister and her or his domains of activity, their various health resources and stress factors, as well as the importance of spirituality. The need to match the gifts/talents of pastoral personnel with the needs of a particular pastoral placement, to promote health initiatives at a diocesan level, to strengthen the sense of coherence, as well as the need for grounding one's spirituality are also discussed.

#### Hintergründe und Ziele der Studie

Die Deutsche Seelsorgestudie ist eine pastoralpsychologische Studie zur Lebens- und Arbeitssituation von Seelsorgenden in Deutschland.<sup>1</sup> Sie fragt nach Ressourcen und

---

<sup>1</sup> Klaus Baumann – Arndt Büssing – Eckhard Frick – Christoph Jacobs – Wolfgang Weig (Hg.), *Zwischen Spirit und Stress. Die Seelsorgenden in den deutschen Diözesen*, Würzburg 2017; Eckhard Frick – Arndt Büssing – Klaus Baumann – Wolfgang Weig – Christoph Jacobs, *Do Self-Efficacy Expectation and Spirituality Provide a Buffer against Stress-Associated Impairment of Health? A Compre-*

Belastungen im Kontext der gesellschaftlichen, religiösen und pastoralen Lebens- und Arbeitssituation des Personals der Deutschen Diözesen.<sup>2</sup> Erarbeitet werden sowohl Grundlagenwissen wie auch Wissens Elemente für die praktische Anwendung in der Seelsorge. Im Fokus stehen Gesundheit, Persönlichkeit, Motivation, Zufriedenheit, Spiritualität, Tätigkeitsfelder und Tätigkeitsbedingungen der Priester, Diakone und Laien im hauptberuflichen pastoralen Dienst. Die Studie antwortet auf die Doppelfrage: 1. Wie geht es den Priestern, Diakonen und Laien in der Seelsorge? Und 2.: Wie kann man zum Gelingen ihres Lebens beitragen?<sup>3</sup>

Im Ergebnis stellt die Seelsorgestudie nach Ansicht des Forschungsteams (Prof. Baumann, Büssing, Frick, Jacobs, Weig) einen fruchtbaren Beitrag zur Identitätsfindung, Selbstentwicklung und Handlungsorientierung aller Seelsorgenden und Verantwortlichen in der Pastoral dar. Es werden Informationen generiert, die einerseits manche Erfahrungswerte bestätigen, andererseits aber auch zahlreiches neues und facettenreiches Grundlagen- und Handlungswissen darstellen. Die Ergebnisse haben ein erhebliches gesundheitspsychologisches und organisationsentwicklerisches Potenzial, das alle Beteiligten zum Handeln motivieren könnte. Dies hätte auch Konsequenzen für die Veränderung des Handelns in der Pastoral selbst, der Konstruktion der pastoralen Handlungsbedingungen und der Pastoralpläne.

Der vorliegende Beitrag hat die Absicht, das Konzept der Studie vorzustellen und aus dem Gesamtertrag ein vielfarbiges und durchaus vielschichtiges Spektrum zu präsentieren und für die Diskussion aufzubereiten. Denn es heißt auch im Vorwort unseres Buches zur Studie: „Wir hoffen, dass die Ergebnisse möglichst breit diskutiert werden. Dabei geht es um eine Diskussion in der kirchlichen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit, vor allem aber mit den Seelsorgerinnen und Seelsorgern selbst, die ja Experten in eigener Sache sind.“<sup>4</sup>

Auf den Punkt gebracht: Die Seelsorgestudie ist eine Gesundheits-, Motivations- und Lebenszufriedenheitsstudie mit praktischer Relevanz für die Pastoral. Zur Vermeidung von Fehlinterpretationen, die immer wieder auftauchen und damit das Verständnis erschweren, sei ergänzt: Es handelt sich weder um eine Burnout-Studie, noch um eine Studie zur Pastoral der Kirche in Deutschland. Auch nicht um eine Studie zu Pastoral Konzepten, noch um eine Studie zur Theologie der Spiritualität. Schon gar nicht han-

---

hensive Analysis of the German Pastoral Ministry Study, in: *Journal of Religion and Health* 55 (2016) 2, 448–468; Christoph Jacobs – Klaus Baumann – Arndt Büssing – Wolfgang Weig – Eckhard Frick, Überraschend zufrieden bei knappen Ressourcen – und die Kraft der Spiritualität. Ergebnisse der Deutschen Seelsorgestudie, in: *Herder Korrespondenz* 69 (2015) 6, 294–298.

<sup>2</sup> Christoph Jacobs – Arndt Büssing, Wie es Seelsorgerinnen und Seelsorgern heute geht. Das pastoralpsychologische Konzept der Seelsorgestudie, in: *Theologie und Glaube* 105 (2015), 228–248.

<sup>3</sup> Christoph Jacobs, Wie es Seelsorgern wirklich geht. Zum Zusammenhang von Persönlichkeit, Tätigkeit, Spiritualität und Gesundheit, in: *Herder Korrespondenz* 67 (2013) 10, 506–511.

<sup>4</sup> Baumann u. a., *Zwischen Spirit und Stress* (s. Anm. 1).

delt es sich um eine Studie, in der offen oder verdeckt Orthodoxie oder Orthopraxie des pastoralen Personals analysiert wird.

Die Herangehensweise der Forschungsgruppe ist multiprofessionell. So konkretisiert sich in der Studie auch das pastoralpsychologische Anliegen, die Kenntnisse der Psychologie für die Praktische Theologie zugänglich zu machen, sodass sie für eine dem Evangelium und den Fragen der Menschen angemessene Praxis der Kirche fruchtbar gemacht werden können.<sup>5</sup> Denn es gehört zum Auftrag der Pastoralpsychologie, der Berufsgruppe des pastoralen Personals besondere Aufmerksamkeit zukommen zu lassen.<sup>6</sup> Das pastorale Handeln der Kirche trägt immer die Gesichter von Menschen. Ohne jede professionelle oder klerikale Blickverengung darf gesagt werden: Sie sind Schlüsselpersonen und Schlüsselressourcen in Zeiten des pastoralen Wandels.<sup>7</sup>

Umso wichtiger wird das Engagement für die Seelsorgenden, da aufgrund des Umbruchs der klassischen Sozialformen der Kirche die bedrängenden Strukturfragen zu *dem* Thema geworden sind, das Interesse und Ressourcen fast vollständig zu binden scheint.<sup>8</sup> Auch kirchliche Systeme und ihre Theorien (aber auch Menschen) neigen dazu, sich selbst in die Zukunft retten zu wollen – koste es, was es wolle.<sup>9</sup>

Dies nehmen viele Seelsorgerinnen und Seelsorger natürlich wahr! Denn sie setzen für das Evangelium ihr Leben ein und stellen ihre Arbeitskraft der Kirche als Organisation von „Gemeinschaft und Dienstleistung“ (Lumen gentium 4) zur Verfügung. Fast alle werden in ihren Lebensentwürfen vom pastoralen Wandel direkt betroffen. Es ist paradox: Obwohl viele Gestaltveränderungen der Pastoral die Verknappung und Veränderung der Ressourcen zum Anlass haben, ist möglicherweise das pastorale Personal zurzeit ein ‚blinder Fleck‘ der Pastoral – möglicherweise auch der Praktischen Theologie.

Eine wesentliche Motivation der Forschergruppe ist es daher, „das Gelingen des Lebens von Seelsorger/innen zu fördern und ihren Bedürfnissen in der Pastoral eine Stimme zu geben“ (aus dem Anschreiben des Fragebogens). *Es geht um einen Beitrag zum Wohlergehen der Seelsorgenden in Zeiten pastoralen Wandels.* Aus gesundheitspsychologischer Perspektive ist dies besonders geboten. Denn anders als in ähnlichen

---

<sup>5</sup> Isidor Baumgartner, Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge, Düsseldorf 1990.

<sup>6</sup> Vgl. Isidor Baumgartner, Seelsorgliche Kompetenz als pastoralpsychologisches Bildungsziel. Ein theoretischer und empirischer Beitrag zur pastoralpsychologischen Ausbildung von Seelsorgern, Passau 1982; Christoph Jacobs, Salutogenese. Eine pastoralpsychologische Studie zu seelischer Gesundheit, Ressourcen und Umgang mit Belastung bei Seelsorgern, Würzburg 2000.

<sup>7</sup> Vgl. auch Michael Schüßler, Stellschraube Personal?, in: Herder Korrespondenz 70 (2016) 5, 34–38.

<sup>8</sup> Zu den Wandlungsprozessen vgl. auch: Geht Kirche anders? Zum Innovations- und Veränderungspotential der klassischen Sozialformen, Pastoraltheologische Informationen 36 (2016) 2.

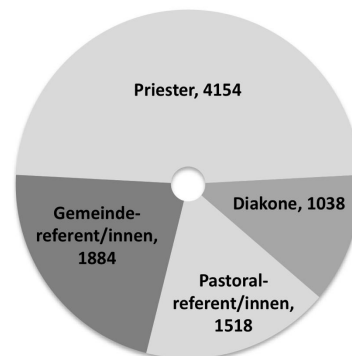
<sup>9</sup> Vgl. Rainer Bucher, Wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der Katholischen Kirche, Würzburg 2012.

gesellschaftsrelevanten Organisationen im Profit-Bereich ist im kirchlichen Feld viel zu wenig im Blick, dass ‚betriebliche‘ Umstrukturierungen sowie Veränderungen in den Arbeitsabläufen und im beruflichen Selbstverständnis (dies sind exakt die Kennzeichen der pastoralen Neukonzeptionen der Diözesen) durch verschiedene, psychologisch ausgesprochen wirksame Prozesse zu Motivationsverlusten, geringerer Arbeitsleistung, Gesundheitsgefährdung und erhöhtem Krankenstand beitragen können.<sup>10</sup>

Im Anschreiben zum Projekt heißt es daher: Es handelt sich um einen „Fragebogen zur Lebens- und Berufssituation von Priestern, Diakonen und Laien im hauptberuflichen pastoralen Dienst in Zeiten kirchlichen Wandels. Sie finden im Fragebogen zum Beispiel Fragen zur Spiritualität, zur Gesundheit, zur Zufriedenheit, zur privaten Lebenssituation, zum ‚Stress‘, zum Engagement im Dienst, zur Wertschätzung Ihrer Tätigkeit, zu Lebenseinstellungen, zu Anforderungen Ihrer Tätigkeit usw. Ziel des Fragebogens ist die Bereitstellung von aktuellem Grundlagenwissen zur Förderung Ihrer Gesundheit und Ihrer Zufriedenheit im Dienst. Es geht um Sie und Ihr Wohlergehen!“

## 1. Basisinformationen zur Studie und Forschungsdesign

Teilgenommen haben 8.600 Personen aus 22 von 27 deutschen Diözesen.<sup>11</sup> Zur Gesamtgruppe gehören – in gerundeten Zahlen – 4.150 Priester (48 %), 1.050 Diakone im Haupt- und Nebenamt (12 %), 1.500 Pastoralreferenten und Pastoralreferentinnen (18 %) und 1.900 Gemeindeferenten und Gemeindeferentinnen (22 %).



Die anonyme Befragung mit einem quantitativen Teil und einem qualitativen Teil wurde ohne Anreizsystem durchgeführt. Knapp 5 % der Befragten erklärten sich bereit, an einer vertiefenden qualitativen Interviewstudie teilzunehmen; von diesen

<sup>10</sup> Johannes Siegrist, *Arbeitswelt und stressbedingte Erkrankungen – Forschungsevidenz und präventive Maßnahmen*, München 2015; Vgl. Johannes Siegrist – Karin Siegrist, *Stresstheoretische Modelle arbeitsbedingter Erkrankungen*, in: Peter Angerer u.a. (Hg.), *Psychische und psychosomatische Gesundheit in der Arbeit. Wissenschaft, Erfahrungen, Lösungen aus Arbeitsmedizin, Arbeitspsychologie und psychosomatischer Medizin*, Heidelberg 2014.

<sup>11</sup> Vgl. Baumann u. a., *Zwischen Spirit und Stress* (s. Anm. 1), 21ff

wurden 83 Personen zum Interview aufgesucht. Es handelt sich nicht um eine Auftragsarbeit der Deutschen Bischöfe oder der Diözesen, sondern um ein gemeinsames Forschungsprojekt der Forschungsgruppe Seelsorgestudie aus fünf deutschen Hochschulen (Freiburg, München, Osnabrück, Paderborn, Witten/Herdecke – vgl. dazu: [www.seelsorgestudie.com](http://www.seelsorgestudie.com)). Die Multiprofessionalität dieser Forschungsgruppe ermöglicht einen breiten Forschungsansatz mit unterschiedlichen Interessen und theoretischen Konzepten, die bewusst nicht harmonisiert werden, weil möglichst viele Fragestellungen abgebildet werden sollen. Dies hat sich trotz aller damit verbundenen methodischen und praktischen Spannungen als sehr ertragreich erwiesen.

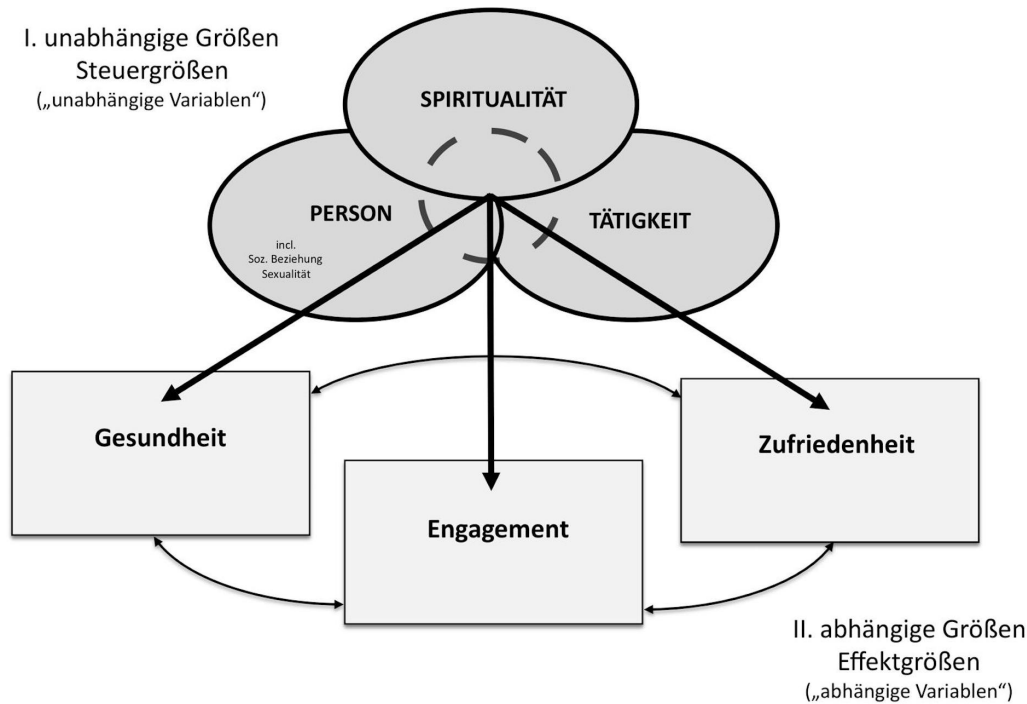
Im Fokus der Studie stehen die *Personen* der Seelsorgenden, die als Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten, als Gemeindereferentinnen und Gemeindereferenten, als Diakone und Priester in den Diözesen in entsprechenden Tätigkeitsfeldern und beruflichen Positionen ihren Dienst tun. Gegenstand der Untersuchung waren also nicht die Pastoralkonzepte der Diözesen, auch wenn sie trotzdem in manchen Ergebnissen einen Niederschlag finden.

Das ursprüngliche Konzept als repräsentative, aber eng begrenzte ‚Priesterstudie‘ wurde aufgrund des großen Interesses vieler Diözesen an einer umfassenden Situationserhebung und des Teilnahmewunsches der anderen Berufsgruppen bereits im Laufe der Befragung der ersten Diözese zu einem alle Seelsorgenden gleichermaßen umfassenden Studienkonzept umgeschrieben.

Das Forschungskonzept verlangt daher einerseits stets die Betrachtung der Zielgruppen als Gesamtheit, die nicht in Untergruppen aus Priestern, Diakonen, PastoralreferentInnen und GemeindereferentInnen zerrissen werden darf. Andererseits muss stets auch eine unterscheidende und vergleichende Berücksichtigung der soziologisch erfassbaren Identität der Berufsgruppen erfolgen, die selbstverständlich auch gesundheitliche und motivationale Auswirkungen hat. Gemeinsamkeiten und Unterschiede unter den Berufsgruppen (z. B. Geschlecht, Alter, Berufung und Berufsstand, Tätigkeitsfeld usw.) werden also immer gleichermaßen bedeutsame Auswertungskategorien darstellen. Eine Uniformierung der verschiedenen Gruppen (Subsummierung als SeelsorgerInnen) ist nicht angemessen, auch wenn dies häufig in der kirchlichen Öffentlichkeit Standard ist.

*Zentral für das Forschungsdesign der Seelsorgestudie sind die drei Perspektiven: 1. Person, 2. Spiritualität, 3. Tätigkeit.* Sie werden in den Blick genommen in ihrem Status und in ihrer Wechselbeziehung. Dabei gelten sie als Steuergrößen (unabhängige Variablen) hinsichtlich der Felder Gesundheit, Motivation und Zufriedenheit. Die gemessenen Parameter werden als Korrelationsgrößen bzw. Effektgrößen (abhängiger Variablen) betrachtet. Auch unter diesen Variablen werden Wechselbeziehungen vorausgesetzt und ausgewertet. Da es sich um eine Querschnittstudie zu einem einzigen Messzeitpunkt handelt, können Kausalbeziehungen nicht direkt nachgewiesen

werden. Annahmen von Wirkrichtungen werden durch Regressionsanalysen bzw. durch Literaturanalysen von Längsschnittstudien ins Spiel gebracht.



## 2. Theoretische Konzepte der Studie

Hermeneutischer Ansatz und zugleich verbindendes Grundkonzept der Fragestellungen der Seelsorgestudie ist das weithin etablierte ressourcenorientierte Salutogenese-Modell. Es hat sich in den vergangenen Jahren sowohl in der Gesundheitspsychologie als auch in der Medizin sowie in der Arbeits- und Organisationspsychologie als eine der bedeutsamen Rahmenkonzeptionen bewährt.

Entscheidend für die Übernahme des von Aaron Antonovsky vorgeschlagenen Modells war dessen Rezeption durch die Weltgesundheitsorganisation und die Institutionen der Gesundheitspolitik bzw. -förderung.<sup>12</sup> Das Salutogenese-Modell gilt inzwischen als integrierendes und synthetisierendes Modell (umbrella model) für alle Konzeptionen, in denen individuelle, gruppenbezogene, organisationale und spirituelle Ressourcen eine Rolle spielen.<sup>13</sup> Dazu gehören u. a. Selbstwirksamkeit, Bindung, Kohärenzgefühl,

<sup>12</sup> Vgl. Aaron Antonovsky, *Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit*, Tübingen 1997; Jürgen Bengel – Regine Strittmatter – Hildegard Willmann, *Was erhält Menschen gesund? Antonovskys Modell der Salutogenese – Diskussionsstand und Stellenwert. Eine Expertise*, BZgA 2001.

<sup>13</sup> Vgl. Monica Eriksson, Art. *Salutogenesis*, in: Alex C. Michalos (Hg.), *Encyclopedia of Quality of Life and Well-Being Research*, Dordrecht u. a. 2014, 5623f; Monica Eriksson, *The Salutogenic Framework for Health Promotion and Disease Prevention*, in: Andrew Steptoe (Hg.), *The Handbook of Behavioral Medicine*, New York 2011, 973–993.

Kontrollüberzeugungen, Coping/Belastungsbewältigung, erlernter Optimismus, Widerstandskraft, Resilienz, Wohlbefinden, Flow, innere Stärke, Empowerment, soziales Kapital u.v.a. Insofern wäre es unangemessen, das Salutogenese-Modell auf dem heutigen elaborierten Stand an einige Unzulänglichkeiten des Ursprungskonzeptes von Antonovsky zu fesseln, von dem es sich deutlich emanzipiert hat.

Zentral für das salutogenetische Denken ist seine Ressourcenorientierung, das sich vom Denken und Handeln in pathogenetischen Modellen deutlich unterscheidet. Seine Fragestellung lautet: „Was macht (alle) Menschen und ihre Systeme gesund, stark, leistungsfähig?“ Und nicht: „Was macht (einzelne) Menschen krank, gefährdet und leistungsschwach?“

Somit ist es umfassender und in der Regel inklusiver, vorausschauend und umfassend Prozesse von Gesundheit und Gelingen zu fördern statt nachträglich in Prozesse der therapeutischen Intervention bei Problemsituationen zu investieren. Zudem bezieht das Salutogenese-Modell in seinem aktuellen Verständnis die geistige, soziale, organisationale, kulturelle und spirituelle Dimension umfassend ein, während das pathogenetische Denken aufgrund seiner wissenschaftsgeschichtlichen Abstammung meist auf medizinische und psychopathologische Prozesse eingeengt arbeitet. Zudem berücksichtigt es häufig nicht die organisationale Dimension. Das Salutogenese-Konzept sieht den Erfolg nicht darin, pathogene Prozesse zu bekämpfen, sondern die Ressourcen zu stärken, die das Individuum widerstands- und anpassungsfähig machen. Aus theologischer Perspektive ist es besonders geeignet, weil es eine hohe Kompatibilität mit theologischem Denken ermöglicht, das auf einer Theologie des Heils (salus) aufbaut.<sup>14</sup>

Vier weitere Modelle, die für die Seelsorgestudie konzeptionell bedeutsam sind, müssen an dieser Stelle ebenfalls kurz skizziert werden:

### 1. Das Anforderungs-Ressourcen-Modell

Auf dem Stand der gegenwärtigen Forschung darf als empirisch gesichert gelten, dass im Prozess einer positiven Entwicklung von Lebensqualität, Gesundheit, Belastungsbewältigung und beruflichem Engagement die persönlichen und systemischen Ressourcen die entscheidende Rolle spielen.<sup>15</sup> Sie werden in Beziehung gesetzt zu den Anforderungen, die mithilfe der Ressourcen bewältigt werden und die möglicherweise einer positiven Entwicklung Grenzen setzen. Das systemische Anforderungs-Ressourcen-Modell versteht Gesundheit als Bewältigung der internen und externen

---

<sup>14</sup> Vgl. Christoph Jacobs, *Salutogenese. Vom Zauberwort zum theologischen Paradigma*, in: *Lebendiges Zeugnis 2* (2012), 107–18.

<sup>15</sup> Vgl. Peter Becker, *Gesundheit durch Bedürfnisbefriedigung*, Göttingen 2006; Vgl. Peter Becker – Klaus Bös – Alexander Woll, *Ein Anforderungs-Ressourcen-Modell der körperlichen Gesundheit. Pfadanalytische Überprüfungen mit latenten Variablen*, in: *Zeitschrift für Gesundheitspsychologie 2* (1994), 25–48.



Anforderungen des Lebens durch interne und externe Ressourcen: Gesundheit = f (Ressourcen/Anforderungen). Seine Stärke ist die Integration der Grundlagenforschung zu existenziellen Bedürfnissen des Menschen und der Ressourcentheorie, wie sie auch in der Bindungsforschung wichtig geworden ist.<sup>16</sup> Im Rahmen der Seelsorgestudie stellt das Anforderungs-Ressourcen-Modell zwei Grundannahmen zur Verfügung<sup>17</sup>: a) Gelingende Lebensdynamik (Zufriedenheit, Gesundheit, Wohlbefinden) entsteht, wenn die Bilanz von Anforderungen und Ressourcen positiv im Sinne der Ressourcen ist; b) Spannung und Stress (Belastungssymptome, Unzufriedenheit, Burnout, Demotivation usw.) entstehen, wenn die Bilanz von Anforderungen und Ressourcen subjektiv negativ, also zugunsten der Stressoren ausfällt.

## 2. Das Modell der Bindungstheorie

Das Bindungsmodell gehört ebenfalls zu den etablierten Modellen der Psychologie.<sup>18</sup> Es ist für die Erforschung der sozialen Beziehungen (auch im Kontext von Sexualität und Zölibat), der sozialen Kommunikation und Interaktion sowie verschiedener Aspekte der Gesundheit von Bedeutung.<sup>19</sup> Das Bedürfnis nach Bindung gilt als eines der vier Grundbedürfnisse des Menschen und spielt eine entscheidende Rolle für das gesamte menschliche Wohlergehen.<sup>20</sup> Folgende Postulate und Forschungsergebnisse gehören zum Kern der Bindungstheorie: 1. Vertrauen in die Verfügbarkeit von Bindungspersonen entwickelt sich sehr früh und bleibt als Erwartung relativ unverändert in der Lebensspanne bestehen; 2. Aus den frühen Bindungserfahrungen entwickeln sich ‚motivationale Arbeitsmodelle‘, mit denen Beziehungen in der Gegenwart gestaltet werden; 3. Sichere Beziehungsmuster korrelieren mit guter Lebensqualität, unsichere Bindungsmuster mit Belastungsphänomenen bis hin zur Störung. Kurz gefasst: Personen mit dem Vertrauen, dass eine Bindungsperson verfügbar ist, sind sicherer im Umgang mit Menschen. Sie zeigen eine höhere Lebensqualität und ein günstigeres Beziehungsverhalten. Bindungsverhalten zu erforschen, ist jedoch sehr aufwendig, weil es sich nicht direkt erfragen lässt. In der Seelsorgestudie kommt die Bindungstheorie daher besonders im qualitativen Studienteil zu Anwendung.

---

<sup>16</sup> Vgl. Klaus Grawe, *Psychologische Therapie*, Göttingen 1998.

<sup>17</sup> Vgl. Stevan E. Hobfoll, *Conservation of Resources. A New Attempt at Conceptualizing Stress*, in: *American Psychologist* 44 (1989) 3, 513–24; Klaus Baumann – Arndt Büssing – Eckhard Frick – Christoph Jacobs – Wolfgang Weig (Hg.), *Zwischen Spirit und Stress. Die Seelsorgenden in den deutschen Diözesen*, Würzburg 2017.

<sup>18</sup> Vgl. John Bowlby – Klaus E. Grossmann – Karin Grossmann, *Bindung und menschliche Entwicklung*, in: John Bowlby, Mary Ainsworth und die Grundlagen der Bindungstheorie, Stuttgart 2003.

<sup>19</sup> Vgl. David Howe, *Bindung über die Lebensspanne*, Paderborn 2015.

<sup>20</sup> Vgl. Klaus Grawe, *Psychologische Therapie*, Göttingen 1998.

### 3. Das Modell der Passung von Person und Umwelt

Es handelt sich hier um ein allgemeines Modell zum Verständnis der Wechselwirkung von Person und Umwelt.<sup>21</sup> Auf der Basis empirischer Belege wird davon ausgegangen, dass Menschen und Organisationen gleichermaßen davon profitieren, wenn ihre Kriterien des Wohlergehens und der effektiven Tätigkeit miteinander kompatibel sind. Stimmt die Passung, stellen sich Erfolge ein: die Zufriedenheit ist hoch, die Arbeitsleistung angemessen, die Gesundheit nimmt eine gute Entwicklung. Gerät die Passung über längere Zeit aus dem Gleichgewicht, stellen sich Misserfolge, verringerte Motivation und Arbeitsleistung, Unzufriedenheit, hohe Belastungsraten und auf Dauer ein verschlechterter Gesundheitsstatus bzw. Ausfälle der MitarbeiterInnen ein. Personen, die dieses Missverhältnis rechtzeitig bemerken, reagieren entweder mit Schonverhalten, innerer Emigration oder Ausscheiden aus dem pastoralen Dienst. Wichtig ist die empirische Einsicht, dass die subjektive Passung für die Konsequenzen im motivationalen und gesundheitlichen Bereich entscheidender ist als die objektive. Die Passung von Person und Umwelt entscheidet sich damit in zwei Interaktionen: Wenn 1. die Fähigkeiten und Anforderungen von Person und Tätigkeitsumfeld und 2. die Bedürfnisse der Person und die von der Umwelt bereitgestellten Ressourcen zueinander passen.

### 4. Das Modell der Gratifikationskrisen

Ein weiteres Modell, das für die Interaktion von Person und Tätigkeit hohe Erklärungskraft besitzt, ist das Gratifikationskrisenmodell von J. Siegrist.<sup>22</sup> Die Organisationswissenschaften weisen darauf hin, dass organisationale Unterstützung und Wertschätzung für Motivation, Zufriedenheit und Gesundheit der MitarbeiterInnen eine große Rolle spielen und zwar umso mehr, je größer die Anforderungen an die Organisation und in der Organisation sind. Besonders in stressreichen und belastenden Situationen (also in der gegenwärtigen pastoralen Situation des Wandels) müssen MitarbeiterInnen die Erfahrung machen, dass die Organisation ihre Anstrengungen wertschätzt, sich um ihr Wohlergehen sorgt und Hilfe bereitstellt, wenn sie benötigt wird. Gerade in kritischen Situationen achten sie in besonderer Weise auf die verantwortlichen Personen in ihrer Organisation. Missachtung von Bedürfnissen und unfaire Behandlung werden dann meist nicht der ursächlichen Person (z. B. dem Vorgesetzten), sondern der repräsentierten Organisation zugeschrieben. Die Organisation wird quasi personifiziert. Diese Prozesse spielen besonders in der Kirche eine Rolle, weil die Verantwor-

---

<sup>21</sup> Vgl. Jeffrey R. Edwards – Robert D. Caplan – R. Van Harrison, Person-Environment Fit Theory. Conceptual Foundations, Empirical Evidence, and Directions for Future Research, in: Cary. L. Cooper (Hg.), *Theories of Organizational Stress*, Oxford 1998, 28–67.

<sup>22</sup> Vgl. Johannes Siegrist, *Arbeitswelt und stressbedingte Erkrankungen – Forschungsevidenz und präventive Maßnahmen*, München 2015.

tungsträger in der Hierarchie mit besonderer symbolischer und realer Macht ausgestattet sind.

Das Gratifikationskrisenmodell konkretisiert diese Zusammenhänge in ihrer Bedeutung für Gesundheit und Motivation in der beruflichen Tätigkeit. Empirisch abgesichert geht das Modell davon aus, dass der Mensch mit Blick auf seine Gesundheit und sein Engagement ein Bedürfnis nach sozialer Wertschätzung besitzt. Er braucht – existenziell notwendig – positive Rückmeldungen für seine Person und sein Handeln. Dies ist gerade in der Seelsorge von Bedeutung, weil sowohl Laien als auch geweihte Amtsträger in besonderer Weise ihre Tätigkeit mit ihrer Person verbunden sehen. Vor allem für Priester wird ihre Berufung zum Beruf.

Das Gratifikationskrisenmodell lässt die gegenwärtige Problematik der pastoralen Berufe in einem neuen Licht erscheinen: Weil seelsorgliche Existenz ganzheitlich als Berufung konzipiert ist, haben erhöhte Anstrengungen und Frustrationen in Zeiten des pastoralen Wandels, die Erfahrungen von Fruchtlosigkeit sowie Rollenveränderungen und Positionsenttäuschungen (z. B. bei Kooperatoren, die gerne Pfarrer wären, oder bei Laien, z. B. GemeindeferentInnen, die gerne die gleichen Aufstiegschancen oder Entwicklungsperspektiven hätten wie ihre KollegInnen) das Potenzial, Gratifikationskrisen mit negativen Folgen für Engagement und Gesundheit auszulösen.

## 5. Modelle zur Spiritualität

Ein besonderer Akzent der Seelsorgestudie liegt in der modelltheoretischen Annahme, dass für die Gruppe der SeelsorgerInnen die persönliche Spiritualität ein eigenständiger Wirkfaktor im Leben darstellt.<sup>23</sup> Spiritualität wird nicht als Subkategorie der Persönlichkeit konzipiert, sondern als eigenständige Variable, deren prägende Elemente sowohl die Persönlichkeit als auch die Kategorien des Lebensfeldes, z. B. die Zugehörigkeit zu einer Diözese bzw. zu einem Orden, der Lebensstand (z. B. Priester, Laie, Diakon, Ordensmann bzw. Ordensfrau) und das Tätigkeitsfeld mit seinen speziellen Eigenschaften darstellen.

Wichtig ist: In der Seelsorgestudie wird die Spiritualität der Seelsorgenden nicht, an und für sich' (also theologisch), sondern in ihrer *Wirkweise* aus gesundheitspsychologischer Perspektive untersucht. Dabei legen wir Wert darauf, dass geistliches Leben nicht instrumentalisiert wird, weil gläubiges Handeln zunächst ein Wert für sich ist. Andererseits ist zu beachten, dass sowohl die gesundheitspsychologische Forschung als auch die Weltgesundheitsorganisation die spirituelle Gesundheit als eigenständige Dimension mit besonderer Bedeutung für die Lebensqualität im Kontext der jeweiligen Kultur begreifen. Selbstverständlich ist die Beziehung zwischen Spiritualität (als

---

<sup>23</sup> Vgl. Jacobs – Büssing, Wie es Seelsorgerinnen und Seelsorgern heute geht (s. Anm. 2) 228–48; Harold G. Koenig – Michael E. McCullough – David B. Larson, Handbook of Religion and Health, Oxford 2001.

einem multidimensionalen Konstrukt) und Gesundheit (die ebenfalls multidimensional konzeptualisiert ist) sehr differenziert zu sehen.<sup>24</sup> Auch wenn in der gegenwärtigen Forschung weitgehend Übereinstimmung herrscht, dass Spiritualität in einem Anforderungs-Ressourcen-Modell in der Regel als Ressource zu konzipieren ist, gilt es festzuhalten, dass Spiritualität niemals monokausal zu Gesundheit führt und bei belasteten Persönlichkeiten auch belastende Folgen haben kann. Die gesundheitsfördernde Wirkung von Spiritualität wird vermutlich am ehesten über Verhaltens- und Emotionsregulation vermittelt. Für hochreligiöse Menschen hat die Spiritualität aufgrund ihrer Zentralität eine besonders prägende Kraft, weil sie das ganze Leben durchzieht (vgl. Religionsmonitor der Bertelsmann-Stiftung).

In Bezug auf die Seelsorgenden gehen wir davon aus, dass Spiritualität ihr Leben durchdringt und eine zentrale motivationale Rolle spielt. Zu den erfragten Perspektiven gehören: a) die alltägliche Erfahrung des Göttlichen, b) das religiöse Vertrauen, c) die Bedeutung (Wichtigkeit) unterschiedlicher Aspekte spiritueller Praxis für die Lebensbezüge, d) Eucharistiefeyer, Beichte, Exerzitien; e) die Bedeutung spezifischer Gebetsformen usw. – sowie der Zusammenhang dieser Spiritualitätsformen mit gesundheits- und belastungsbezogenen Variablen. Alle diese Variablen müssen jedoch auch mit Blick auf den jeweiligen Stand bzw. das jeweilige Lebensfeld untersucht werden. Da Spiritualität nicht nur in der angenehm-positiven Erfahrung des geistlichen Lebens, sondern auch in krisenhafter geistlicher Trockenheit erlebt wird<sup>25</sup>, nimmt die Seelsorgestudie auch diese Fragerichtung sehr ernst.

### 3. Studienergebnisse in Schlaglichtern

Die im Folgenden aufgeführten Schlaglichter stellen eine auf zehn Ergebnisperspektiven komprimierte Auswahl aus dem Spektrum der Ergebnisse dar. Referenzgrundlagen zu den Ergebnissen bleiben das Sachbuch zur Seelsorgestudie und die unterschiedlichen Beiträge in den Fachzeitschriften. Aufgrund der Breite des Spektrums wird in diesem Beitrag auf jene Ergebnisse fokussiert, die für Person-, Organisations- und Spiritualitätsentwicklung von unmittelbarer Bedeutung sind. Es werden jene Ergebnisse dargestellt, die als repräsentativ und aussagekräftig für alle Diözesen gemeinsam gelten können.

---

<sup>24</sup> Vgl. Arndt Büssing – Niko Kohls, *Spiritualität transdisziplinär. Wissenschaftliche Grundlagen im Zusammenhang mit Gesundheit und Krankheit*, Heidelberg 2011.

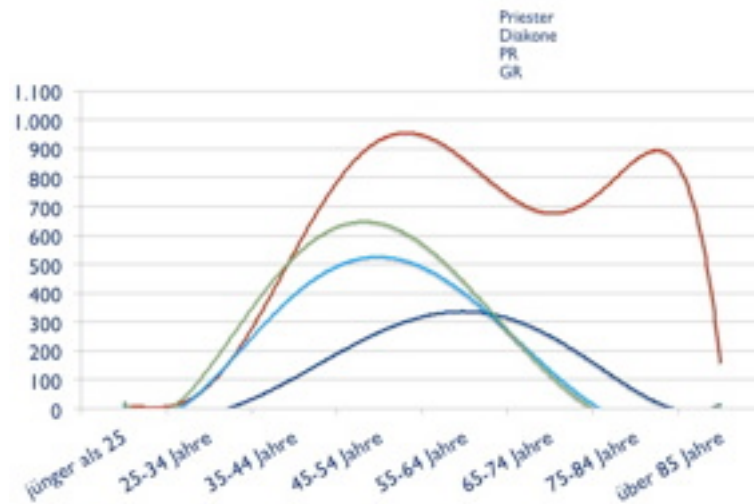
<sup>25</sup> Vgl. Baumann u. a., *Zwischen Spirit und Stress* (s. Anm. 1).

1. Mit einer Rücklaufquote von ca. 42 % liefert die Studie ein nach den Regeln sozialwissenschaftlicher Forschung repräsentatives Ergebnis. Die Altersverteilung kommt bei den Berufsgruppen der Realität sehr nahe.

Insgesamt wurden ca. 22.000 Fragebögen versandt. Die Rücklaufquote von 42 % aus 22 von 27 Diözesen ist als repräsentativ anzusehen und liegt auf dem Niveau vergleichbarer Befragungen ohne zusätzliche Teilnahmeanreize. Dies bedeutet: Die Antworten gelten nach den Kriterien sozialwissenschaftlicher Forschung auch für diejenigen, die nicht daran teilgenommen haben. Die Rücklaufquote unterscheidet sich allerdings bei den Berufsgruppen: Priester 37 %, Diakone 48 %, Laien 54 %.

Bei Rückmeldeveranstaltungen in den Diözesen haben wir die Teilnehmenden als ‚Experten in eigener Sache‘ nach einer Interpretation dieser Unterschiede gefragt: Alle Berufsgruppen zeigen die übereinstimmende Tendenz, dass bei den Laien eine höhere Affinität zu sozialwissenschaftlichen Erhebungen bestehe, bei den Priestern dagegen eine größere Reserviertheit. Die Laien (und häufig auch die Priester) interpretieren die höhere Rücklaufquote bei den Laien in Seelsorgeberufen als Effekt der Wertschätzung, in einer Befragung gewürdigt zu werden, und zusätzlich eines hohen Veränderungsanliegens mit Blick auf die pastorale Situation. Die Priester interpretieren ihre eigene Zurückhaltung einerseits als Ausdruck der Überlastung durch pastoralen Druck und viele Dokumentationsanforderungen der Diözesen, aber auch als Zeichen der Frustration, auf die Pastoral der Diözesen und ihre eigene Situation keinen Einfluss nehmen zu können. Die Vermutung, dass die verminderte Rücklaufquote der Priester auf die Pensionäre unter den Priestern zurückzuführen sei, trifft nicht zu; ihre Gruppe stellt 28 % der Teilnehmenden in der Untergruppe der Priester; damit ist sie weder unterrepräsentiert noch überrepräsentiert. Die Gruppe der Priester, die aus einem nicht-deutschsprachigen Land kommen, ist sicher deutlich unterrepräsentiert, weil nur 9 % der Antwortenden zu dieser Gruppe gehören; nur ein Anteil von 5,9 % der Priester ordnet sich dem europäischen Ausland zu.

Abbildung 1 zeigt die Altersverteilung. Die Kurve offenbart die Altersproblematik bei den Priestern, die gegenwärtig und noch einmal ab 2030 auf die Diözesen zukommen wird. Sie wird sich in zehn Jahren auch bei den Diakonen bemerkbar machen. Wenn nicht ein deutlicher Eingriff zur Steigerung des Nachwuchses erfolgt, wird um das Jahr 2025 herum die Gruppe der Priester über 65 Jahren so groß werden wie die unter 65 Jahren. Um das Jahr 2035 wird das Verhältnis der Priester über 65 Jahren zu denjenigen unter 65 Jahren ungefähr zwei Drittel zu einem Drittel betragen. In absehbarer Zeit (ab ca. 2025) wird die größere Arbeitsleistung in der Pastoral, wie sie in der Seelgestudie angegeben wurde, bei den Priestern über 65 Jahren liegen.



2. Die Lebenszufriedenheit ist hoch, die Arbeitszufriedenheit ist normal ausgeprägt. Beides steht in Spannung zu einer deutlichen Organisationsunzufriedenheit.

Die Lebenszufriedenheit aller Seelsorgenden wird von ihnen bei der Standard-Zufriedenheitsfrage der Demoskopie<sup>26</sup> als überraschend hoch angegeben. Die Angaben liegen deutlich höher als der Wert der Durchschnittsbevölkerung (7,6 zu 7,0) und auf gleicher Höhe wie bei vergleichbaren Berufen.<sup>27</sup> Ein ähnliches Ergebnis ergibt sich bei dem weltweit standardisierten Lebenszufriedenheitsfragebogen<sup>28</sup>: Auch hier gehören die Priester (zusammen mit allen anderen SeelsorgerInnen auf dem gleichen Niveau) zu den sogenannten ‚High-Scorern‘. Allerdings: Werden die pensionierten Priester mit ihrer altersgemäß (!) sehr hohen Lebenszufriedenheit gesondert betrachtet, fallen die Werte der Priester auf 7,4 ab. Dann ergibt sich ein signifikanter Mittelwertsunterschied zu den anderen Berufsgruppen. Der Anteil an Personen mit einer ‚mäßigen‘ bis geringen Zufriedenheit (< 6) liegt zwischen 9 und 10 % (743 Personen); bei der Durchschnittsbevölkerung ist dieser Wert mehr als doppelt so hoch (21 %).

Die Arbeitszufriedenheit ist weitgehend normal ausgeprägt.<sup>29</sup> Lebens- und Arbeitszufriedenheit sind vor allem bei Priestern stärker miteinander verbunden als in der Normalbevölkerung. Diese zunächst eher positiven Ergebnisse stehen in starker Spannung zur Unzufriedenheit mit der eigenen kirchlichen Organisation, die höher ist als in

<sup>26</sup> Vgl. Constanze Beierlein u.a., Eine Single-Item-Skala zur Erfassung der Allgemeinen Lebenszufriedenheit, in: GESIS-Working Papers 33 (2014).

<sup>27</sup> Vgl. Christian M. Heidl – Margarete Landenberger – Patrick Jahn, Lebenszufriedenheit in Westdeutschland. Eine Querschnittsanalyse mit den Daten des sozio-oekonomischen Panels, in: The German Socio-Economic Panel (SOEP) 2012.

<sup>28</sup> Vgl. Ed Diener – Ronald Inglehart – Louis Tay, Theory and Validity of Life Satisfaction Scales, in: Social Indicators Research 112 (2013) 3, 497–527.

<sup>29</sup> Vgl. Oswald Neuberger – Mechthild Allerbeck, Messung und Analyse von Arbeitszufriedenheit. Erfahrungen mit dem Arbeitsbeschreibungsbogen (Abb), Bern 1978.

vergleichbaren Organisationen, die in den Mittelwert der Vergleichsgruppe eingegangen sind. Entscheidende Faktoren für das jeweilige Niveau sind wahrgenommene Wertschätzung, Autonomie, Qualität des Vorgesetzten, das Klima im Team und in der Gesamtorganisation. Möglicherweise ‚verschatten‘ eine Fokussierung auf die Organisationsunzufriedenheit und übermäßige Erwartungen an die ‚Versorgungsleistung‘ der Kirche die wahrgenommene Lebenszufriedenheit und die Zufriedenheit mit der Tätigkeit in der Seelsorge. Es ist anzunehmen, dass der ‚angeschlagene Zustand‘ der Pastoral der Diözesen in der Wahrnehmung der Seelsorgenden negative Wirkungen auf Arbeitszufriedenheit, Engagement und Gesundheit hat.

3. Die Größe der seelsorglichen Einheiten scheint eine pastorale Präferenz der Diözese darzustellen. Ein Einfluss auf Lebensqualität und Belastung ist nicht zu ermitteln. Von Bedeutung sind Klimafaktoren vor Ort: Vorgesetzte, Team, Arbeitsabläufe und vor allem Wertschätzung. Das Engagement ist durchschnittlich.

Die Größe der pastoralen Einheit (Pfarreien, Pfarrverband, Seelsorgeeinheit, pastoraler Raum) lag zum Zeitpunkt der Erhebung bei ca. 7.900 Katholiken, wobei eine Spannbreite von unter 1.000 bis annähernd 20.000 Personen Gemeindegliedern angegeben wurde. Gemeint ist nicht die objektive Größe aus Sicht der Diözese, sondern die Größe, wie sie in der Wahrnehmung der Seelsorgenden repräsentiert ist, weil dies für die Belastungswahrnehmung die entscheidende Rolle spielt.

Bei der Analyse wird deutlich, dass die vorgefundene Größe wohl weniger eine pastorale Notwendigkeit als eine pastorale Präferenz der Diözese darstellt, wobei zu vermuten ist, dass dabei die Ressourcen und Entscheidungen mit Blick auf die leitungsfähigen Pfarrer die entscheidende Rolle spielen.

Die wahrgenommene Größe der Seelsorge-Einheiten hat überraschenderweise keinen nachweisbaren Zusammenhang mit Belastung, Gesundheit und Zufriedenheit. Im Umkehrschluss scheint vielmehr die Qualität der Arbeit vor Ort (Führung, Team, Kommunikation, Wertschätzung, Autonomie usw.) entscheidend zu sein. Ungefähr die Hälfte der Stressbelastung erklärt sich aus fehlender Wertschätzung seitens der Vorgesetzten, subjektiv hoher Arbeitsbelastung, fehlender Distanz zur Arbeit in freien Zeiten und einem nicht ausreichenden Gefühl der persönlichen Lebenssicherheit.

Erfüllung bei der Arbeit und Engagement sind im Vergleich zu anderen akademischen Berufen als durchschnittlich oder sogar geringer anzusehen.

4. Die Tätigkeitsfelder und -bedingungen haben Auswirkungen auf das Engagement, die Zufriedenheit und Gesundheit.

In der Territorialeseelsorge Tätige (klassische Pfarreiseelsorge) haben ‚schlechtere Werte‘ (z. B. hinsichtlich Lebenszufriedenheit, Arbeitszufriedenheit, Autonomie, Arbeitsbelastung, Wertschätzung, Motivation, Burnout und Gesundheit) als Seelsorgende in

kategorialen Tätigkeitsfeldern (klassische Kategorialseelsorge, diözesane oder besondere Dienste). Eine Erklärung dafür könnten das Modell der Passung von Person und Tätigkeit und das Gratifikationskrisen-Modell liefern: Positionen und Tätigkeitsfelder sind stets mit Erfolgsbedingungen und Gratifikationen ausgestattet, die gesundheitliche Auswirkungen haben. Diese scheinen in der Kategorialseelsorge gesundheitsförderlicher und motivierender zu sein.

Bei den Priestern fallen vor allem die schlechteren Gesundheitswerte und bei den Pfarrvikaren die etwas höheren Burnout-Werte auf. Angesichts der Erkenntnis, dass die Positionierung als Pfarrvikar in den meisten Diözesen zunehmend (!) mehr eine diözesane Strukturentscheidung als eine Persönlichkeitseigenschaft bzw. ein Positionswunsch des Priesters darstellt, ist davon auszugehen, dass darin zu einem nicht zu unterschätzenden Teil negative Auswirkungen der Position (Gratifikationsdefizit, Autonomiedefizit) bzw. pastoralen Konzeption (unstrukturierte, erfolgarme Arbeitsbedingungen) enthalten sind.

5. Grunddaten der Persönlichkeit und gesundheitsrelevante Persönlichkeitseigenschaften liegen im Normalbereich. Doch das ist angesichts der Führungsaufgaben, der Anforderungen an die Stabilität im Alltag der Pastoral sowie der Herausforderungen des pastoralen Wandels eher problematisch.

Die Grunddaten der Persönlichkeit (Big Five) liegen im Normalbereich der Bevölkerung. Die Persönlichkeitseigenschaften lassen die Vermutung zu, dass pastorales Personal aus der Perspektive organisationaler Steuerung eher ‚widerständig‘ und für die Belange organisationsbezogenen Handelns schwer zu motivieren ist (v.a. verringerte Gewissenhaftigkeit und höhere ‚Originalität‘). Ein vermutlich nicht unbeträchtlicher Teil der Priester, aber auch der Laien in der Seelsorge bräuchte für Leitungsaufgaben und Anforderungen einer missionarischen Pastoral im Gegenwind der Gesellschaft eine höhere individuelle Stabilität und Belastungsfähigkeit.

Das pastorale Personal liegt bei den entscheidenden gesundheitsrelevanten Persönlichkeitsdispositionen (Kohärenzgefühl und Selbstwirksamkeit: belastungsrelevante, stimmungsrelevante, führungsrelevante Eigenschaften) um den bzw. unter dem Mittelwert der Normalbevölkerung. Eine gelassene und zugleich engagierte Existenz in der Seelsorge dürfte so nur für einen geringeren Teil der Personen möglich sein. Für Personen mit stark gestaltungs- und belastungsintensiven Aufgaben (z. B. komplexeren Leitungsaufgaben) wären Werte deutlich über dem Mittelwert erforderlich, weil sie sonst mit höherer Wahrscheinlichkeit überfordert und gesundheitlich gefährdet sind. Personen mit ähnlich belastungsintensiven Berufen haben in Vergleichsstudien bei den Gesundheitsressourcen höhere Werte. Wie auch später noch einmal deutlich werden wird, sind bei den Priestern und GemeindeferentInnen vermutlich nur ein Viertel der Personen mit Ressourcen ausgestattet, die für belastungsintensive Aufga-



ben ausreichen. Bei den Diakonen und PastoralreferentInnen ist der Anteil geringfügig höher.

6. Gesundheit ist einerseits eine Ressource der Person, andererseits vor allem auch eine Ressource aus der Organisation und ihren pastoralen Strukturen bzw. Arbeitsbedingungen.

Der Anteil der Personen mit Adipositas ist unter Seelsorgenden höher als in vergleichbaren Berufen (37 %). Adipositas, welche die Frage nach Intervention aufwirft (BMI > 30), haben 20 % der SeelsorgerInnen (Priester: 22 %; Diakone: 23 %; PR: 14 %; GR: 18 %).<sup>30</sup> Gesundheitliche Belastungen, Burnout und Unzufriedenheit zeigen sich vor allem bei einer vergleichsweise großen Gruppe von SeelsorgerInnen mit Adipositas Grad III (6 %).

Die Mittelwerte der Skala zur körperlichen und seelischen Gesundheit liegen im normalen Schwankungsbereich. In der großen Priesterstudie in den USA liegen die Gesundheitsbelastungen der Priester unter dem Mittelwert der Normalbevölkerung der USA. In der Seelsorgestudie liegen alle Seelsorgenden über dem Mittelwert der deutschen Normstichprobe<sup>31</sup>, d.h. der Belastungsindex ist bei Priestern im Vergleich etwas höher.

Insgesamt ist das Risiko für Burnout unter Seelsorgenden niedriger als in sozioökonomisch vergleichbaren Berufsgruppen (LehrerInnen, Ärzte und Ärztinnen): Ein sehr hohes Burnout-Risiko besteht bei ca. 1–3 % der Seelsorgenden; ein im Vergleich zur Gesamtgruppe erhöhtes Risiko bei weiteren 3–5 %. Burnout hat eine hohe personale Komponente (Fehlen von gesundheitlichen Ressourcen). Das höchste Gesundheitsrisiko bei den Priestern haben jedoch nicht die leitenden Pfarrer, sondern die Priester in der zweiten oder dritten Reihe. Am besten geht es den Priestern in kategorialen und besonderen Diensten. An diesem Faktum zeigt sich die gesundheitliche Relevanz organisationaler Faktoren durch Selektion, Arbeitsbedingungen und Gratifikation.

7. Das Thema Bindung verdient Aufmerksamkeit, weil sie für das soziale Leben der Seelsorgenden, für ihre Spiritualität, Gesundheit und soziale Rolle eine beachtliche Bedeutung hat.

Im qualitativen Teil der Seelsorgestudie wurden Seelsorgende (83 zufällig ausgewählte Personen; 1 % der Teilnehmenden) mit Blick auf die Bindungsdynamik befragt, die für

---

<sup>30</sup> Jacobs u. a., Überraschend zufrieden (s. Anm. 1) 294–298; Philipp Kerksieck – Klaus Baumann – Arndt Büssing – Eckhard Frick, Prevalence and Interaction of Stress and Psychosomatically Relevant Lifestyle Variables in Pastoral-Care Workers in the German Dioceses, in: Zeitschrift für Psychosomatische Medizin und Psychotherapie 62 (2016) 4, 353–365.

<sup>31</sup> Stephen Rossetti, Why Priests Are Happy. A Study of the Psychological and Spiritual Health of Priests, Notre Dame 2011.

ihr Lebensgefühl im Alltag, den seelsorglichen Stil und für ihre Spiritualität von Bedeutung ist.<sup>32</sup> Die Stichprobe ist für qualitative Studien recht groß, auch wenn sie für eine differenzierte Gruppenbildung wiederum klein ist. Zum jetzigen Zeitpunkt kann gesagt werden:

1. Sichere Bindungsmuster zeigen sich gekoppelt mit besserer körperlicher und seelischer Gesundheit. Sie schützen vor äußeren und inneren Belastungen. Interventionen, die auf den jeweiligen Bindungsstil der Seelsorgenden ausgerichtet sind, könnten diese in Beruf und Beziehungsgestaltung gezielt unterstützen, z. B. indem Lernangebote gemacht werden, falsche Distanzen abzubauen, mit Einsamkeit umzugehen, Freundschaften aufrecht zu erhalten und Rollenunsicherheiten abzubauen.

2. Beachtung verdient der vergleichsweise niedrige Anteil von sicher gebundenen Personen (23 % gegenüber 50 % in internationalen Vergleichsstichproben der Normalbevölkerung). Die psychosomatische Belastung dieser Personen ist vergleichbar mit anderen helfenden und sozialen Berufen. Erwartbar ist, dass Seelsorgende mit unsicherer Bindung ihren Glauben und ihre Kirche vermehrt als festen Halt und Heimat suchen, weil sie ihn bei Menschen eher vermissen. In den biografischen Interviews gibt es Hinweise auf die korrespondierende oder gar kompensatorische Funktion von Kirche im Sinne von ‚Heimat‘, besonders im ländlichen Raum und in Gestalt eines prägenden Heimatpfarrers bei instabilen Beziehungserfahrungen in der Lebensgeschichte.

Die Bindungsthematik erhält einen weiteren Impuls durch die Analyse der Angstthematik bei jenen Seelsorgenden, bei denen die Lebenssituation durch soziale Ängste stark mitbestimmt wird. Dies ernst zu nehmen scheint deshalb besonders angebracht, weil soziale Angst im Sinne einer Störung in Deutschland von 2 % der Bevölkerung (also geschätzten 1,7 Millionen Betroffenen) als Alltagsproblem erfahren wird. Als besonders beeinträchtigend erweisen sich Ängste als ‚Angst am Altar‘ (also bei der Feier der Liturgie), in Situationen sozialer Bewährung, in der Suche nach Kontakt, Freundschaft und Beheimatung, in Situationen der Auseinandersetzung. Häufig stellen solche Ängste (bei denen es nach außen eine sehr hohe Dunkelziffer gibt) sowohl Erscheinungsformen als auch Konsequenzen dysfunktionaler Beziehungs- bzw. Bindungsmuster dar. Die ‚Kosten für die Seelsorge‘ dürften ebenso hoch sein wie für das Gesundheitssystem, weil Angst sehr viele Kräfte aufzehrt, Begegnungen fürchten lässt und Konflikte hervorbringt.

---

<sup>32</sup> Jakob Johann Müller u. a., Bindung und psychosomatische Gesundheit bei katholischen Seelsorgenden/Attachment and Psychosomatic Health among Catholic Pastoral Professionals, in: Zeitschrift für Psychosomatische Medizin und Psychotherapie 61 (2015) 4, 370–383.

8. Die in der Pastoral und ihren Strukturbedingungen mögliche Lebenskultur hat eine große Bedeutung für das Gelingen des Lebens in der Seelsorge.

Eine große Bedeutung im Rahmen der Studie hat das Forschungsfeld von Beziehung, Intimität und Sexualität. Leider muss die Vielzahl der Ergebnisse an dieser Stelle aus Platzgründen ausgesprochen komprimiert dargestellt werden an (vgl. daher zum Folgenden ausführlich die entsprechenden Fachbeiträge<sup>33</sup>). Alle Berufsgruppen geben eine im Vergleich zur Normalbevölkerung überdurchschnittlich hohe subjektiv empfundene soziale Unterstützung an. Hinsichtlich sozialer Einsamkeit unterscheiden sie sich nicht nennenswert, hingegen deutlich bei der emotionalen Einsamkeit: Priester erleben diese häufiger. Etwa zwei Drittel (67 %) der Priester haben die zölibatäre Lebensform ‚alles in allem‘ bisher als positiv erfahren – 15 % jedoch nicht. Mehr als die Hälfte (58 %) der Priester würde sich wieder für die zölibatäre Lebensform entscheiden, 18 % sind diesbezüglich unentschlossen, ein Viertel würde dies nicht wieder tun. Die Ausbildung wurde mit Blick auf die eigene Lebensform nur von ca. 25 % aller SeelsorgerInnen als positiv erfahren.

Die zum Zölibat positiv eingestellten Priester unterscheiden sich hinsichtlich ihrer größeren Lebenszufriedenheit deutlich von dem anderen Drittel. Der Umgang mit dem Zölibat erweist sich daher als maßgeblich für die Lebenszufriedenheit (moderater Zusammenhang) und somit auch für die seelische Gesundheit. Zum jetzigen Stand ergeben sich Hinweise darauf, dass bei bis zu einem Drittel der Priester die persönlichen Ressourcen für ein souveränes Leben im Zölibat vermutlich nicht ausreichen. Grundsätzlich stehen hohe Identifikation mit der zölibatären Existenz, Lebenszufriedenheit, Gesundheit und Engagement in einem bedeutsamen positiven Zusammenhang.

Das Wohn- und Lebensumfeld steht in Zusammenhang mit dem Wohlergehen. Priester, die eine der verschiedenen Formen gemeinschaftlichen Wohnens/Lebens pflegen (Priester-Wohngemeinschaft, Wohngemeinschaft mit Haushälterin, Wohngemeinschaft mit anderen Personen usw.), haben hinsichtlich der Lebens- und Arbeitszufriedenheit, der Identifikation mit dem Priestertum und dem Zölibat bessere Werte als allein lebende Priester. Auch haben sie eine niedrigere Stress- und Gesundheitsbelastung.

---

<sup>33</sup> Klaus Baumann – Christoph Jacobs – Eckhard Frick SJ – Arndt Büssing, Commitment to Celibacy in German Catholic Priests. Its Relation to Religious Practices, Psychosomatic Health and Psychosocial Resources, in: *Journal of Religion and Health* 56 (2017) 2, 649–668; Jantje Kramer – Wolfgang Weig, Intimität und Sexualität bei katholischen Priestern in Deutschland – Ergebnisse aus der Seelsorgestudie, in: *Sexuologie* 23 (2016) 1–2; 5–16.

## 9. Die Spiritualität spielt eine bedeutsame Rolle für das Gelingen der seelsorglichen Existenz: für Engagement, Lebenszufriedenheit und Gesundheit.

Bei der Spiritualität werden Erfahrung/Erleben, Wichtigkeit und Frequenz der Ausübung unterschieden.<sup>34</sup> Das religiöse Vertrauen als lebensprägende Ressource ist bei allen Berufsgruppen hoch ausgeprägt – deutlich höher als bei Vergleichsgruppen. Eine bedeutsame Rolle spielt die Kenngröße der Wahrnehmung des Transzendenten im Alltag, bei der sich zwar signifikante, aber kaum tragfähig interpretierbare Unterschiede bei den Berufsgruppen ergeben. Die Erfahrungsdimension Gottes und das persönliche Gebet sind für alle Seelsorgenden die verbindende Größe.<sup>35</sup> Der persönliche Glaube wird von allen als hilfreich im Alltag empfunden. Gotteserfahrung zeigt sich in unterschiedlichen Profilen des spirituellen Erlebens. Noch bedeutsamer sind allerdings die unterschiedlichen Profile der spirituellen Praxis, wie es sich bei der Eucharistiefeier, der Beichte, Exerzitien oder dem Stundengebet zeigt; diese Unterschiede dürften in der Pastoral von Bedeutung sein.

Die geistliche Erfahrung des Heiligen im Alltag steht zusammen mit entsprechender Praxis in bedeutsamer Beziehung zu Lebensqualität, Engagement und Belastungserfahrungen in der Seelsorge. Am wichtigsten ist die Erfahrungsdimension. Diese ist gut vorherzusagen durch: a) die Praxis des privaten Gebets, b) die Erfahrung von Dankbarkeit, Staunen, Ehrfurcht und c) die Lebenszufriedenheit.

Die Häufigkeit, mit der spirituelle Formen vollzogen werden, spielt keine Rolle für die psychosomatische Gesundheit, wohl aber die Erfahrungsdimension. Trotz der allgemein betonten Wichtigkeit zeigte die zählbare (öffentlich) praktizierte Frömmigkeit (Häufigkeit von Eucharistiefeier, Stundengebet usw.) keine bzw. nur schwache Effekte für die Erfahrung des Heiligen im Leben. Sie können aber dennoch Ausdruck dessen sein. Viel wichtiger ist das private Gebet als unmittelbare Hinwendung zum Heiligen.

Spiritualität hat einen starken positiven Effekt auf das Engagement, aber keinen auf die Arbeitszufriedenheit und keinen protektiven Effekt gegenüber Burnout; diese sind von den Arbeitsbedingungen abhängig. Das bedeutet: Die Verankerung der Person mit ihrem seelsorglichen Engagement in der Erfahrung des göttlichen Grundes ist die effektive motivationale Strategie. Hingabe in der Seelsorge entsteht durch Motivation von innen und nicht durch Anreize von außen. Sie ersetzt allerdings nicht personale und umweltseitige Ressourcen, die für die Lebensbewältigung notwendig sind. Spiritualität ist kein Mittel gegen ein toxisches Arbeitsklima oder schwierige Organisationsbedingungen.

---

<sup>34</sup> Vgl. Jacobs – Büssing, *Wie es Seelsorgerinnen und Seelsorgern heute geht* (s. Anm. 2), 228–248.

<sup>35</sup> Vgl. Arndt Büssing – Eckhard Frick – Christoph Jacobs – Klaus Baumann, *Self-Attributed Importance of Spiritual Practices in Catholic Pastoral Workers and Their Association with Life Satisfaction*, in: *Pastoral Psychology* 66 (2017) 3, 1–16.

Als spirituelle Menschen kennen Seelsorgende auch Phasen geistlicher Trockenheit.<sup>36</sup> In diesen unvermeidlichen Zeiten profitieren sie davon, wenn sie in geistlicher Begleitung sind. Geistliche Begleitung verhindert nicht, dass diese Phasen auftreten, scheint aber beim Durchschreiten dieser für den Glauben bedeutsamen Wegstrecken hilfreich zu sein. Als Vorhersagevariablen für wahrgenommene Gottferne dürfen das Austrocknen der Gottese Erfahrung im Alltag, ein eher schwaches Erleben von Kohärenz im Leben und Erfahrungen der Einsamkeit (die bei Priestern in gemeinschaftlichen Lebensformen geringer ist) gelten. Spiritualität ist dann als eine Kraftquelle bedeutsam, wenn sie das Leben durchdringt. Diese Ressource kann aber auch versiegen, wenn sie nicht gepflegt wird.

10. Das vierfache Ressourcenprofil aus den drei gesundheitsrelevanten Persönlichkeitsdispositionen (Kohärenz, Selbstwirksamkeit, Resilienz) zeigt erhebliche Konsequenzen für Gesundheitsstatus, Belastungssituation, Lebenszufriedenheit und Engagement.

Die drei gesundheitsrelevanten Persönlichkeitsdispositionen von Kohärenzgefühl, Selbstwirksamkeit und Resilienz lassen sich zu einem Gesamtindex der Stärke der Lebensbewältigung kombinieren. In diesem lassen sich vier Gruppen (Cluster) ausmachen, die ein Gesundheitsressourcenprofil der Person darstellen. Dieses Ressourcenprofil lässt sich in Beziehung setzen zu einem vierfachen Stärken-Schwächen-Profil, das in der Personalführung häufig intuitiv eingesetzt wird:

1. viele Ressourcen und wenige Schwächen
2. mehr Ressourcen als Schwächen
3. mehr Schwächen als Ressourcen
4. wenig Ressourcen und viele Schwächen.

Das in der Studie empirisch vorhandene Ressourcenprofil ist allerdings kein (!) Kompetenzprofil, sondern ein Basisprofil, das die gesundheitliche Dynamik und die motivationale Arbeitsdynamik einer Person erklären kann:

- Ressourcenprofil 1: sehr gute gesundheitliche Ressourcen und meist problemlose Aufgabenbewältigung (ca. 33 %)

---

<sup>36</sup> Vgl. Büssing u. a., Self-Attributed Importance of Spiritual Practices (s. Anm. 35) 1–16; Arndt Büssing – Eckhard Frick – Christoph Jacobs – Klaus Baumann, Spiritual Dryness in Non-Ordained Catholic Pastoral Workers, in: *Religions* 7 (2016) 12, 141; Arndt Büssing – Andreas Günther – Klaus Baumann – Eckhard Frick – Christoph Jacobs, Spiritual Dryness as a Measure; Vgl. of a Specific Spiritual Crisis in Catholic Priests: Associations with Symptoms of Burnout and Distress, in: *Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine* (2013); Arndt Büssing – Jochen Sautermeister – Eckhard Frick – Klaus Baumann, Reactions and Strategies of German Catholic Priests to Cope with Phases of Spiritual Dryness, in: *Journal of Religion and Health* (2016), 1–14.

- Ressourcenprofil 2: ‚normale‘ gesundheitliche Ressourcen (ca. 28 %), Aufgabenbewältigung nicht gefährdet
- Ressourcenprofil 3: erhöhte Stressbelastung und eine leichte Burnout-Gefährdung (ca. 25 %)
- Ressourcenprofil 4: unterdurchschnittliche gesundheitliche Ressourcen; Überforderung bei der Arbeit, erhöhte Gesundheitsbelastung und Burnout-Gefährdung (ca. 14 %).

Die Bezeichnungen „Ressourcenträger“ (Profil 1), „Allrounder“ (Profil 2), „Angestrenzte“ (Profil 3) und „Erschöpfte“ (Profil 4) sind nicht als Wertung zu verstehen, sondern geben eine Verstehensrichtung an, die viele Intuitionen und Erfahrungswerte bestätigt. Die Profile erweisen ihre Aussagekraft beim Gesundheitsstatus. Für die Priester lässt sich folgende Situation ermitteln: Im Profil 1 ist der Gesundheitsstatus sehr gut und das Burnout-Risiko gering. In Profil 4 finden sich 60 % der Priester mit einem gefährdeten Gesundheitsstatus und 50 % der Personen mit einem hohen bis mittleren Burnout-Status bzw. -Risiko.

Für die Organisation der Pastoral bedeutet dies: Personen, die nicht ihrem Profil gemäß eingesetzt werden, erleben entweder Unzufriedenheit oder Überforderung. Oder sie können sogar krank werden.

Das vierfache Ressourcenprofil und die damit verbundenen Belastungsparameter zeigen: Die Passung von Person und Tätigkeit ist zusammen mit der Spiritualität (!) die entscheidende Größe für das Wohlergehen und die seelsorgliche Gestaltungskraft der Seelsorgenden. Es braucht strukturelle Bedingungen und einen Personaleinsatz, der den Erfordernissen heutiger Pastoral und den Ressourcen des Personals gleichermaßen gerecht wird.

## Interpretationsrichtungen und das Nachdenken über Konsequenzen

Die bisherige Darstellung der Ergebnisse hat weitgehend auf Interpretationen und Formulierung von Konsequenzen verzichtet. Im Folgenden seien einige Thesen und Überlegungen für Handlungsoptionen angestellt. Sie sind ebenfalls in gewisser Weise Ergebnisse der Studie: erwachsen aus den Diskussionen und Empfehlungen der ‚ExpertInnen in eigener Sache‘ auf den o.g. diözesanen Rückmeldeveranstaltungen, aus den Diskussionen der Forschungsgruppe zum Sachbuch, im Kontext verschiedener Veranstaltungen für Leitungsverantwortliche in den Diözesen und aus den Jahrestagungen der Personalverantwortlichen der Deutschen Diözesen. An den unterschiedlichen Foren, Kommunikations- und Strategieveranstaltungen zu Seelsorgestudie haben – überschlagsmäßig kalkuliert – bisher mindestens ca. 6.000 Personen teilgenommen.

## Vergewisserung: Geistlicher und menschlicher Realismus bei der Interpretation

Die Ergebnisse der Seelsorgestudie sind einerseits ermutigend und bestätigend, andererseits aber auch ernüchternd, manchmal beunruhigend. Ermutigend sind sie deswegen, weil zahlreiche Ergebnisse überraschend positiv ausfallen (Zufriedenheit, Wertschätzung der Tätigkeit, Burnout-Situation) und auf die ‚Stärke‘ des Berufs als Seelsorgerin und Seelsorger hinweisen. Manche Ergebnisse bestätigen das ‚gefühlte Wissen‘ (z. B. die Ergebnisse zur zölibatären Lebenskultur, Beichtpraxis usw.). Andere Ergebnisse enthalten Hinweise auf erwartete wie unerwartete Problembereiche, wie Altersstruktur, Lebenssicherheit/Gestaltungskraft, Wertschätzungsdefizite (GemeindefereferentInnen, Kooperatoren), Rollen- und Entwicklungsprobleme (Koordinator, pastorale Struktur- und Erfolgsschwäche des Feldes der Territorialeseelsorge) usw.

Für die Interpretation der Gesamtsituation des pastoralen Personals sei an dieser Stelle auf eine zentrale Passage der Deutung des Apostels Paulus zur Ressourcensituation der Gemeinden zum Beginn der wohl am meisten dynamischen und missionarischen Epochen des Christentums verwiesen. Diese könnte eine geistliche Hintergrundfolie für die Bestimmung der Interpretationsrichtungen und Konsequenzen sein. Auf jeden Fall hat dieser Hinweis bei zahlreichen Rückmeldeveranstaltungen der Seelsorgestudie zu unaufgeregten, aber zupackenden Handlungsoptionen auf Basis der Seelsorgestudie geführt:

„Seht doch auf eure Berufung, Brüder und Schwestern! Da sind nicht viele Weise im irdischen Sinn, nicht viele Mächtige, nicht viele Vornehme, sondern das Törichte in der Welt hat Gott erwählt, um die Weisen zuschanden zu machen, und das Schwache in der Welt hat Gott erwählt, um das Starke zuschanden zu machen. Und das Niedrige in der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt: das, was nichts ist, um das, was etwas ist, zu vernichten, damit kein Mensch sich rühmen kann vor Gott“ (1 Kor 1,26–29).

These 1: Die Ressourcen des pastoralen Personals werden in wenigen Jahren im Vergleich zu heute sehr begrenzt sein. Dies braucht Akzeptanz, Berücksichtigung für die pastoralen Konzeptionen und neue kreative Modelle für den Einsatz in der Pastoral der Kirche.

Vor allem nach dem bevorstehenden Ausscheiden der ersten Welle der mit Blick auf ihre Anzahl, ihre Persönlichkeit und ihr Engagement starken Gruppe der Pensionäre wird die Ressourcenarmut *an* priesterlichem Personal und *im* priesterlichen Personal noch viel schmerzhafter in den Blick kommen, als dies heute bereits der Fall ist. Die Ressourcenarmut wird durch keine organisations- oder personalentwicklerischen Maßnahmen in den Griff zu bekommen sein. Sie wird aller Wahrscheinlichkeit nach in absehbarer Zeit auch die anderen pastoralen Gruppen betreffen, weil Berufe in der Kirche einerseits unter dem Rückgang der Bevölkerung und dem Rückgang an kirchlicher Bindung, andererseits auch unter deutlichen Attraktivitätsdefiziten leiden.

Die Gruppe mit dem höchsten Altersdurchschnitt wird in wenigen Jahren die Gruppe der Diakone sein und sollte daher besonders in der Bedeutung für die Pastoral neu erkannt werden. Alle Berufsgruppen und die für sie Verantwortlichen (Personaldezernenten, EinsatzleiterInnen) müssen darauf insistieren, dass die Pastoral Konzepte der Diözesen diese Ressourcenarmut akzeptieren und als Teil pastoralen Handelns konstruktiv verarbeiten. Die Pastoral wird in Zukunft – wie es das Zweite Vatikanische Konzil deutlich theologisch fundiert hat – in den Händen der Gläubigen und nicht in den Händen der Professionellen liegen. Zusätzlich gilt es darüber nachzudenken, wie völlig neue Personengruppen, berufliche Zugangswege und Qualifikationswege für pastorale Berufe erschlossen werden können.

These 2: Die Ressourcen des pastoralen Personals werden eine entscheidende ‚bauliche‘ Determinante des Handelns der Diözesen sein.

Ob der Gestaltwandel der Pastoral gelingt, wird wesentlich davon abhängen, ob die Seelsorgenden als Schlüsselpersonen pastoralen Handelns für die in heutiger Zeit notwendigen Pastoral Konzeptionen gewonnen werden können. Es braucht das dezidierte Ja zu den Umbauprojekten von möglichst vielen Beteiligten. Dazu gehören auch diejenigen, die nicht mehr im aktiven Dienst stehen, sondern im Alter ehrenamtlich Dienst tun.

Dies wird nur gelingen, wenn die ‚Architekten‘ der Pastoral Konzepte (Pastoralabteilungen und Wissenschaftler) und die Personalverantwortlichen (Einsatzleiter und Fortbildende) permanent konstruktiv zusammenarbeiten. Meines Erachtens kalkulieren viele Pastoral Konzepte auch heute noch mit menschlichen Ressourcen, die auch bei vorausgesetztem guten Willen Einzelner nicht vorhanden sein werden. Den Personaldezernenten kommt vermutlich in diesem Prozess großer Einfluss hinsichtlich realitätsgerechter Information und Verteilungsmacht zu. Sie sind aber auch die ‚Gatekeeper und Treuhänder‘ der menschlichen Ressourcen, für deren Gesundheit und Nachhaltigkeit sie Sorge zu tragen haben.

In den Rückmeldeveranstaltungen kam zum Ausdruck, dass es für einen überwiegenden Teil der Teilnehmenden nicht belastend, sondern entlastend war, dass durch die Seelsorgestudie die Knappheit der Ressourcen *an* pastoralem Personal, aber auch die Knappheit der Ressourcen *im* pastoralen Personal ansehbar und besprechbar gemacht wurde. Die Seelsorgenden brachten deutlich ihre Erwartung zum Ausdruck, dass ihre Ressourcen als ‚Maßgröße‘ der pastoralen Konzepte auch Anerkennung finden.



These 3: Pastoraler Wandel wird von den Seelsorgenden häufig unter der Perspektive des realen oder befürchteten Ressourcenverlustes wahrgenommen. Hier ergibt sich für die theologisch und pastoral Verantwortlichen Argumentationsbedarf und Handlungsbedarf zur Stärkung der Motivation.

Die gesundheitspsychologischen und motivationalen Daten sprechen dafür, dass ein großer Teil des pastoralen Personals aus unterschiedlichen Gründen den notwendigen Wandel als realen oder antizipierten Ressourcenverlust (Gratifikationskrisen, Autonomieverluste, erhöhte Anstrengungen bei gleichbleibenden oder abnehmenden eigenen Ressourcen) wahrnimmt. Ressourcenverluste wirken sich in der Regel gesundheitsvermindernd und motivationsschädigend aus.

Beispiel 1: Große Seelsorgeräume brauchen ressourcen-starke priesterliche Leiter. Davon gibt es wenige. Viele Priester werden zu Pfarrvikaren ‚gemacht werden‘ (müssen). Das führt nicht selten zu einem für das Engagement negativ relevanten Ressourcenverlust.

Beispiel 2: Die häufig thematisierte ‚Amtsaufgabe‘ bei den Laienberufen in der Kirche und die vergleichsweise geringere Zufriedenheit mit Bezahlung und Entwicklungsmöglichkeiten bei GemeindeferentInnen zeigt, wie wenig die Diözesen diese seit Jahren bekannte Problematik des psychologisch relevanten sozialen Vergleichs untereinander und mit vergleichbaren Berufen in der sogenannten ‚freien Wirtschaft‘ in den Griff bekommen.

Beispiel 3: Es zeigen sich deutliche ‚Wanderungsbewegungen‘ in Richtung der klassischen Kategorielseelsorge. Umgekehrt tritt häufig ein Widerstand der dort etablierten Gruppen (v.a. PastoralreferentInnen) gegen die notwendige ‚Verflüssigung der Grenzen‘ von klassischer Territorial- bzw. Kategorielseelsorge auf, der für die Weiterentwicklung einer Netzwerkpastoral aus territorialen und kategorialen Elementen und Einsatzkonzepten hinderlich sein kann.

Aus den Daten der Studie kann gefolgert werden, dass die Bewältigung der Ressourcenverluste für pastorale Organisation und Einsatzplanung ein zentrales Thema sein wird, für das wiederum Ressourcen bereitgestellt werden müssen (Begleitungsangebote, Konfliktmanagement, Weiterbildung usw.).

These 4: Schlüssel zur Motivation sind eine spirituelle Organisation, spirituelle Praxis und spirituelle Personen: Organisationale pastorale Konzepte müssen Räume zur Gotteserfahrung ermöglichen.

Wie die Studienergebnisse zeigen, ist die Erfahrung des Heiligen im Leben ein empirisch gut erfassbarer zentraler Motivator für seelsorgliches Engagement. Eine zweite Quelle sind personale Faktoren wie Selbstwirksamkeit, Kohärenz, Resilienz und Identifikation mit dem Beruf. Extrinsische Motivatoren (zum Beispiel finanzielle Anreize)

entfalten ihre Wirkung eher im Bereich der Arbeitszufriedenheit. Aber auch dort werden sie schwächer wirken als gute organisationale Arbeitsbedingungen.

Als Konsequenz sollten die Verantwortlichen für die pastoralen Konzepte und für den pastoralen Einsatz als erstes die Pastoralkonzepte auf eine spirituell motivierende Dynamik prüfen bzw. ausrichten. Die Konzepte werden nur dann als gut empfunden, wenn sie als spirituell motivierend und fördernd wahrgenommen werden. Konzepte zur Bewahrung der Institution werden als zukunftslos interpretiert. Die äußeren Formen der Spiritualität sind weniger entscheidend. Sie werden vielfältig sein müssen, weil die Personen, die biografischen Erfahrungsbedingungen und die Berufungen vielfältig sind. Es kommt darauf an, dass die Organisation dem Individuum im Raum des pastoralen Handelns Erfahrungen des Heiligen ermöglicht. Dafür sind freie Ressourcen notwendig, für die angesichts der angegebenen hohen Arbeitszeiten vermutlich subjektiv wenig Freiraum vorhanden ist. Anders formuliert: Die Zukunft der Pastoral hängt daran, ob die pastorale Organisation sich so aufstellt, dass sie selbst spirituell ist und den Seelsorgenden ermöglicht, ihrem spirituellen Leben Vorrang vor dem Funktionalisieren zu geben.

These 5: Diözesane Pastoralplanung und Personaleinsatz brauchen ‚betriebliche‘ Gesundheitsförderung.

Die Gesundheits- und Persönlichkeitsdaten der Seelsorgestudie machen darauf aufmerksam, dass zum Selbstverständnis kirchlicher Organisation in heutiger Zeit eine berufsfeldbezogene, gemeinschaftliche und individualisierbare Gesundheitsförderung gehört. In jeder Diözese sollten

1. eine Überprüfung der Umstrukturierungsmaßnahmen und der pastoralen Konzepte auf gesundheitsrelevante Eingriffe in das sensible Gleichgewicht der Passung von Person und Umwelt bzw. von Anforderungen und Ressourcen selbstverständlich sein
2. Personalressourcen und finanzielle Ressourcen zur Gesundheitsförderung bereitgestellt werden.

Dieser Aufwand ist geringer als die Gesundheitskosten durch Fehlentscheidungen: Investition in Gesundheitsförderung rechnet sich; sie ist motivierender und kostensparender als Burnout und Krankheitsfolgen zu bewältigen. Es gibt bereits Diözesen – nicht zuletzt motiviert durch die Ergebnisse der Seelsorgestudie –, in denen die Gesundheitsförderung ein (auch personell und finanziell ausgestattetes) Teilgebiet des Personaleinsatzes und der Personalentwicklung geworden ist.

These 6: Die Diözesen und die Seelsorgenden müssen intensiv daran arbeiten, die Spannung zwischen persönlicher Freude an der Seelsorge und Unzufriedenheit mit der Organisation zu vermindern.

Seelsorgerinnen und Seelsorger haben Freude an der Seelsorge. Dies stellt für sie eine bedeutsame Quelle der Arbeitszufriedenheit dar. Diese Freude gilt es zu betonen und zu schützen angesichts aller ‚Bedrohungen‘ durch pastorale Schwierigkeiten und organisationale Defizite. Vor allem für die Priester stehen Lebens- und Arbeitszufriedenheit in einem sehr engen Zusammenhang. Die Unzufriedenheit mit den Strukturen der eigenen Organisation und ihrer Leitung dürfte bei vielen die eigene Lebenszufriedenheit bedrohen und eine Quelle verminderten Engagements darstellen. Die ‚Papierform‘ pastoraler Konzepte und die Praxis des Handelns der Organisation und ihrer Verantwortlichen scheint keine Überzeugungskraft zu besitzen. Verbesserungsbedarf besteht u. a. in folgenden Bereichen: Überzeugungskraft der Zukunftsstrategien und Ziele, Prioritätensetzung, Vertrauen in die Zukunftsfähigkeit, Sorge der Verantwortlichen um die MitarbeiterInnen.

These 7: Es braucht eine gezielte organisationale Förderung der gesundheitsrelevanten Persönlichkeitsdispositionen zur Stärkung von Lebenssicherheit und Gestaltungskraft.

Beim vorhandenen Personal scheinen eine Selektion von Personen und eine Förderung von Prozessen stattgefunden zu haben, als deren Resultat ein angesichts der pastoralen Herausforderungen nicht ausreichendes Niveau von Lebenssouveränität und Gestaltungskraft der Gesamtgruppe zu sehen ist. Natürlich gibt es eine beachtliche Anzahl ressourcenstarker Personen. Aber die Gruppe derer mit vergleichsweise geringerer Lebenssicherheit und Gestaltungskraft ist deutlich größer.

Theoretisch lässt sich dies über längere Zeiträume konstruktiv sowohl durch die Gestaltung der organisationalen Bedingungen wie auch durch individuelle Förderung verändern.

Organisationale Faktoren sind vor allem: a) Konsistenz der Lebenserfahrungen in der Berufsbiografie, b) die Balance zwischen Überbelastung und Unterbelastung und c) die Partizipation am Entscheidungsgeschehen. Zusätzlich sind Investitionen in die Entwicklung und Pflege der persönlichen und beruflichen Ressourcen notwendig.

Diese Erfahrungen müssen die Pastoralpläne und der Personaleinsatz ermöglichen. Daher braucht es 1. Verlässlichkeit der Lebens- und Arbeitsbedingungen, Transparenz und Sicherheit für die Zukunft; 2. eine strukturelle und individuelle Aufhebung des Missverhältnisses zwischen Überbelastung in Bereichen, in denen eine Person sich schwach fühlt, und Unterbelastung in Bereichen, in denen eine Person sich stark fühlt; 3. die Erfahrung, das eigene Leben in die Hand nehmen zu können – selbst wenn man Gehorsam versprochen und beruflich keine Alternativen hat.

These 8: Zur Bewältigung der Folgen des Modernisierungsschubs der Kirche braucht es gegensteuernde Maßnahmen: charismen- und ressourcenorientierter Personaleinsatz, Wertschätzung und Professionalisierung und schließlich Verflüssigung der Grenzen der Dichotomie territorialer und kategorialer Felder der Seelsorge.

Die in Zukunft (vergleichsweise wenigen) leitenden Pfarrer und die Angehörigen der Kategorialseelsorge sind zum gegenwärtigen Zeitpunkt die ‚Gewinner‘ und die in Zukunft in den meisten Diözesen wachsende Gruppe der Pfarrvikare die ‚Verlierer‘ der Umstrukturierungen der pastoralen Organisation und der Pastoralpläne.

Als Priester ist man aller Wahrscheinlichkeit nach in zwei Fällen gesundheitsgefährdet: Wenn man geringere Ressourcen mitbringt und deshalb in die gratifikationsarme und autonomiebeschränkte ‚zweite Reihe‘ geschoben wird; oder wenn man geringere Ressourcen mitbringt und (in manchen personalarmen Diözesen) in Leitungspositionen gebracht wird, welche die Gesundheitsressourcen übersteigen.

Folgende Maßnahmen sollten auf den Weg gebracht werden:

1. Es sollten keine Personen in Führungspositionen gebracht werden, bei denen die Anforderungen auf Dauer die Ressourcen übersteigen. Auch dann nicht, wenn Pastoralpläne zurzeit noch Stellenpläne anfordern, die mehr Ressourcen voraussetzen, als vorhanden sind – das ist in vielen Diözesen der Fall. Auch dann nicht, wenn subjektive Fehleinschätzungen der Person über die eigene Qualifikation vorliegen.
2. Der Schwerpunkt der Investition in Führungs- und Leitungspersonen muss zumindest ergänzt, wenn nicht gar auf Dauer schwerpunktmäßig abgelöst werden durch eine Investition in die Gruppe der Pfarrvikare und Pastoren und dann allgemein in die Wertschätzung des seelsorglichen (priesterlichen) Dienstes.
3. Es braucht eine neue Wertschätzung der priesterlichen, aber auch der allgemeinen seelsorglichen Identität, die theologisch und nicht organisationslogisch bzw. funktional gewährt und gesichert ist. Dies wäre ein gegenläufiger Prozess zur Entwicklung in der Postmoderne. Es wäre ‚gesundheitlich‘ viel gewonnen, wenn die Gläubigen den Seelsorger, die Seelsorgerin als solche und wegen ihres Lebenseinsatzes schätzen würden. Dass eine solche Entwicklung einen wesentlichen Beitrag der Seelsorgenden selbst voraussetzt, ist offensichtlich.

Das Tätigkeitsfeld der Pfarrvikare braucht vor dem Hintergrund der erhobenen Daten zweierlei Maßnahmen in Pastorkonzeption und Personaleinsatz:

1. eine Strukturierung und Professionalisierung der seelsorglichen Handlungsfelder und Personen, sodass eine Verbesserung der Erfolgswahrnehmung ermöglicht wird, und
2. eine gezielte Verbesserung der Gratifikation und der Autonomie.

Während die Verbesserung der Autonomie durch die Rahmenbedingungen der Organisation intern gesteuert werden kann, ist die Steuerung der Gratifikation wesentlich komplexer, weil sie von der Gratifikation durch die Gläubigen und die Gesellschaft

abhängig ist: *Seelsorge an sich verdient Wertschätzung* – und diese beeinflusst Gesundheit.

Es gibt aus den vorliegenden Daten bereits Hinweise darauf, dass gezielte Maßnahmen in diesem Bereich zu einer Verbesserung der Lebens- und Arbeitszufriedenheit führen. Die Notwendigkeit der Professionalisierung gilt selbstverständlich grundsätzlich als Programm für alle seelsorglichen Gruppen: Identität und Selbstwertgefühl werden vermittelt durch Handlungskompetenz und die ‚Währung‘ der Anerkennung.

Das hier vorgeschlagene Vorgehen könnte ganz allgemein als Konzept eines *charismen- und ressourcenorientierten Personaleinsatzes* umgesetzt werden. Es wird in der Konzeption der Pastoral und dann auch in der Einsatzpraxis darum gehen – nicht nur aus theologischer Einsicht, sondern allein aus Sorge um die Gesundheit und zur Förderung der Motivation –, die Passung von seelsorglicher Tätigkeit und Person zu erhöhen. Die Prinzip müsste lauten: Die richtige Person am richtigen Platz! Einem potenziellen Missverständnis sei jedoch sofort entgegengetreten: Selbstverständlich bedeutet das nicht die Orientierung an einem Wunscherfüllungsprinzip beim Personaleinsatz!

Ein differenzierter und situationsgerechter ressourcenorientierter Personaleinsatz hätte bedeutsame Konsequenzen: Dazu gehört es, die überkommene Dichotomie von Territorial- und Kategorie-seelsorge (welche angesichts der Erwartungen der Gesellschaft an kompetente Seelsorge letztlich irrelevant ist) zu überwinden und sich von funktionalen Rollenbildern zu verabschieden. Verbunden damit wäre bei den Priestern der Abschied von der Gleichsetzung der Priester- mit der Pfarrerrolle. Seelsorgliches Engagement muss unabhängig von überkommenen gesellschaftlichen Positionen gewürdigt werden – auch von den Gläubigen. Relevant ist weiterhin die Besinnung auf die Bedeutsamkeit der eigenen Berufung in der Berufung, also die Erkenntnis der eigenen Charismen und die Sorge dafür. Voraussetzung für alles ist dann aber natürlich die Bereitschaft zum Einsatz an dem zugeteilten bzw. angeforderten Ort, wo diese Charismen von den Menschen gebraucht werden.

These 9: Die pastoral notwendige Bildung seelsorglicher Zentren wird unterstützt und forciert durch die Ergebnisse der Seelsorgestudie zur positiven Wirkung gemeinschaftlicher Lebensformen bei Priestern (und Laien).

Aus Gründen des gesellschaftlichen und pastoralen Wandels braucht es in Zukunft zur Bündelung von Ressourcen mehr pastorale Zentren für die Verkündigung und darüber hinaus das Zusammenleben von ChristInnen in stützenden Gemeinschaften in atheistischer und agnostischer Umwelt (vgl. dazu auch die Argumentationen der Pastoraltheologie und diözesane pastorale Konzeptionen).

Angesichts knapper personaler Ressourcen bei Priestern und bei den Laien in der Seelsorge werden diese Entwicklungen einen zusätzlichen Schub zur Konzentration in seelsorglichen Zentren erhalten.

Dabei ist es zu erwarten, dass sich viele Gläubige zunächst dagegen sträuben werden, weil sie den Verlust von AnsprechpartnerInnen vor Ort erleben, bevor die Einsicht wachsen wird, dass es vermutlich keine Alternativen zu diesen Konzepten gibt. Auch wird es in den Pastoralabteilungen aus Gründen der ‚Verteilungsgerechtigkeit‘ in den pastoralen Konzepten deutliche Widerstände geben.

Allerdings: Der Vereinzlungsschub, der durch das Modell der Pfarrgemeinde (die Priestern lange Zeit ‚Heimat‘ gewährt hat) befördert wird, ist der zölibatären Lebenskultur zunehmend abträglich, wie auch viele jüngere Priester beklagen. Das Netz wird zu dünn.

Ein zentrales Ergebnis der Seelsorgestudie ist es, dass es Priestern (und Laien), die gemeinschaftliche Lebensformen gewählt haben, bei vielen Indikatoren in bedeutsamer Weise besser geht. Dazu gehören nicht nur die Gesundheit, die Belastungssituation und die Lebenszufriedenheit bzw. Arbeitszufriedenheit, sondern auch die Identifikation mit dem Priestertum und dem Zölibat. Aus Sicht des pastoralen Personals dürfen daher Widerstände gegen ‚Konzentration von Priestern‘ nur von zweitrangiger Bedeutung sein: Der aus freier Entscheidung gewählten (!) gemeinschaftlichen priesterlichen Lebenskultur muss aus gesundheitlichen und spirituellen Gründen Vorrang gewährt werden.

These 10: Die Entwicklung der Spiritualität ist ein wichtiger Ansatzpunkt für eine gute Zukunft! Eine stärkere geistliche Alltagserfahrung des Heiligen hängt zusammen mit Lebensqualität und Engagement. Es gibt unterschiedliche spirituelle Profile, aber auch große Gemeinsamkeiten. Spiritualität hat eine bedeutsame organisationale Komponente: Daher braucht es in Zukunft neben der individuellen spirituellen Ressourcenförderung auch eine organisationale Spiritualitätsentwicklung.

Wie sich in der Seelsorgestudie zeigt, stellt die Spiritualität nicht nur im Selbstverständnis der Seelsorgenden eine entscheidende identitätsstiftende und motivationale Größe dar, sondern hat auch eine große positive Bedeutung für die Lebensqualität, das Engagement und die Belastungsbewältigung in der Seelsorge. Dass sich in der Praxis des spirituellen (Er-)Lebens dabei unterschiedliche Profile zwischen den Berufsgruppen ergeben, ist selbstverständlich. Wichtiger als die Unterschiede scheinen aber die Gemeinsamkeiten in der Erfahrungsdimension Gottes im Alltag, der Bedeutungsdimension des Glaubens für das Leben und der intensiven Praxis des persönlichen Gebetes zu sein.

Somit erhebt sich mit Blick auf die Zukunft die Frage: Wie kann die allen Berufsgruppen gemeinsame spirituelle Erfahrung bei offensichtlich bestehender unterschiedlicher religiöser Praxis im Sinne von Einheit und Vielfalt gefördert werden? Hier eröffnet sich ein großes Feld für die Selbstsorge und Selbstentwicklung der Seelsorgenden und für die Gestaltung der Rahmenbedingungen der Pastoral. Persönliche und gemeinschaftliche Frömmigkeitsformen brauchen genügend Ressourcen. Wenn man die

Bedeutung der Spiritualität für die Persönlichkeit der Seelsorgenden und für die gesamte Pastoral ernst nimmt, wird man zu der These kommen: Zusätzlich zur Persönlichkeits- und Organisationsentwicklung – die bisher in den Diözesen etabliert sind – braucht es in Zukunft eine Spiritualitätsentwicklung. Sie ist nicht automatisch mit der beruflichen Rolle verbunden. Erst der ausgewogene ‚Dreiklang‘ dieser Entwicklungs- und Förderungsperspektiven ermöglicht eine zukunftsfähige Kirchenentwicklung. Dabei dürfte der Spiritualitätsentwicklung als gemeinsames Projekt aller Seelsorgenden in der Organisation – aber auch der gemeindlichen Laien – in den kommenden Jahren für die Gesamtentwicklung der Pastoral vermutlich eine herausragende Bedeutung zukommen.

Prof. Dr. Christoph Jacobs, Dr. theol.. Lic. Phil. (Klin. Psych.)

Theologische Fakultät Paderborn

Kamp 6

D-33098 Paderborn

05251/121-757

christoph\_jacobs(at)compuserve(dot)com

[www.thf-paderborn.de](http://www.thf-paderborn.de), [www.cjacobs.de](http://www.cjacobs.de)

## Die Seelsorgenden unter der Lupe empirischer Pastoralpsychologie

### Ein einführender Kommentar zur „Seelsorgestudie“

#### Abstract

Dieser einführende Beitrag blickt aus empirisch-pastoralpsychologischer Perspektive auf die deutsche Seelsorgestudie (2012–2014). Es wird auf den Forschungskontext, den theoretischen Hintergrund, methodische Gesichtspunkte und einige Aspekte zu Konsequenzen eingegangen; Ergebnisse der Studie werden hier nicht dargestellt. Der Schwerpunkt liegt auf der Frage, was an der Studie für die pastoraltheologische Rezeption, aber auch für die kirchliche Personalarbeit interessant ist. Pastoraltheologie als pastorale Professionstheorie sollte die pastoralpsychologischen Ansätze der Studie und die durch sie bereitgestellte empirische Wissensbasis aufmerksam rezipieren und sich als Anwalt der pastoralen Arbeitnehmerseite verstehen. Gleichwohl gilt es, die Interpretationsbedürftigkeit empirischer Ergebnisse zu beachten, besonders im Hinblick auf praktische Konsequenzen aus der Studie.

This introductory article examines the German Pastoral Ministry Study (2012–2014) from an empirical and pastoral psychological perspective. The research context, the theoretical background, methodological aspects and some aspects of consequences are discussed. The results of the study are not presented here. The focus is on the question of what is interesting for pastoral theological reception, but also for personnel work in the Church. Pastoral theology as a pastoral profession theory should carefully consider the pastoral psychological approaches of the study and the empirical knowledge base provided, and should regard itself as an advocate of the pastoral worker's side. Nonetheless, the need to interpret empirical results must be taken into account, especially with regard to practical consequences from the study.

Die sogenannte Seelsorgestudie ist ein groß angelegtes empirisch-psychologisches Forschungsprojekt, in dem zwischen 2012 und 2014 das hauptamtliche Seelsorgepersonal der katholischen Kirche untersucht wurde.<sup>1</sup> Es wurden 8.602 Personen (4.157 Priester, 1.039 ständige Diakone, 1.518 PastoralreferentenInnen und 1.888 GemeindefreferentenInnen) aus 22 der 27 deutschen Diözesen sowie aus zwei Orden zu verschiedenen Aspekten ihrer persönlichen, beruflichen und spirituellen Identität befragt. Dazu füllten sie einen umfangreichen, über zwanzigseitigen Fragebogen aus, dessen Bearbeitung etwa eine Stunde in Anspruch nahm. Hinzu kommt ein Studienteil

---

<sup>1</sup> Vgl. zum Anliegen der Studie Christoph Jacobs, Wie es Seelsorgern wirklich geht. Zum Zusammenhang von Persönlichkeit, Tätigkeit, Spiritualität und Gesundheit, in: Herder Korrespondenz 67 (2013) 10, 506–511.



mit qualitativen Interviews, deren Auswertung noch andauert.<sup>2</sup> Träger des Forschungsprojekts ist ein Konsortium von fünf pastoralpsychologisch ausgerichteten Wissenschaftlern: federführend Eckhard Frick SJ (Anthropologische Psychologie – Hochschule für Philosophie, München/Spiritual Care – Universität München) sowie Klaus Baumann (Caritaswissenschaft – Universität Freiburg), Arndt Büssing (Lebensqualität, Spiritualität und Coping – Universität Witten/Herdecke), Christoph Jacobs (Pastoralpsychologie und Pastoralsoziologie – Theologische Fakultät Paderborn) und Wolfgang Weig (Psychopathologie/Sexualwissenschaft – Universität Osnabrück). Dieses Forschungskonsortium versteht sich als unabhängig und legt Wert auf die Feststellung, nicht in kirchlichem Auftrag zu arbeiten.

Im April 2015 wurden die Studie und ihre Ergebnisse in der katholischen Akademie in Berlin der interessierten Öffentlichkeit vorgestellt; zuvor wurden in diversen Bistümern bereits die jeweiligen diözesanen Ergebnisse präsentiert. Im Januar 2016 veranstalteten die Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen und die Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP) in Fulda eine Fachtagung, an der fast alle Mitglieder des Forschungskonsortiums ihre Studienteile vorstellten und mit Expertinnen und Experten aus Pastoraltheologie, kirchlicher Personalarbeit und kirchlicher Fort- und Weiterbildung diskutierten.<sup>3</sup> Gemäß den Publikationsgepflogenheiten in den empirischen Wissenschaften wurden v. a. Teilaspekte der Studie in psychologischen oder gesundheitswissenschaftlichen Fachjournals publiziert. Zum jetzigen Zeitpunkt liegen knapp 20 Beiträge in Fachzeitschriften vor (in Zeitschriften mit peer-review überwiegend in englischer Sprache), weitere sind in Vorbereitung.<sup>4</sup> Daneben soll ein zweihundertseitiges Sachbuch die Studienergebnisse einem nicht empirisch geschulten Publikum zugänglich machen.<sup>5</sup>

Aufgrund dieser Publikationslage ist die Rezeption der Studie im theologischen und kirchlichen Bereich bislang noch sehr verhalten, obwohl das Interesse an ihr in der kirchlichen Öffentlichkeit bereits seit der Durchführungsphase, spätestens aber seit dem Bekanntwerden erster Ergebnisse sehr groß ist. Dass die Ergebnisse bislang verteilt auf eine Reihe von Artikeln vorliegen, die (zumal auf Englisch) für ein Publikum

---

<sup>2</sup> So die Information auf der Homepage der Seelsorgestudie <http://seelsorgestudie.com/> (letzter Aufruf dieser und aller weiteren zitierten Seiten am 27.2. 2017).

<sup>3</sup> Beobachtungen zu dieser Tagung finden sich bei Michael Schüßler, Stellschraube Personal? Beobachtungen zur Seelsorgestudie, in: Herder Korrespondenz 70 (2016) 5, 34–38; vgl. auch den Beitrag von Michael Schüßler in diesem Heft, 63–80.

<sup>4</sup> Vgl. <http://seelsorgestudie.com/publikationen>; als „central paper“ nennt das Forschungskonsortium folgenden Aufsatz: Eckhard Frick – Arndt Büssing – Klaus Baumann – Wolfgang Weig – Christoph Jacobs, Do self-efficacy expectation and spirituality provide a buffer against stress-associated impairment of health? A comprehensive analysis of the German Pastoral Ministry Study, in: *Journal of Religion and Health* 55 (2016), 448–468.

<sup>5</sup> Klaus Baumann u. a., *Zwischen Spirit und Stress. Die Seelsorgenden in den deutschen Diözesen*, Würzburg 2017. Dieses Buch ist für März 2017 im Echter-Verlag angekündigt und liegt zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Beitrags (Februar 2017) noch nicht vor.

mit empirisch-statistischer Ausbildung geschrieben sind, mag aus publikationsstrategischen Gründen einsehbar sein: Fachjournals publizieren nur Originalarbeiten, deren Daten nicht bereits anderweitig veröffentlicht wurden. Für die Wahrnehmung der Studie in praktischer Theologie und Kirche ist dies jedoch leider ungünstig und auch bedauerlich, da hier ein sehr beachtenswertes Forschungsprojekt mit hoher Relevanz für die Weiterentwicklung der Seelsorgeberufe vorliegt. Es bleibt zu hoffen, dass Aufmerksamkeit und Interesse für die Studie über einen längeren Zeitraum hinaus bestehen bleiben.

Über den Begriff „Seelsorgestudie“ kann man übrigens von zwei Seiten her stolpern: Zum einen ist der Ausdruck natürlich insofern irreführend, als die Studie sich mit dem hauptberuflichen Seelsorgepersonal befasst und nicht mit dem weitaus umfassenderen Geschehen „Seelsorge“, dessen Subjekte keineswegs auf den hauptberuflichen Bereich beschränkt sind. Zum anderen aber legt dieser Begriff nahe, dass alle hauptberuflich Seelsorgenden grundsätzlich der gleichen Tätigkeit nachgehen, was keineswegs selbstverständlich ist: Weder gibt es eine einheitliche Berufsbezeichnung für alle pastoralen Berufe (wie z. B. „PastoralarbeiterIn“), noch wird in allen deutschen Diözesen Nichtklerikern die Berufsbezeichnung „SeelsorgerIn“ überhaupt zugestanden.

Im Folgenden soll aus empirisch-pastoralpsychologischer Perspektive auf die Seelsorgestudie geblickt werden. Es wird auf den Forschungskontext, den theoretischen Hintergrund, methodische Gesichtspunkte und einige Aspekte zu Konsequenzen eingegangen; Ergebnisse der Studie werden hier nicht dargestellt.<sup>6</sup> Der Schwerpunkt liegt auf der Frage, was an der Studie für die pastoraltheologische Rezeption, aber auch für die kirchliche Personalarbeit interessant ist.

## 1. Zum Forschungskontext der Studie

Über das pastorale Personal der katholischen Kirche gibt es nur wenig empirisch abgesichertes Wissen. Einigermaßen aktuelle Studien zu dieser Thematik sind rar; älteres Material stammt bereits aus der Zeit der Würzburger Synode oder noch davor.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Vgl. für einen Überblick über Ergebnisse der Studie den Beitrag von Christoph Jacobs in diesem Heft, 9–38; außerdem ders. u. a., Überraschend zufrieden bei knappen Ressourcen. Ergebnisse der deutschen Seelsorgestudie, in: Herder Korrespondenz 69 (2015) 6, 294–298 sowie Tobias Kläden, Wie geht es den Seelsorgenden? Ein Überblick über die Ergebnisse der „Seelsorgestudie“, in: euangel 7 (1-2016), <http://www.euangel.de/ausgabe-1-2016/aktuelle-studie/wie-geht-es-den-seelsorgenden/>.

<sup>7</sup> Vgl. z. B. Jan Delleport – Norbert Greinacher – Walter Menges, Die deutsche Priesterfrage. Eine soziologische Untersuchung über Klerus und Priesternachwuchs in Deutschland, Mainz 1961; Gerhard Schmidtchen, Priester in Deutschland. Forschungsbericht über die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführte Umfrage unter allen Welt- und Ordenspriestern in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg/Br. 1973; ders., Umfrage unter Priesteramtskandidaten.

Diese früheren Studien enthalten mehrheitlich eine soziologische Perspektive, sowohl im Hinblick auf den theoretischen Hintergrund als auch auf die verwendeten Forschungsinstrumente. Im Fokus der Analyse steht somit nicht das Individuum als solches, sondern der gesellschaftliche und kirchliche Wandel und seine Auswirkungen auf die pastoralen Berufsprofile; daneben ist in diesem Zusammenhang auch die sozialstrukturelle Zusammensetzung des pastoralen Personals von Interesse. Paul M. Zulehner etwa führte bereits 1970 die „Wiener Priesterbefragung“ durch und hat dieses Forschungsinteresse in den vielbeachteten Studien zu den pastoralen Berufen in den Nullerjahren beibehalten.<sup>8</sup> Eine der leitenden Fragestellungen bei diesen Studien ist, inwiefern sich das pastorale Personal, insbesondere die Priester, als Kind seiner Zeit versteht und wie es mit den gesellschaftlichen und kirchlichen Modernisierungsprozessen umgeht.

Im Vergleich zu diesem *pastoralsoziologischen* Ansatz ist der *pastoralpsychologische* Ansatz in der Forschungslandschaft (nicht nur) zum pastoralen Personal deutlich weniger ausgeprägt – auch wenn beides nicht immer trennscharf voneinander abzugrenzen ist. Untersuchungsobjekt der Psychologie ist der einzelne Mensch mit seinem individuellen Verhalten und Erleben. Zwei der wenigen Beispiele sind das Bonner Projekt zu (zwar nicht Seelsorgenden, sondern) Theologiestudierenden im Berufswahlprozess, in dem die berufspsychologische Theorie der Berufswahl als Passung von Selbstkonzept und Berufskonzept auf den kirchlichen Bereich übertragen wurde<sup>9</sup>, und die Arbeit von Christoph Jacobs<sup>10</sup>, in der er das Konzept der Salutogenese sowie erste empirische Untersuchungen dazu im Bereich pastoralen Personals vorgestellt und damit bereits einen Nukleus der Seelsorgestudie vorgelegt hat.

---

Studien- und Lebenssituation, Amtsverständnis, Berufsmotive, Einstellung zu Kirche und Gesellschaft, Freiburg/Br. 1975.

Für einen hilfreichen Überblick über Studien zu katholischem Seelsorgepersonal seit 1945 vgl. Marius Stelzer, „Krisendiagnosen – Lebensperspektiven“. Zur Entwicklung priesterlicher Rollenidentitäten und beruflicher Professionalität in der modernen Lebenskultur (ZAP-Workingpaper 3, November 2015), <http://www.zap-bochum.de/ZAP/anbieten/workingpaper.php>.

<sup>8</sup> Paul M. Zulehner – Sepp R. Graupe, *Wie Priester heute leben ... Ergebnisse der Wiener Priesterbefragung*, Freiburg/Br. 1970; Paul M. Zulehner, *Priester im Modernisierungsstress. Forschungsbericht der Studie PRIESTER 2000*<sup>®</sup>, Ostfildern 2001; ders. – Elke Patzelt, *Samariter – Prophet – Levit. Diakone im deutschsprachigen Raum. Eine empirische Studie*, Ostfildern 2003; ders. – Katharina Renner, *Ortsuche. Umfrage unter Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten im deutschsprachigen Raum*, Ostfildern 2006.

<sup>9</sup> Walter Fürst – Walter Neubauer (Hg.) unter Mitarbeit von Ulrich Feeser-Lichterfeld und Tobias Kläden, *Theologiestudierende im Berufswahlprozess. Erträge eines interdisziplinären Forschungsprojektes in Kooperation von Pastoraltheologie und Berufspsychologie (Empirische Theologie 10)*, Münster 2001.

<sup>10</sup> Christoph Jacobs, *Salutogenese. Eine pastoralpsychologische Studie zu seelischer Gesundheit, Ressourcen und Umgang mit Belastung bei Seelsorgern (Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral 19)*, Würzburg 2000.

## 2. Zum theoretischen Hintergrund der Studie

In diese Lücke des eher spärlichen empirisch-pastoralpsychologischen Materials über die psychologische Konstitution der Seelsorgenden stößt die Seelsorgestudie vor. Mit ihr wird diese Lücke freilich nicht geschlossen – was von einer einzelnen Studie auch nicht erwartet werden kann –, aber doch wichtige Bausteine für ein umfassenderes Verständnis der pastoralen Berufsgruppen geliefert. Dies gilt v. a. deswegen, weil der theoretische Hintergrund der Studie Elemente aus psychologischen Disziplinen aufgreift, die in der pastoralpsychologischen Diskussion bislang eine vergleichsweise geringe Rolle gespielt haben, nämlich aus der Gesundheitspsychologie und aus der Arbeits-, Berufs- und Organisationspsychologie.<sup>11</sup>

Zentral für das theoretische Konzept der Seelsorgestudie ist die Ressourcenorientierung, die in engem Zusammenhang mit dem Modell der Salutogenese von Aaron Antonovsky steht.<sup>12</sup> In diesem Ansatz wird nach den grundlegenden Ressourcen gefragt, die Menschen gesund machen, und erst sekundär danach, was einzelne krank macht – und damit eine Abkehr von defizitorientierten und therapiezentrierten Ansätzen vollzogen. So entsteht ein systemisches Ressourcen-Anforderungs-Modell, das Gesundheit als (langfristiges) Wechselspiel von Ressourcen und Anforderungen versteht. Der Mensch ist und bleibt also dann gesund, wenn – in the long run – ein Gleichgewicht zwischen Beanspruchungen (Stressoren) und vorhandenen Ressourcen (Mitteln zu deren Bewältigung) besteht. Sowohl Anforderungen als auch Ressourcen können dabei internal (innerhalb des Individuums gelegen) als auch external (von der Umwelt ausgehend) situiert sein. Zudem können Anforderungen und Ressourcen(-defizite) tatsächlich vorhanden oder/und subjektiv wahrgenommen bzw. befürchtet werden. Auf die gleiche Belastung reagiert also nicht jeder gleich: Was für den einen eine willkommene Herausforderung darstellt, an der er seine Kompetenz und Leistungsfähigkeit unter Beweis stellen kann, kann für den anderen eine kaum zu bewältigende Hürde sein, die heftige Stressreaktionen auslöst. Was davon jeweils zutrifft, kann nicht in jedem Fall von außen beobachtet oder anhand von Arbeitsergebnissen abgelesen werden. Schließlich kann das Gleichgewicht zwischen Ressourcen und Anforderungen nach zwei Seiten hin gestört sein: Die Anforderungen können die Ressourcen übersteigen und so zu Stress und langfristig zu Krankheiten führen; umgekehrt können die Ressourcen die Anforderungen übersteigen, sodass die Person mit ihrem Potenzial nicht ausgelastet ist und langfristig ebenso negative Konsequenzen drohen (Langeweile, Boreout, underachievement ...).

---

<sup>11</sup> Vgl. zu diesem Abschnitt Christoph Jacobs – Arndt Büssing, Wie es Seelsorgerinnen und Seelsorgern heute geht. Das pastoralpsychologische Konzept der Seelsorgestudie, in: *Theologie und Glaube* 105 (2015) 3, 228–248, bes. 236–244.

<sup>12</sup> Vgl. Aaron Antonovsky, *Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit*, Tübingen 1997.

Der systemische Grundgedanke prägt auch das Modell der Passung von Person und Umwelt aus der Organisationspsychologie, das Stress und Krankheit als Folge einer fehlenden Passung zwischen Individuum und organisationalem Umfeld ansieht.<sup>13</sup> Auch hier wird zwischen einer objektiven und einer subjektiven Perspektive unterschieden: sowohl auf der Ebene der Person (objektive Merkmale wären z.B. Alter oder dienstliche Position, subjektive Merkmale z.B. wahrgenommene Kompetenzen, berufliche Präferenzen oder das Bedürfnis nach Wertschätzung) als auch auf der Ebene der Organisation (objektive Merkmale wären z.B. die Größe der Seelsorgeeinheit oder die Anzahl der Personen im Team, subjektive Merkmale z.B. erfahrene oder verweigerter Gratifikationen, Bedeutung beruflicher Positionen oder die Identifikation mit pastoralen Konzepten). Die Vereinbarkeit der Merkmale von Organisation und Person kann wiederum in der subjektiven Perspektive anders wahrgenommen werden als in der objektiven. Ob Stress oder Zufriedenheit entsteht, hängt meist stärker von der subjektiven Passung ab als von der objektiven.

Einen ähnlichen Zusammenhang thematisiert das Modell beruflicher Gratifikationskrisen von Johannes Siegrist. In dessen austauschtheoretischer Perspektive begegnet wieder das Motiv des Gleichgewichts. Dabei wird ein menschliches Grundbedürfnis nach sozialer Wertschätzung und Anerkennung postuliert, das besonders in der Berufswelt erfüllt wird, denn die berufliche Position als Ziel eines meist jahrzehntelangen Ausbildungs- und Sozialisationsprozesses sichert wesentlich den sozialen Status einer Person. Zu einer Gratifikationskrise kommt es, „wenn der Grundsatz der Tauschgerechtigkeit bei der Arbeit in der Form verletzt [wird], dass einer hohen Verausgabung keine angemessene Belohnung gegenübersteht ... Belohnungen umfassen nicht allein Lohn und Gehalt, sondern ebenso Aufstiegschancen, Arbeitsplatzsicherheit sowie nicht materielle Anerkennung und Wertschätzung der die Leistung erbringenden Person durch signifikante andere (v.a. Vorgesetzte)“<sup>14</sup>. Eine solche Gratifikationskrise kann akut-dramatisch auftreten, wenn z.B. eine erwartete Beförderung vorenthalten wird, sie kann aber auch durch immer wiederkehrende Frustrationen einen chronischen Verlauf nehmen. Besondere Relevanz hat dies für Berufe, in denen es kaum Arbeitsplatzalternativen gibt, eine hohe intrinsische Motivation erwartet wird und auch typisch ist sowie wenig Privatsphäre herrscht. Für pastorale Berufe treffen alle diese Merkmale in hohem Maße zu.

---

<sup>13</sup> Bereits formuliert bei John R. P. French – Willard L. Rodgers – Sidney Cobb, *Adjustment as person-environment fit*, in: George V. Coelho – David A. Hamburg – John E. Adams (Hg.), *Coping and adaptation*, New York 1974, 316–333.

<sup>14</sup> Johannes Siegrist – Karin Siegrist, *Stresstheoretische Modelle arbeitsbedingter Erkrankungen*, in: Peter Angerer u.a. (Hg.), *Psychische und psychosomatische Gesundheit in der Arbeit. Wissenschaft, Erfahrungen, Lösungen aus Arbeitsmedizin, Arbeitspsychologie und Psychosomatischer Medizin*, Heidelberg 2014, 64–73, hier 67f.

### 3. Zur Methodik der Studie

Vor diesem theoretischen Hintergrund wurde das – im Vergleich zu bisherigen Studien bereits sehr komplexe – Konzept der Seelsorgestudie entwickelt. Es nimmt an, dass drei Bereiche als sogenannte unabhängige Variablen zunächst für sich selbst interessant sind und weiterhin als Steuergrößen für weitere Effekte infrage kommen: Merkmale der Person (z. B. persönlichkeitspsychologische Hauptdimensionen<sup>15</sup>, Kohärenzgefühl oder Selbstwirksamkeitserwartung<sup>16</sup>), Merkmale der Tätigkeit (z. B. berufliche Stellung, Dienstalder, wöchentliche Arbeitszeit, Größe der pastoralen Einheit oder Größe des Teams) und Merkmale der Spiritualität (z. B. Häufigkeit und Wichtigkeit religiöser Aktivitäten, Erfahrung des Transzendenten im Alltag oder Erfahrung geistlicher Trockenheit). Diese drei Bereiche sind in sich selbst bereits mehrdimensionale Konstrukte und können einerseits selbstständig untersucht werden, stehen andererseits aber auch untereinander in Wechselwirkung. Die Studie fragt nun danach, welche Auswirkungen diese drei Größen auf die sogenannten abhängigen Variablen haben: Zufriedenheit, berufliches Engagement und Gesundheit. Auch diese Variablen können wiederum miteinander interagieren.

Die Komplexität des Studiendesigns drückt sich in der Vielzahl der verwendeten Skalen, also standardisierten und in der empirischen Forschung bereits vielfach erprobten Fragebatterien aus, die in den umfangreichen Fragebogen eingeflossen sind. Im Kontext der Studie wurde eigens die „spiritual dryness scale“ entwickelt, um Erfahrungen von geistlicher Trockenheit zu erfassen.<sup>17</sup> Angesichts der großen Stichprobe von 8.600 Befragten<sup>18</sup> liegt damit ein in quantitativer wie qualitativer Hinsicht sehr beachtliches

---

<sup>15</sup> Die sogenannten Big Five sind fünf nichtpathologische Faktoren des persönlichkeitspsychologischen Standardmodells: Neurotizismus (labil, sorgenvoll vs. stabil, selbstsicher), Extraversion (kommunikativ, gesellig vs. zurückhaltend, reserviert), Offenheit für Erfahrungen (neugierig, erfinderisch vs. konventionell, vorsichtig), Gewissenhaftigkeit (gründlich, effektiv vs. unbekümmert, nachlässig) und Verträglichkeit (kooperativ, mitfühlend vs. kompetitiv, misstrauisch).

<sup>16</sup> Die Variablen Kohärenzgefühl („Lebenssicherheit“, d. h. inwieweit erfahre ich mein Leben und meine Umwelt als verstehbar, die Anforderungen als bewältigbar und mein Engagement als sinnvoll und lohnend), Selbstwirksamkeitserwartung („Gestaltungskraft“, d. h. die Fähigkeit, mit Herausforderungen umzugehen/die Überzeugung, dass das, was ich tue, auch einen Effekt hat) und Resilienz (psychische Widerstandskraft) lassen sich zu einem Gesamtindex kombinieren. Mittels dessen lassen sich vier Cluster bilden, die unterschiedliche individuelle Ressourcenprofile abbilden.

<sup>17</sup> Vgl. Arndt Büssing u. a., Spiritual dryness as a measure of a specific spiritual crisis in catholic priests. Associations with symptoms of burnout and distress, in: Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine 2013, <http://dx.doi.org/10.1155/2013/246797>.

<sup>18</sup> Zwar stellt eine große Stichprobe aus methodischen Gründen für sich allein noch keinen Wert dar. Zudem ist das Konzept einer repräsentativen Stichprobe in der empirischen Sozialforschung nicht eindeutig geklärt. Als wichtigste Gütekriterien für empirische Untersuchungen gelten vielmehr Objektivität (Sind die Ergebnisse unabhängig von Einflüssen der Versuchsleitenden bei Durchführung und Auswertung?), Reliabilität (Wird das infrage stehende Merkmal zuverlässig

Datenmaterial vor, dessen Ergebnisse einen wichtigen und auch international beachteten Beitrag zur Forschung zu pastoralen Berufen darstellen. Der hohe und gerade bei einem solch umfangreichen Fragebogen nicht selbstverständliche Rücklauf von durchschnittlich 42 %<sup>19</sup> spricht bereits für eine erhebliche intrinsische Motivation, mit der die befragten Seelsorgenden an der Studie teilgenommen haben. Das Thema der Studie scheint also auch für die Betroffenen von hoher Relevanz zu sein.

Aufgabe der Forscher in der Auswertung ist es – neben der Beschreibung der Stichprobe mittels deskriptiver Statistik –, die Stärke des Zusammenhangs zwischen verschiedenen Variablen zu berechnen bzw. zu ermitteln, welche Variable durch eine andere Variable vorhergesagt werden kann, und zwar entsprechend der Annahmen des theoretischen Studiendesigins. Die entsprechenden statistischen Verfahren nennt man Korrelations- bzw. Regressionsanalyse. Wichtig ist der Hinweis, dass Korrelation nicht mit Kausalität gleichzusetzen ist. Das Vorliegen einer Korrelation zwischen zwei Variablen ist zwar eine notwendige Voraussetzung für einen kausalen Zusammenhang, beweist diesen jedoch nicht. Es ist z.B. möglich, dass ein korrelativer Zusammenhang durch eine dritte Variable moderiert wird. Die aufgrund der errechneten Korrelationen postulierten inhaltlichen Zusammenhänge sind also auf ihre Plausibilität zu prüfen und bedürfen der (theoriegeleiteten) Interpretation.

Entsprechend des explorativen Charakters der Studie und der Vielzahl der erhobenen Maße stellen die publizierten Ergebnisse nur einen Teil der Auswertungsmöglichkeiten dar. Weitere Auswertungsschritte sind also grundsätzlich auch noch nach erfolgter Publikation möglich. Zusätzliche Optionen ergeben sich aus der Verwendung standardisierter Skalen, die z.B. Vergleiche mit anderen Berufsgruppen oder internationale Vergleiche erlauben. Möglich ist auch der Vergleich zwischen Bistümern oder zumindest der Vergleich der Daten eines Bistums mit dem Durchschnitt der Gesamtstudie, um so eventuelle spezifische Stärken und Schwächen des einzelnen Bistums herauszuarbeiten (auch wenn solche Sonderauswertungen vermutlich nur intern weitergegeben werden). Schließlich hat die Forschergruppe über die Abfrage eines anonymisierten Codes die Option zukünftiger Befragungen der hier gezogenen Stichprobe

---

gemessen?) und Validität (Wird tatsächlich das Merkmal gemessen, das das Verfahren vorgibt zu erfassen?), wobei Objektivität notwendige Voraussetzung für Reliabilität und diese wiederum notwendige Voraussetzung für Validität ist. Objektivität und Reliabilität können bei der Verwendung standardisierter Skalen wie in dieser Studie üblicherweise vorausgesetzt werden. Hinsichtlich der Validität ist u. a. zu unterscheiden zwischen interner Validität (für die gefundenen Effekte lassen sich Alternativerklärungen möglichst ausschließen) und externer Validität (die in der Studie gezogenen Schlussfolgerungen lassen sich auf die Grundgesamtheit – hier: alle Seelsorgenden in Deutschland – verallgemeinern). Für die externe Validität ist eine hohe Stichprobengröße nur einer unter verschiedenen anderen Faktoren.

<sup>19</sup> Damit wurden in dieser Studie 34 % der in Deutschland insgesamt gut 25.000 in der hauptamtlichen Seelsorge der katholischen Kirche Tätigen erfasst, darunter 29 % der Priester, 32 % der ständigen Diakone, 48 % der PastoralreferentenInnen und 42 % der GemeindefreferentenInnen.

(oder eines Teils daraus), also einer Längsschnittstudie, offengehalten. Dadurch könnten die im Rahmen der vorliegenden Querschnittsstudie nur vermuteten kausalen Zusammenhänge weiter geklärt werden.

Die in den bisherigen Publikationen berichteten Ergebnisse sind teilweise überraschend, teilweise bestätigen sie bereits Vermutetes. Man sollte letztere jedoch nicht ohne Weiteres als unspektakulär herabqualifizieren; denn auch die Bestätigung von bereits Vermutetem, der Schritt von richtiger Meinung zu empirisch fundiertem Wissen, stellt einen Erkenntnisfortschritt dar. Z.B. mag man als erwartbar einschätzen, dass die Lebenszufriedenheit der Seelsorgenden höher als die der Durchschnittsbevölkerung, jedoch vergleichbar mit der von Befragten aus anderen akademischen Berufen ist. Diese Einschätzung hängt freilich von der impliziten Hypothese ab, die man hinsichtlich der Zufriedenheit von Seelsorgenden hat. Angesichts vielerorts zu hörender Lamentos über vergrößerte pastorale Räume und den damit verbundenen Stress Hauptamtlicher wäre auch ein anderes Ergebnis erwartbar gewesen. Überraschend ist jedenfalls in diesem Zusammenhang, dass die Größe der pastoralen Einheit genauso wie die Größe des Teams oder die wöchentliche Arbeitszeit einen nur vernachlässigbaren statistischen Einfluss als Stressoren darstellen (was nicht heißt, dass diese Variablen nicht für spezifische Gruppen negative Folgen für Gesundheit und Zufriedenheit haben können).

Die kurzen methodischen Hinweise machen bereits klar, dass an vielen Stellen des empirischen Forschungsprozesses Deutungen und Interpretationen nötig sind, insbesondere zu Beginn, bei der Wahl der Bezugstheorien und dem Entwurf des Studiendesigns, und am Ende, bei der Interpretation der Ergebnisse. Empirische Daten enthalten ihre Deutung nicht selbst, und sie sind – in Abhängigkeit von den verwendeten Erhebungs- und Auswertungsmethoden – zum Teil vieldeutiger, als der ungeschulte Blick annehmen mag. Ein nur knapp angedeutetes Beispiel: Spiritualität wird im Rahmen der Studie als „Wirkfaktor gelingender Lebensentwicklung“<sup>20</sup> konzipiert. Das möglicherweise auch widerständige und beunruhigende Potenzial von Spiritualität droht damit unterschätzt zu werden.

Umso mehr gilt die Interpretationsnotwendigkeit, wenn aus den Ergebnissen der Studie Konsequenzen für die Praxis abgeleitet werden, hier also für die Personalführung sowie Aus-, Fort- und Weiterbildung des Seelsorgepersonals. Dies ist ein eigenständiger Interpretationsschritt, der üblicherweise nicht mehr in die Zuständigkeit (zumindest nicht die alleinige) der empirisch Forschenden fällt. Hierzu braucht es Personen, die sowohl eine gewisse Expertise im empirischen Bereich besitzen als auch einigermaßen mit der infrage stehenden Praxis vertraut sind.<sup>21</sup> Zu warnen ist jedenfalls da-

---

<sup>20</sup> Jacobs – Büssing, Konzept (s. Anm. 11) 244.

<sup>21</sup> Christoph Jacobs als einer der Protagonisten der Seelsorgestudie besitzt eine solche Kompetenz als empirisch forschender Pastoralpsychologe sowie kirchlicher Organisationsentwickler und Supervisor. Dabei ist zu beachten, dass er seine Empfehlungen zur kirchlichen Personalarbeit in



vor, aus deskriptiven Ergebnissen (zumal diese selbst immer auch notwendigerweise normativ aufgeladen sind) zu schnell normative Konsequenzen zu ziehen. Z. B. muss man vorsichtig sein, die clusteranalytisch erhaltene Typologie von Ressourcenprofilen<sup>22</sup> eins zu eins als Instrument der Personalführung zu verstehen, ohne weitere kriteriologische Reflexionen anzustellen.

#### 4. Zu Konsequenzen aus der Studie

Ohne den theoretischen Ansatz der Seelsorgestudie speziell auf den Bereich seelsorglicher Berufe appliziert zu haben und ohne überhaupt wesentlich auf Ergebnisse der Studie eingegangen zu sein, wird aus dem bisher Gesagten deutlich, dass dieser theoretische Ansatz bereits von hoher Relevanz für kirchliche Personalarbeit ist und weitere Rezeption verdient. Er weist zunächst darauf hin, dass pastorale Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, eingeschlossen die Priester, zunächst ganz einfach Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter sind, für die die gleichen psychologischen Erkenntnisse gelten wie für Menschen, die nicht im pastoralen Feld arbeiten. Die theologischen, aber auch die arbeitsrechtlichen Besonderheiten, die für pastorale Berufe gelten, können dies zuweilen überdecken. Insbesondere klerikale Selbst- und Fremdzuschreibungen können dazu führen, dass menschliche Grundbedürfnisse, z. B. nach Anerkennung und Wertschätzung, übersehen werden oder sich in eine krankmachende Richtung entwickeln.

Pastoraltheologie – wenn man sie in ihrer Zuspitzung als pastorale Professionstheorie verstehen will – sollte die pastoralpsychologischen Ansätze und die durch sie bereitgestellte empirische Wissensbasis aufmerksam rezipieren und sich als Anwalt der pastoralen Arbeitnehmerseite verstehen. So kann sie dazu beitragen, die Gesundheit und die Arbeits- und Lebenszufriedenheit der in der Pastoral Tätigen zu sichern oder zu erhöhen. Dies sollte nicht allein aus zweckrationalen, extrinsischen Motiven heraus geschehen, etwa um mit dem pastoralen Personal eine Schlüsselressource im Kontext der gegenwärtigen kirchlichen Transformationsprozesse zu sichern, die für die Institution und Organisation Kirche unverzichtbar ist – auch wenn dies selbstverständlich für sich eine legitime Motivation darstellt. Doch nicht zuletzt hat die kirchliche Organisation, v. a. ihre Führung, eine Verantwortung für ihre „human resources“, für die ihr anvertrauten Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter. Eine ihrer Aufgaben ist es, bestmögliche Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass die Arbeit der Seelsorgenden zu Zufriedenheit, physischer wie psychischer Gesundheit und Potenzialentfaltung führt, statt zu (negativem) Stress, Erschöpfung und innerem Rückzug – und dass sorgsam mit Schwachheit, Defiziten und Krisen umgegangen wird. Dies alles gilt sowohl für die hauptberuflich Seelsorgenden selbst als auch für alle anderen in der Kirche Engagier-

---

einer anderen Rolle als der des empirischen Forschers (und eben nicht mehr mit der damit verbundenen Autorität) vorträgt.

<sup>22</sup> Vgl. oben zu Anm. 16.

ten, genauso wie für diejenigen, mit denen diese beiden Gruppen in ihrer Arbeit zu tun haben. Das pastoralpsychologisch bereitgestellte Wissen liefert dafür wichtige Anhaltspunkte.

Die blinden Flecken der Perspektive der Seelsorgestudie dürfen dabei nicht aus dem Blick geraten – ohne dass diese der Forschergruppe zum Vorwurf gemacht werden sollen. Man mag z.B. der Pastoralpsychologie vorhalten, ekklesiologisch unterbestimmt zu sein, indem sie den Fokus auf das Individuum legt. Diesen latenten Strukturkonservatismus teilt sie mit der Psychologie und dem therapeutisch-beratenden System überhaupt. Wer sich um die Stabilität des Individuums kümmert, stärkt damit tendenziell die bestehenden und nicht hinterfragten sozialen Verhältnisse – und somit auch das faktische Kirchenbild. Doch diese Beschränkung muss man in methodischer Hinsicht gerade als Stärke ansehen, weil die Konzentration der Perspektive die Validität der Erkenntnisse sichert. Zudem ist die Aufklärung über sonst vielleicht unbewusst bleibende psychische Mechanismen und damit die Stärkung des Individuums eine wichtige Voraussetzung, um an der Veränderung von Missständen im strukturellen Bereich zu arbeiten.

Ein letzter Punkt: Die Seelsorgestudie nimmt begrifflicherweise Personen in den Blick, die bereits im kirchlichen Dienst stehen. Die Homogenität, ja Milieuverengung innerhalb des pastoralen Personals wird auf diese Weise nicht ausreichend wahrgenommen. Hier wird ein noch viel dickeres Brett deutlich, das kirchliche Personalarbeit zu bohren hat: Die Förderung der Diversität der Seelsorgenden als ein Faktor, um dem Relevanzproblem von Kirche und christlichem Glauben zu begegnen – v. a. in Lebenswelten, die beidem weitgehend indifferent gegenüberstehen.

Dr. Tobias Kläden, Dipl.-Psych.  
Referent für Pastoral und Gesellschaft/stellv. Leiter  
Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP)  
Holzheienstraße 14  
D-99084 Erfurt  
+49 (0)361-541491-31  
klaeden(at)kamp-erfurt(dot)de  
www.kamp-erfurt.de | www.euangel.de



## **Die pastoralen Akteure im Blick**

### **Pastoraltheologische Anmerkungen zur Seelsorgestudie**

#### Abstract

Dieser Beitrag stellt die Seelsorgestudie in den Kontext pastoraltheologischen Selbstverständnisses und weiterer empirischer Studien. Eine pastoraltheologische Rezeption bedarf freilich einer reflektierten Vermittlung zwischen Empirie und Theologie. Der Titel der Studie ist kritisch zu hinterfragen. Gleichwohl birgt sie einen Fundus an Erkenntnissen, dem sich sowohl die in der Kirche Verantwortlichen als auch die wissenschaftliche Pastoraltheologie nicht verschließen sollten.

This article relates the German pastoral study both with pastoral theological self-conception and with other empirical studies. A pastoral theological reception requires a reflected mediation between empiricism and theology. The German title of the study ought to be questioned critically. Nevertheless, the study gains insights which should be noticed by the people responsible in Church as well as by the scientific pastoral theology.

#### Einordnung in den Kontext pastoraltheologischen Selbstverständnisses

Seit ihrer Etablierung als universitäre Wissenschaft möchte die Pastoraltheologie zu einer verbesserten pastoralen Praxis beitragen. Um diesem Anspruch gerecht zu werden, sah man von Anfang an die Person des Seelsorgers in einer Schlüsselposition. So war für den Nestor der Pastoraltheologie, den Benediktinerabt Franz Stephan Rautenstrauch (1734–1785), neben der Unterweisungs- und Ausspendungspflicht die Erbauungspflicht eine der drei Säulen der von ihm konzipierten theologischen Disziplin; ihre Aufgabe sollte es sein, die menschlich-spirituelle Bildung des Seelsorgers, der für ihn selbstverständlich ein Priester war, zu thematisieren und zu fördern.<sup>1</sup> Einige Jahrzehnte später vertiefte und profilierte Johann Michael Sailer (1751–1832), der Ingolstädter Professor für Pastoral- und Moraltheologie und spätere Bischof von Regensburg, diesen Aspekt: Weil sich für ihn das Tun aus dem Sein ergab, erachtete er die Person des Seelsorgers als das entscheidende Instrument der Seelsorge; konkrete Fragen der priesterlichen Amtsführung hielt er demgegenüber für nachrangig.

Diese Hinweise aus der Geschichte der Pastoraltheologie deuten an, dass die Seelsorgestudie, deren erste Ergebnisse im April 2015 einer breiten Öffentlichkeit vorgestellt

---

<sup>1</sup> Vgl. Franz Stephan Rautenstrauch, Tabellarischer Grundriss der in deutscher Sprache vorzutragenden Pastoraltheologie, in: Anton Zottl – Werner Schneider (Hg.), Wege der Pastoraltheologie. Texte einer Bewusstwerdung. Bd. 1, Eichstätt 1987, 27–34, bes. 31–34.

wurden, in einer langen pastoraltheologischen Tradition steht, die ihr besonderes Augenmerk auf die Person des Seelsorgers richtet. Natürlich haben sich heute im Vergleich zu Zeiten von Rautenstrauch und Sailer die Akzente verschoben: Während die Pastoraltheologie früher Sein und Wirken eines Seelsorgers aszetisch-normativ verstanden wissen wollte, fühlt sich heutiges pastoraltheologisches Selbstverständnis im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils zunächst einer möglichst präzisen Wahrnehmung der konkreten Situation in ihrem Kontext verpflichtet; diese wird in einem zweiten Schritt zum christlich-kirchlichen Selbstverständnis in Beziehung gesetzt, um auf dieser Basis schließlich zu handlungsleitenden Optionen zu gelangen. Diesem Selbstverständnis trägt auch die Seelsorgestudie Rechnung; sie ist mit heutigem pastoraltheologischem Selbstverständnis in hohem Maße kompatibel. Ihr Fokus liegt zunächst auf der Wahrnehmung des Ist-Stands. Mithilfe empirischer Methoden wird erhoben, wie gesund und zufrieden heutige Seelsorger und Seelsorgerinnen sind und was ihre Spiritualität und Motivation ausmacht. Auf der Basis der gewonnenen empirischen Ergebnisse soll anschließend nach den Konsequenzen für die Aus- und Weiterbildung der Seelsorgenden sowie der Weiterentwicklung pastoraler Strukturen gefragt werden.

Ein zweiter Aspekt, der ebenfalls das Moment der dynamischen Weiterentwicklung der Seelsorgestudie aus den Anfängen der Pastoraltheologie aufweist: Während im 18. und 19. Jahrhundert ausschließlich Priester als Seelsorger galten, hat sich die pastorale Personalstruktur im 20. Jahrhundert ausdifferenziert.<sup>2</sup> Bereits in den 1920er- und 1930er-Jahren ist der Beruf der Gemeindeferentinnen entstanden; die Mitglieder dieser Berufsgruppe hießen zunächst Gemeindehelferinnen<sup>3</sup> und dann (ab den 1930er-Jahren) Seelsorgehelferinnen; seit Mitte der 1970er-Jahre ist die Berufsbezeichnung „GemeindeferentIn“ bundesweit üblich. Ursprünglich war dies ein Beruf ausschließlich für Frauen, die (ähnlich wie früher vielerorts Lehrerinnen) unverheiratet bleiben sollten; erst nach dem letzten Konzil haben die deutschen Diözesen auch verheiratete Frauen sowie Männer zu diesem Beruf zugelassen. Das Konzil selbst hat die Wiedereinführung des Ständigen Diakonats angeregt, sodass bereits Ende der 1960er-Jahre verheiratete Männer zu Diakonen geweiht werden konnten. Kurz darauf hat sich in vielen deutschen Diözesen der Beruf „PastoralreferentIn“ etabliert, der Männern *und* Frauen offenstand. Diese Ausdifferenzierung der pastoralen Berufe greift auch die Seelsorgestudie auf, wenn sie bei den Mitgliedern der vier genannten pastoralen Berufe ansetzt und ihre Selbstwahrnehmung empirisch untersucht. Sie steht damit in der Tradition pastoraltheologischer Untersuchungen, die nach dem Zweiten

---

<sup>2</sup> Vgl. zu Folgendem: Philipp Müller, Die Ausbildung hauptberuflicher pastoraler Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen, in: Heribert Smolinsky (Hg.), Geschichte der Erzdiözese Freiburg. Bd. 1, Freiburg/Br. u. a. 2008, 235–292, bes. 264–292.

<sup>3</sup> Diese Berufsgruppenbezeichnung ist ein Indiz dafür, dass der Gemeindebegriff katholischerseits bereits im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts gebräuchlich war und nicht erst nach dem Konzil adaptiert worden ist.

Vatikanischen Konzil zunächst die Priester,<sup>4</sup> dann die anderen pastoralen Berufe je für sich<sup>5</sup> oder auch gemeinsam<sup>6</sup> mithilfe empirischer Methoden unter die Lupe genommen hat.

### Eine Umfrage mit einem doppelt repräsentativen Charakter

Im Verlauf der konzeptionellen Ausgestaltung der Seelsorgestudie ist es zu zwei Weichenstellungen gekommen, die ihre Aussagekraft erheblich verstärken: Das ursprüngliche Forschungskonzept wollte sich ausschließlich den Priestern widmen. Auf Anregung der Diakone sowie der Pastoral- und GemeindereferentInnen, die bei einem so groß angelegten Projekt nicht außen vor bleiben wollten, wurden diese Berufsgruppen ebenfalls berücksichtigt. Die zweite Weichenstellung: Zunächst sollte sich die Umfrage auf fünf deutsche Bistümer beschränken. Am Ende haben sich 22 (der 27) deutschen Diözesen für eine Mitwirkung entschieden und das Projekt unterstützt, indem sie ihren pastoralen Mitarbeitern den Fragebogen auf dem Dienstweg mit der nachdrücklichen Bitte um Beteiligung haben zukommen lassen. Auch die fünf Diözesen, die nicht mitgemacht haben, standen dem Projekt nicht grundsätzlich ablehnend gegenüber. So hat sich die Erzdiözese Freiburg als eine der größten deutschen Diözesen mit der Begründung nicht beteiligt, dass es dort in den letzten Jahren Befragungen ähnlicher Art gegeben habe und man den pastoralen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen das zeitaufwändige Ausfüllen eines solch umfangreichen Fragebogens nicht wieder zumuten wolle.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> Eine Pionierfunktion hatte die Untersuchung von Gerhard Schmidtchen, Priester in Deutschland. Forschungsbericht über die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführte Umfrage unter allen Welt- und Ordenspriestern in der Bundesrepublik Deutschland. In Verbindung mit dem Institut für Demoskopie Allensbach, Freiburg/Br. u. a. 1973. Vgl. eine Generation später auch Paul M. Zulehner, Priester im Modernisierungsstress. Forschungsbericht der Studie Priester 2000, Ostfildern 2001.

<sup>5</sup> Vgl. Paul M. Zulehner, Dienende Männer – Anstifter zur Solidarität. Diakone in Westeuropa, Ostfildern 2003; ders. – Katharina Renner, Ortssuche. Studie an den PastoralreferentInnen im deutschen Sprachraum. Ein Forschungsbericht, Ostfildern 2006. Leider hat Zulehner die Gruppe der GemeindereferentInnen nicht eigens berücksichtigt. Dieses Desiderat haben (ansatzhaft) behoben Philipp Müller – Peter Orth, Seelsorger – Pädagoge – „Mädchen für alles“? Wie Gemeindereferent(inn)en sich selbst sehen. Eine Umfrage, in: *Theologie und Glaube* 102 (2012) 3, 420–438.

<sup>6</sup> Vgl. Jan Meyerberg, Seelsorge als Prozess. Eine empirische Studie zum Kompetenz- und Berufsprofil von Seelsorgerinnen und Seelsorgern (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge. Bd. 49), Würzburg 2002; Marius Stelzer, Wie lernen Seelsorger? Milieuspezifische Weiterbildung als strategisches Instrument kirchlicher Personalentwicklung, (Angewandte Pastoralforschung. Bd. 1) Würzburg 2014.

<sup>7</sup> Vgl. Michael Winter, Zufriedener als gedacht. Eine Studie untersucht die Befindlichkeit von Priestern, Diakonen und hauptberuflichen Laien in der Pastoral, in: *Konradsblatt. Wochenzeitung für das Erzbistum Freiburg*, (2016) 16, 30–32, bes. 30.

Am Ende wurden rund 21.000 Fragebögen verschickt, von denen 8.574 beantwortete Bögen zurückkamen; das entspricht einem Rücklauf von 42 %.<sup>8</sup> Das jetzt vorliegende Datenmaterial besteht aus mehr als zwei Millionen Einzelantworten. Auch wenn die Beteiligung je nach Berufsgruppe zwischen 35 und 70 % erheblich schwankt, ist die Bereitschaft zur Mitwirkung bei allen pastoralen Berufen im Vergleich zu anderen berufsgruppenspezifischen Umfragen überdurchschnittlich hoch. Somit kann die Seelsorgestudie in doppelter Hinsicht einen repräsentativen Charakter beanspruchen, weil sie katholischerseits a) alle pastoralen Berufe und b) fast ganz Deutschlands berücksichtigt. Auf der Basis des vorliegenden Materials ermöglicht sie aufschlussreiche Einblicke und Vergleiche zwischen Ost und West, großstädtisch und eher ländlich geprägten Diözesen, Bistümern in bzw. mit großen Diasporagebieten und solche mit einer gewachsenen katholischen Tradition, in denen die volkskirchliche Prägung noch lebendig ist.

### Das Manko eines kirchlichen Sozialforschungsinstituts in Deutschland

In Deutschland bleibt das Zustandekommen einer so groß angelegten Studie, wie die Deutsche Seelsorgestudie sie darstellt, in gewisser Weise dem Zufall überlassen. Während seitens der Evangelischen Kirche seit Anfang der 1970er-Jahre eine Langzeitstudie über die Kirchenmitgliedschaft läuft, ist katholischerseits eine vergleichbare Studie ein Manko. Erst recht fehlt ein Institut, das sich ausschließlich der empirischen Sozialforschung widmet.<sup>9</sup> Länder wie die USA oder die bevölkerungsmäßig deutlich kleinere Schweiz sind hier weiter. Bereits seit 1964 besteht in den USA das hoch angesehene „Center for Applied Research in the Apostolate“, kurz CARA genannt, das an die von Jesuiten geleitete Georgetown University in Washington D. C. angegliedert ist. Dieses Institut erarbeitet präzise empirische Analysen, um eine effektive missionarische Pastoral sowohl auf pfarrlicher als auch auf (über-)diözesaner Ebene zu fördern. Das „Schweizerische Pastoralsoziologische Institut“ (SPI) mit Sitz in St. Gallen verfolgt demgegenüber einen etwas weiteren Ansatz, wenn es bei dem gesellschaftlich-religiösen Wandel der Schweizer Gesellschaft ansetzt; die diesbezüglichen Analysen

---

<sup>8</sup> Es haben sich 4.157 Priester, 1.039 Diakone, 1.518 PastoralreferentInnen und 1.860 GemeindeferentInnen beteiligt. Vgl. auch den Presstext vom April 2015 <http://www.seelsorgestudie.de/downloads> (Abruf 15.11. 2016).

<sup>9</sup> Auf dieses Defizit hat besonders Karl Gabriel immer wieder hingewiesen, so auch in folgendem Beitrag, der sich kritisch mit der Sinus-Milieu-Studie auseinandersetzt: ders., Alles Gold, was glänzt? Die Sinus-Milieu-Studie – und warum eine Langzeitstudie über die katholische Kirche in Deutschland notwendiger denn je ist, in: *Lebendige Seelsorge* 57 (2006) 4, 210–215. Vgl. auch Philipp Müller, Unterschiedliche Prioritäten. Stellenwert und Praxis der Katechese in der katholischen Kirche Deutschlands und der USA, in: Andreas Henkelmann – Graciela Sonntag (Hg.), *Zeiten der pastoralen Wende? Studien zur Rezeption des Zweiten Vatikanums – Deutschland und die USA im Vergleich*, Münster 2015, 111–143, bes. 139.

bilden ebenfalls das Fundament, um Konzepte und Perspektiven für die pastorale Planung der katholischen Kirche der Schweiz zu entwickeln.

Das Zustandekommen der Seelsorgestudie in Deutschland ist der Tatsache zu verdanken, dass sich fünf Professoren, die an verschiedenen deutschen Hochschulen wirken, auf freiwilliger Basis zu einer Forschungsgruppe zusammengeschlossen haben. Ihre Motivation zu diesem Projekt ist gewissermaßen selbst eine seelsorgliche: Weil die derzeitigen Veränderungen in der Pastoral enorme Konsequenzen für die Arbeit und das Selbstverständnis von Priestern, Diakonen, Pastoral- und GemeindeferentInnen haben, wollen die Forscher sie bei diesen Prozessen mit ihrer fachlich-methodischen Kompetenz unterstützen.<sup>10</sup> Vier von ihnen sind ausgewiesene Psychologen, die sich mit ihren unterschiedlichen Forschungsschwerpunkten wie der Psychiatrie, der Sexualforschung, der Psychosomatik und der Psychotherapie gut ergänzen. Der fünfte ist Mediziner; er widmet sich in seinem wissenschaftlichen Œuvre besonders Fragen der Lebensqualität, der Spiritualität und des Copings. Drei aus der Forschungsgruppe sind Priester; an ihrem Werdegang lässt sich ablesen, dass ihnen an einer qualifizierten Vernetzung von theologischen und psychologischen Erkenntnissen gelegen ist; zudem verfügen sie aus eigener Erfahrung über einen Einblick in binnenkirchlich-systemische Abläufe und Plausibilitäten. Andere pastorale Berufsgruppen sind in der Forschergruppe nicht vertreten.

Die Forschergruppe hat sich zunächst über zentrale Fragestellungen und Ziele der Studie verständigt und sie nach Maßgabe wissenschaftlicher Standards in einen quantitativen Fragebogen gegossen. Die quantitative Studie soll durch eine qualitative ergänzt werden, die anhand tiefenpsychologisch strukturierter Leitfadeninterviews biografischen Hintergründen der psychosomatischen Gesundheit nachgeht. Die Auswertung des quantitativen Materials ist in vollem Gange, wird aber aufgrund des umfangreichen Datenmaterials noch einige Zeit in Anspruch nehmen. Hier zeigt sich, was das Fehlen eines kirchlichen Sozialforschungsinstituts bedeutet: Einerseits unterstreicht es die Unabhängigkeit der Forschergruppe, die für dieses Projekt seitens der deutschen Kirche und ihrer Bistümer übrigens keinerlei finanzielle Förderung erfahren hat.<sup>11</sup> Damit sind die gewonnenen Ergebnisse über den Verdacht erhaben, mit möglichen Erwartungen kirchlicher Verantwortungsträger abgeglichen worden zu sein. Andererseits stellt das Setting gleichberechtigter Wissenschaftler aus unterschiedlichen Orten, deren Kooperation formal nicht geregelt ist, große Herausforderungen an die Zusammenarbeit. Vielfältige Absprachen und bisweilen auch Kompromisse waren und sind notwendig, um im wissenschaftlichen Vorgehen zu einem Konsens zu gelangen. Verzögerungen sind nicht ausgeschlossen und verständlich, zumal der Auswertungs-

---

<sup>10</sup> So Christoph Jacobs, einer der Verantwortlichen, am 15. März 2015 in einem Interview. Vgl. <http://bit.ly/2uabaJB> (Abruf 12.1. 2017)

<sup>11</sup> Hierauf weist zweimal hin: Klaus Baumann, Erste Reaktionen auf die deutsche Seelsorgestudie 2012–2014, in: *Stimmen der Zeit* (2016) 12, 836–839, bes. 836f.



prozess neben den sonstigen universitären und wissenschaftlichen Verpflichtungen der Mitglieder des Forschungskonsortiums verläuft.

### Der Titel wirkt zunächst irreführend

Der Titel „Deutsche Seelsorgestudie“ hat eine Vorgeschichte. Im Blick auf den ursprünglichen Kreis der Befragten hätte er „Priesterstudie“ lauten sollen. Mit dem erweiterten Adressatenkreis wurde dieser Name hinfällig. Es stand die Frage im Raum, wie das Projekt künftig lauten sollte. „Seelsorgerstudie“ wäre nicht gendgerecht gewesen, „Seelsorger- und Seelsorgerinnenstudie“ wiederum zu lang. Also entschied man sich für den Titel „Seelsorgestudie“. Der englischsprachige Titel lautet „German Pastoral Ministry Study“. Er ist insofern aussagekräftiger, als er auf die Personen im pastoralen Dienst der Kirche verweist und die Untersuchung in einem internationalen Forschungsdesign verortet; letzteres wird dadurch unterstrichen, dass die Ergebnisse in international renommierten Fachzeitschriften mit hohen wissenschaftlichen Standards publiziert werden sollen. Der Name „Deutsche Seelsorgestudie“ ist jedoch missverständlich. Denn er lenkt den Blick von den handelnden Akteuren, um die es in der Umfrage eigentlich geht, auf das Thema „Seelsorge“, das sich in unterschiedliche pastorale Handlungsfelder mit je eigenen Spezifika und Dynamiken ausdifferenziert. Hinter diesem Titel könnte sich auch eine Studie darüber verbergen, wie Menschen in den Gemeinden die heutige Seelsorge erleben.

Durch die Fokussierung auf Priester, Diakone, Pastoral- und GemeindeferentInnen trägt die Forschungsgruppe der faktischen Ausdifferenzierung der pastoralen Berufe in Deutschland Rechnung. Diese zeichnen sich durch folgende drei Merkmale aus: erstens eine theologische Kompetenz auf der Basis eines qualifizierten akademischen Abschlusses, zweitens eine hauptberufliche Tätigkeit im kirchlichen Dienst<sup>12</sup> sowie drittens eine besondere kirchliche Indienstnahme bzw. Sendung durch Weihe oder bischöfliche Beauftragung. Wenn die Studie die Mitglieder der genannten pastoralen Berufe als herausgehobene Träger von Seelsorge identifiziert, darf nicht vergessen werden, dass Christus selbst der eigentliche Seelsorger ist<sup>13</sup> und der seelsorgliche Grundauftrag der Kirche durch das ganze Volk Gottes auf vielfältige Weise getragen wird,<sup>14</sup> wobei aus Sicht der kirchlichen Tradition wie auch des letzten Konzils dem Amt des Priesters (und erst recht des Bischofs) eine herausragende Bedeutung zukommt

---

<sup>12</sup> Für die nebenberuflich tätigen Diakone gelten die ersten beiden Aspekte nur eingeschränkt.

<sup>13</sup> So Linus Bopp bereits Mitte der 1930er-Jahre. Ausführlich hierzu Philipp Müller, *Dem Leben dienen. Das Seelsorgeverständnis von Linus Bopp (1887–1971) im Kontext heutiger Seelsorgekonzeptionen* (Studien zur Theologie Praxis der Seelsorge, Bd. 28), Würzburg 1997, 106–128.

<sup>14</sup> Vgl. Karl Lehmann: *Seelsorge als Aufgabe der Kirche*. In: *Lebendige Seelsorge* 41 (1990), 48–53.

und sich das amtlich-sakramentale Tun und das seelsorgliche Handeln aller Getauften gegenseitig ergänzen.<sup>15</sup>

Vor dem Hintergrund des letztgenannten Aspekts hat es in den vergangenen Jahrzehnten immer wieder Diskussionen und Irritationen darüber gegeben, wer sich Seelsorger nennen darf. Die diözesane Praxis ist unterschiedlich: Während sich in manchen Bistümern die Mitglieder aller pastoralen Berufe Seelsorger oder Seelsorgerin nennen, ist dieser Titel anderswo ausdrücklich den geweihten Amtsträgern vorbehalten. Diese Divergenz spiegelt sich auch in dem Einwurf des emeritierten Kurienkardinals Paul Josef Cordes, dass die Seelsorgestudie alle pastoralen Berufe als „Seelsorgende“ zusammenfasse und dadurch das Spezifische des geweihten Amtes nivelliere.<sup>16</sup> Freilich wirft die Studie keineswegs alle pastoralen Berufe in einen Topf, weil sie in ihrer Auswertung zwischen Priestern, Diakonen, Pastoral- und GemeindereferentInnen präzise differenziert; manche Fragestellung richtet sich nur an Priester. Und zur Frage, wer sich in der pastoralen Praxis Seelsorger oder Seelsorgerin nennen darf, ist zu sagen: Ergibt es wirklich Sinn, etwa einer Pastoralreferentin, die in einer Krebsklinik tätig ist, den Titel „Seelsorgerin“ abzusprechen? Dies gilt umso mehr, als der Seelsorgebegriff dem griechisch-philosophischen Denken entstammt und in der Heiligen Schrift selbst nicht vorkommt.<sup>17</sup> Faktisch besitzt die Kirche nicht mehr die alleinige Deutungshoheit über das, was Seelsorge ist und wer sich Seelsorger nennen darf. Bereits im Jahr 1946 hat der Begründer der Logotherapie und Existenzanalyse, der Psychiater Viktor E. Frankl, von ärztlicher Seelsorge gesprochen.<sup>18</sup> Heute wird die Kirche nur schwer ein „Patent“ beanspruchen können, wenn sich etwa HelferInnen, die im Auftrag des Deutschen Roten Kreuzes in der Krisenintervention tätig sind und dies in religiös-weltanschaulicher Neutralität tun (müssen), „NotfallseelsorgerInnen“ nennen. Wichtiger als die Frage, ob sich Pastoral- und GemeindereferentInnen „Seelsorger“ oder „Seelsorgerin“ nennen dürfen, ist hingegen, ob in der pastoralen Praxis die sakramentale Dimension eine angemessene Wertschätzung erfährt und das gna-

---

<sup>15</sup> Zum Seelsorgeverständnis aus Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils und des Kirchenrechts vgl. Gerhard Reitzinger, *Wer trägt Seelsorge? Pastoraltheologische Untersuchungen zu einer kirchlichen Grundfrage* (Theologie. Bd. 87), Münster 2009. Auf dieser Basis gelangt Reitzinger zu folgender Nomenklatur: „Der Seelsorger ist Gott ... Innerhalb der Struktur der Kirche sind dann die geweihten Amtsträger ... *die* Seelsorger, um durch ihren Dienst die Seelsorge der Gläubigen zur Einheit zusammenzuführen und den konstitutiven Grund – in der Differenz – darzustellen. In analoger Weise sind die Amtsträger (d.h. Pastoral- und Gemeindereferentinnen, Ph.M.), die zum Dienst an der Entfaltung des geschenkten Lebens berufen und von der Kirche gesendet sind, ‚Seelsorger‘ zu nennen, ohne aber an die Stelle der geweihten Amtsträger zu treten, die durch das Weiheamt Mitarbeiter in der Seelsorge sind.“ Ebd., 359.

<sup>16</sup> Paul Josef Cardinal Cordes, *Der Ständige Diakonat: Eine Glaubensstütze für die Kirche*, in: *Die Tagespost* 9. Januar 2016 (69) 14f, bes. 15.

<sup>17</sup> Zur Geschichte des Seelsorgebegriffs vgl. Philipp Müller, *Seelsorge. I. Begriff u. Formen, II. Historisch-theologisch*, in: *LThK*, Bd. 9, <sup>3</sup>2000, 283–286.

<sup>18</sup> Viktor E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*, Wien 1946.

denhafte Wirken Gottes auch durch eine gute Verzahnung von sakramentalem Amt mit anderen pastoralen Vollzügen zur Geltung kommen kann.

### Zum pastoraltheologischen Umgang mit den Ergebnissen einer empirischen Studie

Selbst wenn den Humanwissenschaften bereits in den 1950er-Jahren dasselbe empirische Instrumentarium wie heute zur Verfügung gestanden hätte, wäre eine Rezeption kirchlicherseits kaum möglich gewesen, weil damals massive Vorbehalte gegenüber der Psychologie und Soziologie bestanden. Als Initialzündung, die zu diesen Vorbehalten führte, gilt der erstmals 1907 erschienene kleine Beitrag von Sigmund Freud über „Zwangshandlungen und Religionsübungen“, in dem er die Religion als eine kollektive Zwangsneurose und damit unter psychopathologischem Vorzeichen interpretierte.<sup>19</sup> Das Zweite Vatikanische Konzil hat das Verhältnis der Kirche zu den Humanwissenschaften grundlegend verändert: Im Dekret über die Priesterausbildung *Optatam totius*, das im Oktober 1965 verabschiedet wurde, heißt es, dass bereits in der Seminarerziehung die „Grundsätze christlicher Erziehung [...] durch die neueren Erkenntnisse einer gesunden Psychologie und Pädagogik ergänzt werden“ (Art. 11),<sup>20</sup> die Alumnus selbst sollen im Blick auf ihre künftige seelsorgliche Tätigkeit „im Gebrauch der pädagogischen, psychologischen und soziologischen Hilfsmittel [...] methodisch richtig und den Richtlinien der kirchlichen Autorität entsprechend“ (Art. 20) unterrichtet werden. Während im Priesterdekret humanwissenschaftliche Erkenntnisse mit einem gewissen Vorbehalt rezipiert werden (die Grundsätze einer christlichen Erziehung bilden das Fundament, das durch neuere Erkenntnisse einer „gesunden“ Psychologie und Pädagogik der kirchlichen Autorität entsprechend ergänzt werden sollen), erkennt die zwei Monate später verabschiedete Pastoralconstitution *Gaudium et spes* die „Freiheit und Eigengesetzlichkeit der Wissenschaften“ (Art. 59) an und empfiehlt folgerichtig für die Seelsorge neben den theologischen Prinzipien auch die Anwendung der Psychologie

---

<sup>19</sup> Sigmund Freud, Zwangshandlungen und Religionsübungen. Wiederabgedruckt in: Ders., Der Mann Moses und die monotheistische Religion, Frankfurt/M. 31999, 7–14. Gleichwohl hat Linus Bopp bereits in den 20er-Jahren des 20. Jahrhunderts psychologische und pädagogische Erkenntnisse umfangreich rezipiert. Ausführlich hierzu Philipp Müller, Die Rezeption der Psychologie durch den Freiburger Pastoraltheologen Linus Bopp (1887–1971). Ein Beitrag zur Geschichte der Pastoralpsychologie, in: Wege zum Menschen 52 (2000), 95–103.

<sup>20</sup> Knapp 30 Jahre später setzt Papst Johannes Paul II. anthropologisch an, wenn er in der menschlichen Bildung das Fundament der gesamten Priesterbildung sieht, auf der die spirituelle Formung, die wissenschaftliche und die pastorale Ausbildung aufbauen. Ders., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Pastores dabo vobis* über die Priesterausbildung im Kontext der Gegenwart, 25. März 1992, (VAS 105) Bonn 1992, 79–104.

und Soziologie, ohne sie durch ein Adjektiv wie „sanus“ (gesund) einer Einschränkung oder Wertung zu unterziehen.<sup>21</sup>

Die Deutsche Seelsorgestudie setzt die Maßgabe der Pastoral Konstitution um. Ihre Konzeption, Durchführung und Auswertung erfolgen nach Standards, wie sie auch für andere berufsgruppenspezifischen Evaluationen gelten. So erklärt sich, dass das Fraugeraster zu einem guten Teil auch auf Angehörige medizinischer, sozialer oder pflegerischer Berufe übertragbar wäre. Da die Gnade die Natur bekanntlich voraussetzt, ist ein solches Vorgehen legitim, sofern man sich der eingeschränkten Aussagekraft bewusst ist und aus den Ergebnissen keinen umfassenden theologisch-pastoralen Deutungsanspruch ableitet. Denn die Antwort auf die Frage, welche Konsequenzen sich aus den Ergebnissen der Studie für die Pastoral ergeben, ist nur auf der Basis einer Hermeneutik möglich, die das Verhältnis von empirischen Ergebnissen und kirchlich-pastoralem Handeln grundsätzlich reflektiert.<sup>22</sup> Ohne hier eine solche Hermeneutik *en detail* vorlegen zu wollen, sind im Blick auf die vorliegende Studie vier Aspekte zu erwähnen:

1. Ein großer Wert der Studie liegt zunächst einmal darin, dass sie es auf verlässliche Weise ermöglicht, Wichtiges über das Erleben heutiger Seelsorgerinnen und Seelsorger zu erfahren und über dieses Erleben nicht nur aufgrund von Vorurteilen, subjektiven Vermutungen oder normativen Idealisierungen zu spekulieren.
2. Wenn ein Ergebnis der Studie überrascht, weil es der vormals vermuteten Realität nicht entspricht, ist nach möglichen handlungspraktischen Konsequenzen für die Pastoral fragen. Dabei sind die Kriterien, nach denen eine Handlungsoption folgt, ebenso offenzulegen wie das eigene erkenntnisleitende Interesse.
3. Insgesamt sind die Ergebnisse in einem größeren theologisch-ekklesiologischen Kontext zu interpretieren, der sich von der Botschaft Jesu Christi und seinem Evangelium ausgehend daran orientiert, was der Auftrag der Kirche in der Welt von heute ist. Hierzu bedarf es eines eigenen Vermittlungsprozesses zwischen Empirie und Theologie, in den dann auch, um die Kritik von Kardinal Cordes an der Seelsorgestudie aufzugreifen, „Worte wie Gnade, Erlösung, ewiges Leben, Kreuz oder Sünde“<sup>23</sup> angemessen einfließen.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> Vgl. zu Art 62 von *Gaudium et spes*: Klaus Baumann, Der Beitrag der Sozial- und Humanwissenschaften zum Leben von Glaube und Kirche, in: Michaela Christine Hastetter – Michael Hettich (Hg.), *An der Bruchlinie von Kirche und Welt. Pastoral im Heute* (Festschrift Hubert Windisch), Regensburg 2014, 191–209.

<sup>22</sup> Zu den Aporien einer solchen Verhältnisbestimmung vgl. Herbert Haslinger, *Pastoraltheologie*, Paderborn 2015, 277–280.

<sup>23</sup> Cordes, *Der Ständige Diakonat*, 15 (s. Anm. 16).

<sup>24</sup> Um den größeren theologisch-pastoralen Interpretationsrahmen zu bestimmen, können zwei kirchliche Dokumente jüngeren Datums hilfreich sein. Aus weltkirchlicher Perspektive das Apostolische Schreiben *Evangelii gaudium* von Papst Franziskus sowie aus nationaler Sicht das Wort der deutschen Bischöfe *Gemeinsam Kirche sein*. Papst Franziskus, *Apostolisches Schreiben*

4. Damit geht einher, dass viele Erkenntnisse der Seelsorgestudie einer Professionalisierung in der Pastoral und damit einer besseren Seelsorge dienlich sein können. Dies darf jedoch nicht zu einem überzogenen Machbarkeitsstreben führen. Bei den Verantwortlichen in und für die Pastoral sollte ein gutes Gespür für eine angemessene Balance zwischen dem vorhanden sein, wo eine Intervention geboten ist und dem, wo man sich selbst zurücknimmt, um dem Wirken von Gottes Geist und seiner Gnade Raum zu lassen.

### Das Interesse ist geweckt

Bereits die ersten Analysen lassen erkennen, dass sich der enorme Aufwand der Seelsorgestudie gelohnt hat und sich weiter lohnen wird. Angesichts des Negativimages, das insbesondere der katholischen Kirche derzeit in der Gesellschaft anhaftet, wirken manche Ergebnisse der Studie entlastend: dass zum Beispiel die Seelsorger und Seelsorgerinnen mit ihrer Lebensart und Arbeit insgesamt sehr zufrieden sind, dass ihre wöchentliche Arbeitszeit zwar beachtlich ist, aber dass sie trotz des hohen Arbeitspensums weniger Burn-Out-gefährdet sind als vergleichbare Berufe wie Ärzte und Ärztinnen oder SozialarbeiterInnen.<sup>25</sup>

Gleichwohl darf die Studie nicht zu falschen Schlüssen verleiten und die kirchlich Verantwortlichen in einer falschen Sicherheit wiegen. Wenn ein Ergebnis lautet, dass die Belastungsstruktur der Befragten nicht an der Größe der pastoralen Einheiten hängt, mögen diese nun 1.000 oder 30.000 KatholikInnen umfassen, so wäre es ein Trugschluss, hieraus zu folgern, die pastoralen Einheiten könnten ohne strukturelle pastorale Veränderungsprozesse beliebig vergrößert werden, ohne dass dies einen Einfluss auf das Zufriedenheitsgefühl der Seelsorger und Seelsorgerinnen hat. Aufmerken lässt auch die Erkenntnis, dass die Gruppe der Kooperatoren, die in manchen Diözesen auch Pfarrvikare oder Pastöre heißen, am unzufriedensten ist. Und wie ist es langfristig um die Berufszufriedenheit bestellt, wenn bei den PastoralreferentInnen die beruflichen Aufstiegsperspektiven im Vergleich zu den Priestern trotz derselben theologischen Qualifikation recht begrenzt sind oder GemeindereferentInnen mancherorts beruflich dasselbe tun wie PastoralreferentInnen, nur für deutlich weniger Geld? Aufhorchen und nach Konsequenzen für die Priesterausbildung fragen lässt die Tatsache, dass nur 27,6 % der befragten Priester die Ausbildung zum Zölibat rückblickend als hilfreich erlebt hat, 72,4 % jedoch nicht. Die Zahl der Priester, die diese Lebensform

---

*Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, (VAS 194) Bonn 2013; „*Gemeinsam Kirche sein*“. Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral, (Die deutschen Bischöfe 100) Bonn 2015. Zur Interpretation des päpstlichen Schreibens vgl. Philipp Müller, „*Evangelii gaudium*“ – Die Programmschrift von Papst Franziskus, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Essen, Hildesheim, Köln, Limburg, Osnabrück, 4/2014, 99–103.

<sup>25</sup> Vgl. Christoph Jacobs im Interview vom 15. März 2015 (s. Anm. 10).

heute nicht mehr wählen würde und ihr kritisch gegenübersteht, ist mit einem Drittel beachtlich. Und was ist passiert, wenn Priester oder Pastoral- und Gemeindefere-  
rentInnen mit hohem Idealismus und Engagement gestartet, aber im Laufe der Jahre  
innerlich ausgestiegen sind und nur noch „Dienst nach Vorschrift“ machen? Es ist zu  
vermuten, dass dieser Kreis sich weniger als andere an der Seelsorgestudie beteiligt  
hat und in den prozentualen Ergebnissen unterrepräsentiert ist.

Diese wenigen kursorisch ausgewählten Aspekte deuten das inhaltliche Potenzial der  
Seelsorgestudie an. Sie hält für die Verantwortungsträger der Diözesen wie Personal-  
chefs, Seelsorgeamtsleiter, Regenten und weitere Ausbildungsleitungen einen großen  
Fundus an Einsichten bereit, die die gegenwärtige Praxis in mancherlei Hinsicht hinter-  
fragen lassen und zum konzeptionellen Nachdenken anregen. Auch der Pastoraltheo-  
logie als Reflexion christlich-kirchlichen Handelns steht es gut an, sich in diesen Pro-  
zess an der Schnittstelle von Theorie und Praxis weiterhin einzubringen und ihn mit  
ihrem Know-how konstruktiv-kritisch zu begleiten.

Univ.-Prof. Dr. theol. habil. Philipp Müller  
Johannes Gutenberg-Universität Mainz  
Fachbereich 01 – Katholisch-Theologische Fakultät  
Abt. Pastoraltheologie  
D-55099 Mainz  
+49 (0)6131/39 20 830  
+49 (0)6131/21 21 402  
ph.mueller(at)uni-mainz(dot)de

## Immer Ärger mit dem Personal?

### Die Seelsorgestudie zwischen Optimierungsdiskursen und Diversitätschancen

#### Abstract

Die Deutsche Seelsorgestudie liefert solide Forschungsergebnisse zur Lage des seelsorglichen Personals der Kirche. Dabei wird die zentrale Hypothese, kirchliche Spiritualität sei eine entscheidende Steuerungsgröße von Lebenszufriedenheit und Berufsengagement, erkenntnisträchtig enttäuscht. Spiritualität kann nicht so einfach als Ressource spätmoderner Selbstoptimierungspraktiken verzwackt werden. Was die Rezeption der Studie betrifft, lassen sich erste Effekte eines pastoralen Agenda-Settings ebenso erkennen wie die Gefahr normativer Kurzschlüsse. Pastoralpsychologische Diagnostik sollte nicht einfach in Vorgaben zur Optimierung kirchlicher Pastoralplanung hochgerechnet werden. Insgesamt hat Kirche gegenwärtig weniger ein personales Optimierungs-, sondern ein strukturelles Diversitätsproblem: Um mit unterschiedlichen Menschen über Gott und die Welt ins Gespräch zu kommen, braucht man eben möglichst unterschiedliche Menschen.

The German study of pastoral care provides solid research results on the situation of pastoral care workers of the Church. In doing so, the central hypothesis that ecclesial spirituality is a decisive control factor for life satisfaction and occupational commitment is disappointingly shattered. Spirituality cannot simply be used as a resource of late modern self-optimization practices. Concerning the reception of the study, first effects of a pastoral agenda setting can be recognized as well as the danger of normative ‚short circuits‘. Pastoral psychology diagnostics should not simply be included in the guidelines for the optimization of church pastoral planning. All in all, the Church is currently dealing with the issue of structural diversity, rather than personal optimization: in order to interact with various people about God and the world you need people as different as possible.

„Immer Ärger mit dem Personal!“ Dieser Satz hat seinen ‚Sitz im Leben‘ bei Promis, Adligen und anderen, die es sich leisten können, wenn sie mit den Dienstleistungen ihrer Angestellten im Nahbereich hadern. Er wird oft begleitet von einer zweiten Klage: „Es ist ja so schwer, gutes Personal zu finden.“ Und schon ist man bei der Kirche. Es ist das erklärte Ziel der sogenannten „Seelsorgestudie“ den Blick weg von den Strukturdiskussionen hin auf die Lage und Potenziale des seelsorglichen Personals zu lenken. Das hat es heute nicht immer leicht und es ist auch nicht mehr leicht zu finden. Für eine moderne Organisation und einen der größten Arbeitgeber Deutschlands mögen diese einleitenden Anklänge an feudale Herrschafts- und Beziehungsstrukturen unpassend klingen. Für einen 2000 Jahre alten Tendenzbetrieb mit „klerikal-

ständische[r] innerkirchliche[r] Herrschaftsordnung“<sup>1</sup> samt den bekannten, in das Privatleben eingreifenden Loyalitätsobliegenheiten, klingt das dagegen gar nicht so fremd.

## Kontexte von Seelsorge

Die institutionelle Struktur von Kirche funktionierte bis vor Kurzem nach einem großen, ständisch inspirierten „Betriebssystem“, das vom Konzil in Trient über das II. Vatikanum bis in die jüngere Gegenwart reichte. Die vorkonziliare *Societas perfecta* und auch noch Teile der nachkonziliaren Gemeindekirche folgten einer Logik von dauerhafter Mitgliedschaft, exklusiver Heilzusage und religiöser Biografieprägung.<sup>2</sup> Doch das bisherige Institutionengefüge von Kirche hat in den vergangenen Jahrzehnten viel von seiner Selbstverständlichkeit verloren. Es wird zwar weiter getauft, gefirmt und die Sonntagsmesse gefeiert. Aber was sich dann jeweils ereignet, das ist ziemlich offen. Die meisten Beteiligten einer Taufe oder Erstkommunion verstehen dieses Sakrament jedenfalls nicht mehr in erster Linie als Rettung vor Strafe im Jenseits (vorkonziliar), und auch nicht mehr automatisch als Einführung in die Gemeinschaft der Ortsgemeinde (nachkonziliar), sondern als biografisches Ereignis und Kontaktpunkt mit dem kirchlich überlieferten Glauben, ohne dass man jetzt schon wüsste, was einem das einmal bedeuten wird (ereignisbasierte Gegenwart).<sup>3</sup> Nicht selten haben es SeelsorgerInnen in ihrem Alltag mit allen drei Dispositiven zu tun, und manchmal mit noch ein paar mehr.

Unhintergehbare Freiheitsbedingungen in der Lebensführung und alltagskulturelle Diversität der Lebenswelten sind die neuen Geschäftsbedingungen aller Pastoral. Man könnte sagen, dass der Zugriff auf die Archivbestände des Glaubens von seinen sozialen Nutzungsbedingungen her auf „open source“ umgestellt wurde. Die Kirchen haben als ehemalige Monopolisten ihre hegemonialen Rechte verloren. Einerseits ist das für *Kirche als ehemals mächtige Religionsinstitution* eine tiefe Kränkung, denn sie verliert die soziale Kontrolle über ihre Botschaft. Wenn ein Kontrollverlust bewusst wird, wächst damit zugleich der Beratungs- und Orientierungsbedarf. Ein Zukunfts- und Dialogprozess jagt seither den nächsten, sodass Haupt- und Ehrenamtliche sich aus Selbstschutz schon mal unter der neuesten Welle einfach wegduckten. Erste Diözesen haben bereits ein „Jahr des Aufatmens“<sup>4</sup> ausgerufen. Neben manch Innovatorischem

---

<sup>1</sup> Rainer Bucher, Menschenrechte in der Katholischen Kirche. Eine pastoraltheologische Analyse, in: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 55 (2014), 199–212, hier 203.

<sup>2</sup> Vgl. dazu Rainer Bucher, ... wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Lage der katholischen Kirche, Würzburg 2012, 186–190.

<sup>3</sup> Das folgt den zeitpastoralen Analysen in: Michael Schüßler, *Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Pastoral in ereignisbasierter Gesellschaft*, Stuttgart 2013.

<sup>4</sup> Vgl. für das Bistum Osnabrück: <http://zu-atem-kommen.de/> (17.2. 2017)



scheint damit vor allem der sozialformorientierte Aktivierungs- und Verlebendigungsgestus von der Gemeindeebene einfach auf die Kirchenentwicklungsebene der großen pastoralen Räume verlagert zu werden. Weil dabei Kirchenrecht, lehramtliche Vorgaben und basale Konstitutionsprinzipien meist unverändert bleiben, lautet die paradoxe Situation: Alles wird anders, aber alles bleibt gleich. „Unter Verschleiß der letzten Kräfte versucht sie [die Kirche, M.S.], das institutionelle Programm aufrecht zu erhalten, ohne zu sehen, dass sie heute vor ganz anderen Herausforderungen steht.“<sup>5</sup>

Diese anderen Herausforderungen verweisen auf die *Kirche als pastorale Solidaritätsagentur* mit den Sinn- und Existenzproblemen der Menschen von heute. Für eine derart diakonische und zugleich religionssensible Neuorientierung der Pastoral wird die Gegenwart zu einem günstigen Augenblick.<sup>6</sup> „Die Transzendenz lauert in der Netzwerkgesellschaft hinter jedem Kontakt, dessen man sich gerade noch sicher glaubte. [...] Für die Kirche ist dies eine Chance. Sie ist zwar nicht mehr auf den einzigen Felsen gebaut, den die Welt kennt. Aber sie [...] kann [...] in jedem ihrer Vertreter, Priester wie Laien, Zeugnis für das Risiko des Menschlichen ablegen und sich so in die Verhältnisse der Welt einmischen.“<sup>7</sup> Dabei werden innerkirchliche Konfliktlinien gerade für jüngere Generationen entweder unverständlich oder von ihnen einfach unbedarft übernommen, während die Bedeutung lebensnaher Seelsorge unübersehbar präsent bleibt. Aktuelle soziologische Fremdbeobachtungen überschreiten jedenfalls religions-skeptische Frontlinien und weisen auf die existenzielle Bedeutung und das Profil von Transzendenzbezügen hin. Seelsorge sei, meint Werner Vogd, mehr und anderes als „wohlwollende akzeptierende Haltung, die das Selbst in seiner biographischen Gewordenheit affirmiert“<sup>8</sup>. Seelsorge wird für Menschen „dort interessant, wo man nicht mehr helfen kann, wo also die [...] üblichen Techniken des Coping keinen Sinn mehr ergeben“<sup>9</sup>. Seelsorge bearbeitet die unlösbaren Probleme der Existenz und hat deswegen primär „mit dem Ungewissen zu arbeiten, mit Zweifel, Sinnlosigkeit und Verzweiflung“<sup>10</sup>.

---

<sup>5</sup> Christoph Theobald, Heute ist der günstige Augenblick. Eine theologische Diagnose der Gegenwart, in: Reinhard Feiter – Hadwig Müller (Hg.), *Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich, Ostfildern 2012*, 81–109, hier 109.

<sup>6</sup> Vgl. Theobald, Heute (s. Anm. 5) 109

<sup>7</sup> Dirk Baecker, Mit dem eigenen Leben Zeugnis ablegen. Kirche in der nächsten Gesellschaft, (Vortragsmanuskript vom 22.1. 2014, Ev. Hochschule Ludwigsburg), 19. (online unter: <https://catjects.files.wordpress.com/2013/03/kirche.pdf>).

<sup>8</sup> Werner Vogd, Seele, Sorge, Seelsorge. Soziologische und anthropologische Überlegungen zur Seinsvergessenheit in unserer Gesellschaft, in: *Wege zum Menschen 66* (2014), 141–154, 145.

<sup>9</sup> Vogd, Seele (s. Anm. 8) 145.

<sup>10</sup> Vogd, Seele (s. Anm. 8) 145.

In das hier nur angedeutete Panorama hinein werden nun nach und nach die Ergebnisse jener groß angelegten, repräsentativ-empirischen Befragung des pastoralen Personals veröffentlicht, die als „Seelsorgestudie“ bezeichnet wird.<sup>11</sup>

### Solide Forschung, unspektakuläre Ergebnisse

Die Bezeichnung der Untersuchung als „Seelsorgestudie“ legt zunächst ein paar nicht ganz zutreffende Assoziationen nahe.<sup>12</sup> Untersucht wird nicht die komplexe Handlungsform „Seelsorge“ und diese kommt auch nicht primär in ihren pastoralen Herausforderungen in den Blick. In der Studie wurden hauptamtlich in der Kirche beschäftigte Personen (Seelsorgerinnen und Seelsorger) befragt und zwar mit „Blick auf die Zielgrößen Gesundheit, Engagement und Lebenszufriedenheit“<sup>13</sup>. Dieses Profil sollte man von Beginn an im Auge behalten. Es geht um einen gesundheitspsychologisch-diagnostischen Blick auf die Lebens- und Arbeitssituation pastoraler MitarbeiterInnen, wobei der ganze sozialpastorale Bereich der Caritas ausgespart bleibt.

Nach anderen Berufsgruppen, den Ärzten und Ärztinnen, LehrerInnen oder Priestern in den USA, werden nun also auch SeelsorgerInnen in Deutschland mit den erprobten Fragenkatalogen (Skalen) der empirischen Persönlichkeits-, Berufszufriedenheits- und Gesundheitspsychologie „gescreent“. Das ist erst einmal keine schlechte Idee. Jede Organisation ist heute am Wohlergehen ihrer MitarbeiterInnen, an ihren „human resources“ interessiert. Natürlich auch die Kirche. Pastoraltheologisch ist es erfreulich, genauer und repräsentativer als bisher über die aktuelle Situation und die Selbsteinschätzungen des pastoralen Personals informiert zu werden. Jede präzise Gegenwartswahrnehmung ist hier hilfreich. Ermöglicht der Abgleich mit Erfahrungen doch im besten Fall einen heilsamen Wirklichkeitskontakt von problematischen Erwartungen und übergeneralisierten Einzelerfahrungen. Hilfreich scheint auch, dass die Studie dabei auf ressourcenorientierte Konzepte setzt. Wer mit Salutogenese und Resilienz arbeitet, sieht nicht nur, was krank und verwundbar macht, sondern vor allem, was gesund erhält und trotz Belastungen stark macht.

Was nun die bisher bekannten Ergebnisse betrifft, so wirkt vieles zunächst recht unspektakulär. In den meisten Bereichen liegen jetzt empirische Daten vor für manch „gefühlte Wahrheit“ in der Pastoral. Wer in der Kirche arbeitet, ist mit seinem Leben

---

<sup>11</sup> Die angekündigte Veröffentlichung für ein breiteres Publikum war zum Abgabezeitpunkt dieses Beitrags noch nicht erschienen. Vgl. Klaus Baumann u.a., *Zwischen Spirit und Stress. Die Seelsorgenden in den deutschen Diözesen*, Würzburg 2017 (im Erscheinen).

<sup>12</sup> Der folgende Text nimmt in weiten Teilen Passagen meines Beitrags in der Herder Korrespondenz auf: vgl. Michael Schüßler, *Stellschraube Personal? Pastoraltheologische Beobachtungen zur Seelsorgestudie*, in: *Herder Korrespondenz* 70 (2016) 5, 34–38.

<sup>13</sup> Christoph Jacobs, *Wie es Seelsorgern wirklich geht. Zum Zusammenhang von Persönlichkeit, Tätigkeit, Spiritualität und Gesundheit*, in: *Herder Korrespondenz* 67 (2013) 10, 506–511, 510.

und seinem Beruf insgesamt recht zufrieden. Es werden in etwa die gleichen Werte erreicht wie bei vergleichbaren Berufsgruppen. Ein höheres Burnout-Risiko lässt sich im Durchschnitt nicht nachweisen. Allerdings scheint die Kopplung von Arbeit und Leben im Seelsorgebereich enger als bei anderen Berufsgruppen. Läuft es im Job schlecht, sinkt damit auch die Lebensqualität. Im kategorialen Bereich ist den Daten zufolge die Arbeitszufriedenheit höher als in der Territorialeseelsorge. Insgesamt scheinen hier der konkrete Ort und situative Faktoren im eigenen Arbeitsumfeld entscheidend zu sein, also die Passung von Person und Einsatzbereich. Kirche als Arbeitgeber wird kritisch gesehen. „Während die Seelsorgenden mit ihrer Tätigkeit eher zufrieden sind, sind sie eher unzufrieden mit der Kirche als Organisation (Strukturen und Leitung). Das Organisationsklima wird eher kritisch beurteilt.“<sup>14</sup> Ähnliches gilt auch für die Ausbildung, vor allem im Blick auf die Work-Life-Balance. „Die Ausbildung wird mit Blick auf die eigene Lebensform nur von 27,6% aller Priester als hilfreich bewertet. Letzteres gilt übrigens ähnlich auch für die Laien mit Blick auf ihre Lebensform (über alle Gruppen 25,3 Prozent).“<sup>15</sup> Wenig überraschend auch, dass sich hier nur etwas mehr als die Hälfte der Priester (57,7%) wieder für die zölibatäre Lebensform entscheiden würde. Und was die generelle Einschätzung zu Engagiertheit und Belastbarkeit angeht, laufen die Ergebnisse auf die bekannte Dreiteilung hinaus: ein knappes Drittel, das besonders belastbar ist, ein gutes Drittel, das im Normalbereich liegt, und ein kleinerer Prozentsatz an Personen, die mit den anstehenden Aufgaben an ihre Grenzen kommen.

### „Brightbox“ Spiritualität: Macht Glaube gesund und glücklich?

Als besonderes Profil der Studie stellen die Autoren heraus, dass neben der Persönlichkeit und dem Tätigkeitsfeld als dritte Steuergröße die spirituelle Dimension konzeptionell berücksichtigt wird. Sie gehen davon aus, dass es sich bei Menschen in der Seelsorge um eine „Gruppe der ‚hochreligiösen‘ Personen“ handelt, „bei denen das ganze Leben und die gesamte Berufstätigkeit – spirituell motiviert – religiös gebunden bzw. reguliert ist“<sup>16</sup>. Das übernimmt recht unkritisch die hohen Erwartungen der Organisation Kirche an die Rolle explizit religiöser Spiritualitätsformen. „Die Kirche setzt darauf, dass spirituelle Prägung einen Beitrag leistet für die menschliche Reife, wenn es gelingt, die Persönlichkeit zu durchformen. Dann kann sie auch Ressource sein, um mit emotionalen Belastungssituationen besser umgehen zu können. Ebenso achtet sie

---

<sup>14</sup> Christoph Jacobs u. a., Überraschend zufrieden bei knappen Ressourcen, Herder Korrespondenz 69 (2015) 6, 294–298, hier 295.

<sup>15</sup> Ebd., 298.

<sup>16</sup> Christoph Jacobs – Arnd Büssing, Wie es Seelsorgerinnen und Seelsorgern heute geht. Das pastoralpsychologische Konzept der Seelsorgestudie, Theologie und Glaube 105 (2015), 228–248, hier 233.

sorgfältig auf das ‚Design‘ spiritueller förderlicher Umwelten, z. B. im Priesterseminar oder durch die Verhaltenserwartungen in Bezug auf tägliche Eucharistiefeier und tägliches Gebet, regelmäßige Beichte und Exerzitien.“<sup>17</sup>

Zwei Dinge fallen hier auf. Zum einen scheint das skizzierte Verhältnis von Spiritualität und Biografie weiterhin in der Spur amtspriesterlicher Totalitätsvorstellungen konzipiert zu sein.<sup>18</sup> Dass das ganze Leben religiös reguliert sei, diese Annahme lässt sich vielleicht noch in manch monastischen Existenzentwürfen aufrechterhalten, scheint aber für Weltpriester, für Pastoral- und GemeindereferentInnen oder CaritasmitarbeiterInnen weder eine sinnvolle noch eine theologisch notwendige Beschreibung zu sein.<sup>19</sup> Zum anderen wird der Spiritualitätsbegriff stark vom Salutogenese-Konzept her entworfen. Spiritualität kommt dann primär unter der Frage in den Blick, was Menschen gesund, glücklich und zufrieden macht. Das ist ein echter Fortschritt gegenüber defizitorientierten Ansätzen und Praktiken. Allerdings entsteht jetzt ein neues Problem, nämlich Spiritualität nun anders herum zu sehr und von vornherein als etwas Positives zu postulieren. Glaube macht glücklich, Spiritualität macht gesund und eine feste Gemeindebindung schützt gegen die Unsicherheiten spätmoderner Verunsicherungen?

Genau diese Erwartungen und Ausgangskonzepte der Studie werden durch deren eigene Ergebnisse erkenntnisträchtig enttäuscht. „Weder die Häufigkeit von Eucharistiefeier, Stundengebet, privates Gebet, Beichte, Exerzitien noch die empfundene Wichtigkeit verschiedener Formen von Spiritualität zeigen einen relevanten Zusammenhang mit [...] Stressempfinden auf der einen oder [...] Lebenszufriedenheit auf der anderen Seite.“<sup>20</sup> Das ernüchternde Ergebnis lautet entsprechend: „Die Wahrnehmung des Transzendenten (spirituelle Erfahrung) im täglichen Leben schützt nicht vor Burnout. Dafür sind gute Arbeitsbedingungen entscheidend.“<sup>21</sup> Wenn Spiritualität lebensbedeutsam wird, dann weniger in den sichtbaren Vollzugsformen, sondern indem sie als vertrauensvolles Weltverhältnis biografische Bedeutung gewinnt.

Ähnliches gilt für das interessante Konzept der „spiritual dryness“. Welche Bedeutung haben geistliche Durststrecken, die Erfahrung der Abwesenheit Gottes und echte Glaubenszweifel für die Lebens- und Arbeitszufriedenheit? Auch hier liegen die Er-

---

<sup>17</sup> Ebd. 234.

<sup>18</sup> Vgl. etwa mit besten diakonischen Absichten auch Christoph Jacobs, Mit der ganzen Person. Das Leid der anderen als Herausforderung an SeelsorgerInnen, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 150 (2002), 239–251. Einleitend schreibt Jacobs: „Mit der ganzen Person – billiger geht es nicht!“ – so sagte mir am Anfang meiner Ausbildung jemand, der mir zum Vorbild meines seelsorglichen Einsatzes geworden ist“, ebd. 239.

<sup>19</sup> Zum theologischen Verhältnis von Religiosität und Säkularität vgl. den Habilitationsvortrag von Stefan Silber, Gottlos von Gott sprechen. Glaubwürdige Theologie in säkularer Gesellschaft, online: <http://bit.ly/2tNupq0> (17.2. 2017).

<sup>20</sup> Jacobs u. a., Überraschend zufrieden (s. Anm. 14) 297.

<sup>21</sup> Ebd. 295.

gebnisse quer zu allzu einfachen Vermutungen. Denn auch bei „hochreligiösen Menschen“ kommt es zu existenziellen Glaubenszweifeln. Und deren Bewältigung ist so vielfältig wie das Leben selbst. Einige wirft es beim Eintritt kritischer Lebensereignissen aus der Bahn, andere finden in der Krise zu einem offeneren, kontingenzsensibleren Vertrauenserleben gegenüber Gott. Arnd Büssing erinnert in seinen Vorträgen zu Recht an die Glaubenskrisen von Mutter Teresa und die „Dunkle Nacht“ bei Johannes vom Kreuz. Diese Erfahrungen machen deutlich: „spiritual dryness“ stellt kein zu lösendes Problem dar, sondern gehört dazu zum Leben mit Gott, vor Gott und manchmal eben auch ohne Gott.

Das alles lässt nun aber erhebliche Zweifel aufkommen an der Hypothese, kirchlich geformte Spiritualität sei eine entscheidende Steuerungsgröße von Gesundheit, Lebenszufriedenheit und Berufengagement in der Seelsorge. Sicherlich wäre es zu einfach, den christlich bezeugten Gott nun in eine völlig intransparente Blackbox aufzulösen. Aber der Gottesbezug funktioniert im Leben von Menschen auch nicht einfach als „Brightbox“<sup>22</sup>, als mit rein positiver Energie gefüllter Nachbrenner jener Menschen, die sich besonders religiös fühlen oder es aus beruflichen Gründen sein müssen. Das ist insofern ein theologisch bedeutsames Ergebnis, als es alle zu normativen Erwartungen an das unterläuft, was Spiritualität sein und den Einzelnen „bringen“ müsse. Theologisch entscheidend ist nämlich nicht so sehr, was wir in Ritualen und Gebeten für Gott tun, sondern was von Gott her für uns immer schon als Wirklichkeit verheißen ist. „Nicht darin besteht die Liebe, dass wir Gott geliebt haben, sondern dass er uns geliebt und seinen Sohn [...] gesandt hat“ (1 Joh 4,10).

Spiritualität kann also nicht so einfach als Ressource fröhlicher Kirchlichkeit oder als Ornament spätmoderner Selbstoptimierungspraktiken verzweckt werden.<sup>23</sup> Der christliche Gott taugt nicht dafür, nahtlos in das Fitness-Regime der Gegenwart eingebaut zu werden, auch wenn das mehr Erfolg auf dem Markt des Religiösen versprechen würde. Glaube macht nicht gesünder (außer vielleicht in Form puritanischer Lebensregeln), Spiritualität löst keine Probleme (außer jene, die man ohne sie wohl nicht hätte) und mit der Gegenwart Gottes zu rechnen, macht die Dinge oft erst einmal komplizierter (nämlich so kompliziert, wie sie wahrscheinlich tatsächlich sind).<sup>24</sup> Diese Ergebnisse decken eine wichtige Wirklichkeit des Glaubens auf. Der biblische Gott ist kein Bestätiger der eigenen Lebenszufriedenheit<sup>25</sup>, sondern die ständige Beunruhi-

---

<sup>22</sup> Der Gedanken entstand in einem Gespräch mit Ottmar Fuchs.

<sup>23</sup> Vgl. dazu ausführlicher Michael Schüßler, Differenzen der Spiritualität – praktisch-theologisch beobachtet, in: Margit Eckholt – Roman Siebenrock – Verena Wodtke-Werner (Hg.), Die große Sinnsuche. Ausdrucksformen und Räume heutiger Spiritualität, Ostfildern 2016, 21–40.

<sup>24</sup> Vgl. Henning Luther, Die Lügen der Tröster. Das Beunruhigende des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge, in: Praktische Theologie 33 (1998), 163–176.

<sup>25</sup> „Ein entscheidender Gehalt der theologischen Wahrheitsposition liegt darin, dass Gott ... kein Bestätiger ist, sondern eine überraschende Größe. Er gehört nicht zu den Größen, die das, was

gung, dass es tatsächlich ein gutes Leben geben könnte, auch für all jene, deren Existenz bedroht ist.<sup>26</sup>

### Pastorales Agenda-Setting und die Gefahr normativer Kurzschlüsse

Die Studie setzt durch ihre Themen und die Art ihrer Bearbeitung ganz bestimmte inhaltliche Schwerpunkte. In der Rezeption funktioniert das dann wie eine Art pastorales Agenda-Setting oder, vielleicht präziser, als „diskursives Priming“. Priming ist ein psychologischer Begriff<sup>27</sup> und bezeichnet das Phänomen, dass ein vorhergehendes Erlebnis die Einstellung zu einem darauffolgenden Ereignis entscheidend mitprägt. Man wird quasi unbewusst auf einen ganz bestimmten Rahmen geeicht, der Bestimmtes nahelegt und anderes nicht mehr im Blick hat. So ähnlich könnte es einem ergehen, wenn man die Themen und die Ergebnisse der Studie aus ihrem thematischen Fokus reißt (Gesundheit, Engagement und Lebenszufriedenheit) und auf strategische Entscheidungen der Kirche als Organisation hochrechnet. Genau das ist aber beabsichtigt. „Für die Forschungsgruppe ist jetzt schon klar, dass die empirischen Ergebnisse aufgrund ihrer Ertragskraft von erheblicher Bedeutung sein werden für die weitere Gestaltung der Pastoral, für den Umbau der Organisation und für die Attraktivität des Lebens in der Seelsorge – besonders auch für die Priester.“<sup>28</sup> Wer sich auf den breiten Diskurs der Studie einlässt und dann pastorale Zukunft planen will, dem legen sich ganz bestimmte Perspektiven nahe. Einige sind gewollt und treffend, andere sind eher implizit präsent und sollten (praktisch)theologisch problematisiert werden.

Zunächst also zu den beabsichtigten Themensetzungen. Die Autoren der Studie wollen drei Themen stark machen: die personalen Ressourcen von Kirche, deren Gesundheit und ihre Engagiertheit im kirchlichen Beruf. Dabei handelt es sich um personalplanerisch relevante Faktoren, die jedes andere große Unternehmen auch über die eigenen MitarbeiterInnen erhebt. Zu allen drei liefert die Studie dann auch mehr oder weniger aufschlussreiche Ergebnisse.

Viel spannender ist allerdings ein Blick auf die eher beiläufig mitlaufenden Themen. Und da wird deutlich, dass die Frage „Wie es Seelsorgerinnen und Seelsorgern wirklich geht“ wohl weniger selbstlos ist, als sie sich anhört. Es geht nämlich zugleich darum, wie es der Kirche als religiöse Organisation und öffentliche Institution geht. Bei Chris-

---

man ‚immer schon‘ vermutete, absegnen und verstärken.“ Hans-Joachim Sander, Einführung in die Gotteslehre, Darmstadt 2006, 24.

<sup>26</sup> Vgl. dazu John D. Caputo, *The Insistence of God. A Theology of Perhaps*, Bloomington 2013. Caputo meint, Gott existiert nicht, sondern er insistiert, lässt uns nicht los, beunruhigt uns mit der Möglichkeit seiner Ankunft als umstürzendes Ereignis: „Er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen.“

<sup>27</sup> Vgl. Daniel Kahneman, *Schnelles Denken, langsames Denken*, München 2011, 69–80.

<sup>28</sup> Jacobs – Büssing, *Wie es Seelsorgerinnen* (s. Anm. 16) 248.

troph Jacobs kann man das unter der vorher genannten Überschrift ziemlich gut nachlesen. Der Auftrag von hauptamtlichen SeelsorgerInnen, so schreibt er, „ist es, das Volk Gottes zu führen, seine Charismen zum Leuchten zu bringen“, weil die übrigen „Gläubigen, [...] den Auftrag haben, das Evangelium in der Welt zu leben“. Die Dienstleistungskultur des pastoralen Personals sei „Wachstumssubstrat für missionarische Pastoral“. Deren individuelle Ressourcen und Potenziale „liefern [...] den Hebel für alle Strukturreformen“. Deshalb brauche es „Führungskräfte, die sich freuen in der Kirche zu leben und sich für Menschen zu engagieren, Personen, die überzeugt sind: Hier und auf diese Weise wird mein eigenes Leben gelingen.“<sup>29</sup>

Der immer mitlaufende Fokus wäre also kirchliche Organisationsoptimierung. Es geht darum herauszubekommen, wie gut die Hauptamtlichen für die gerade angesagten Umbau-, Aufbruchs- und Wandlungsszenarien in den Diözesen vorbereitet sind. Spätestens an dieser Stelle gehen bei einem pastoraltheologischen Beobachter die Warnleuchten an. Denn jetzt wird aus einer gesundheitspsychologischen Studie ein ekklesiologischer Diskurs. Damit stellen sich aber konzeptionelle und kriteriologische Fragen, etwa nach dem Kirchen- und Amtsverständnis oder den Herausforderungen von Kirchenbildung in einer verflüssigten Gegenwart, die mit den Ergebnissen der Studie allein gar nicht beantwortet werden können. Es ist nämlich überhaupt nicht selbsterklärend, wie sich empirische Ergebnisse zu Persönlichkeit, Gesundheit und Engagiertheit der MitarbeiterInnen auf die Gestaltung von Pastoral und den Umbau der Organisation hochrechnen lassen. Wenn das zu einfach und unreflektiert passiert, dann sind kurzschlüssige Interpretationen der Studie vorprogrammiert. Empirische Ergebnisse würden dann normative Prozesse und pastoralplanerische Entscheidungen fundieren, für die sie überhaupt nicht aussagekräftig sind.

Kurz: Es scheint mir insgesamt recht unklar zu sein, welcher kriteriologische Status den Ergebnissen der Studie zukommt. Das Problem kurzschlüssiger Interpretationen scheint jedenfalls nicht gebannt, wie bei einer Tagung zur Studie 2016 in Fulda deutlich wurde. Eine Typologie zu den Gesundheitsressourcen von SeelsorgerInnen kann dann unter der Hand schnell zum kriteriologischen Raster für die Personalplanung von Kirche werden. Und als gesagt wurde, mit den Ergebnissen hätte man ja jetzt die „Stellschrauben“, um gezielter das Personal zu verbessern, meldete sich Widerspruch aus den Reihen der anwesenden Fortbildungsinstitute. Solch sozialtechnologische Vorstellungen würden doch weit an den heutigen Standards pastoraler Arbeit vorbeigehen. Es sei offensichtlich, dass es in komplexen Handlungs- und Lebenssituationen diese eindeutigen Stellschrauben gerade nicht gebe.

---

<sup>29</sup> Alle Zitate Jacobs, *Wie es Seelsorgern* (s. Anm. 13) 506.

## Priester, Hauptamtliche, konzentrische Kreise?

Die Studie wurde als „Priesterstudie“ gestartet. Es war von Beginn an klar und wurde auch recht transparent kommuniziert, dass das Ausgangsinteresse den kirchenrechtlich leitungsbefugten und zölibatär lebenden Priestern galt. Das kann man untersuchen und hätte seinen eigenen Wert. Wie mir scheint, ist dieser Startpunkt aber auch für die Ausrichtung der aktuellen, auf andere pastorale Berufsgruppen erweiterten Umfrage weiterhin erkenntnisleitend. Manchmal scheint durch, dass den Laien als „andere Seelsorger und Seelsorgerinnen“ eher die Rolle einer Vergleichsgruppe zukommt für die eigentlich interessierenden geweihten Männer in der Pastoral. Mein Eindruck ist deshalb, dass Fokus und Anlage der Priesterstudie nicht wirklich aufgegeben, sondern einfach auf andere pastorale Berufsgruppen erweitert wurden. Die Vereinbarkeit von Familie und Beruf scheint z. B. kein ausdrückliches Item gewesen zu sein.

Nun kann man fragen, ob diese Entwicklung so glücklich gewesen ist. Während die Studie nämlich prominent mit der Differenz Priester/Laie arbeitet, kann man in der Pastoral schon seit Längerem beobachten, wie diese Unterscheidung auch im katholischen Bereich seine Bedeutung einbüßt. Vor Ort entscheidet sich immer weniger an diesem Unterschied, sondern an der Qualität von Riten, Beziehungen, Seelsorgekontakten. Und zwar so weit, dass Menschen an Caritasorten immer öfter um Sakramente nachfragen, weil die rituelle Verdichtung für sie an der Nähe zu ihren existenziellen Erfahrungen hängt, und nicht an kirchenrechtlichen Vorgaben.

Spannend ist deshalb zu sehen, dass die Ergebnisse der Befragungen offenbar in genau diese Richtung laufen. Es wird zwar immer nach Berufsgruppen ausgewertet und hier vor allem nach den Priestern im Vergleich zu anderen pastoralen Berufsgruppen. Aber die Ergebnisse zeigen viel weniger Unterschiede, als man vielleicht erwartet hätte. Ihre Ausbildung sehen Priester wie Laien gleich kritisch. Die Bewertung von Sexualität und sexueller Probleme ist nahezu identisch. Für die Zufriedenheit ist nicht der Unterschied von Priester und Laie signifikant, sondern die tatsächlich gelebte Lebensform: Wer allein lebt, ist unzufriedener als in einer Partnerschaft/Gemeinschaft – und das gilt für Laien wie für Priester. Und auch für das Item „Gott in meinem Leben/innerer Friede“ (Transzendenzwahrnehmung) gilt: „Ihre Ausprägung ist bei Priestern und Laien ungefähr auf dem gleichen Niveau.“<sup>30</sup>

Das lässt vermuten: Die Differenz Priester/Laie ist zwar eine kirchenrechtliche und aktuell leitungsrelevante, aber keine seelsorgliche Leitunterscheidung mehr. Trotzdem ist sie für die Studie und die Präsentation der Ergebnisse bisher entscheidend. Damit ergibt sich ein weiteres Rezeptionsproblem. Die Gefahr liegt darin, eine von der Volk-Gottes-Theologie des II. Vaticanums her fragwürdige Tendenz der Kirchenentwicklung einfach fortzuschreiben: Der geweihte Priester steht im Zentrum, darum

---

<sup>30</sup> Jacobs u. a., Überraschend zufrieden (s. Anm. 14) 297.



herum die anderen hauptamtlichen Laien und ihnen gegenüber die Gläubigen, für die man „leitend“ da sein will. Das reproduziert strukturell die alte Logik der konzentrischen Kreise mit dem Priester als Zentrum, um das die Gebiete mal kleiner und gerade eben größer gemacht werden. Um nicht falsch verstanden zu werden: Das ist, soweit ich sehen konnte, nicht unbedingt die Absicht aller Autoren. Aber in der Genealogie „Priesterstudie – Seelsorgestudie – Konsequenzen für Pastoralentwicklung“ lauert das süße Gift eines ekklesiologischen Klerikalismus.<sup>31</sup> Was erst nachrangig, wenn überhaupt, in den Blick kommt, ist die Selbstorganisation im Volk Gottes, das wild bewegte „doing church“ der Gläubigen selbst, das sind auch die theologiegenerativen und ekklesiogenen Orte der Caritas. Insofern ist es ratsam, die Studie in den Grenzen zu verstehen, für die sie aussagekräftig ist. Sie liefert Daten für eine praktisch-theologische Orientierung, ist diese aber nicht schon selbst.

### Qualitative Studie: Sicherheit in einer Kirche der Beheimatung?

Sehr aufschlussreich ist auch die Vorstellung erster Ergebnisse der qualitativen Studie. Im Gegensatz zur Auswertung vieler Fragebögen, wird hier mit wenigen intensiven Interviews gearbeitet. In der empirischen Praktischen Theologie verbindet sich das meist mit einem sozial- und kulturwissenschaftlichen, also einem entdeckenden Vorgehen.<sup>32</sup> Man hätte erwarten können, dass in biografisch-narrativen Interviews das latente (ExpertInnen-)Wissen der AkteurInnen über sich und ihren Alltag in der Seelsorge erhoben wird. Doch das ist hier nicht der Fall. Auch die qualitative Studie hat in den etwa 70 Einzel-Interviews kein exploratives, sondern ein psychologisch-diagnostisches Interesse. Es geht nicht um die Komplexität pastoraler Seelsorgesituationen, sondern um das individuelle Verhältnis von Persönlichkeit und Gesundheit. Es sollen vor allem Widersprüche aus der Fragebogen-Studie aufgeklärt werden. Dabei

---

<sup>31</sup> Das ist explizit keine Unterstellung gegenüber den persönlichen Absichten der Autoren, wie das Klaus Baumann aufgefasst hat. Vgl. Klaus Baumann, Erste Reaktionen auf die deutsche Seelsorgestudie 2012–2014, in: Stimmen der Zeit 141 (2016), 836–839, 837. Baumann verweist an dieser Stelle auf Paul Josef Cordes und dessen um die ontologische Besonderheit des Weiheamtes besorgte Kritik, dass in der Studie der Unterschied von geweihten und nicht-geweihten Berufsgruppen unzulässigerweise eingeebnet werde. Insofern wäre meine Beobachtung nicht die andere, vermeintlich „progressive“ Seite von Cordes' Kritik, sondern liegt ganz auf der Linie der Studie, zumindest, wo sie so egalitär und inkarnatorisch angelegt bleibt, wie Baumann reklamiert: „Wir unterscheiden einerseits nüchtern und empirisch fachgerecht relevante Gruppen und betrachten andererseits theologisch die christologisch Formel ‚unvermischt und ungetrennt‘ analog als gültig für das Verhältnis [...] von menschlicher Wirklichkeit und Gottes Wirken darin“, ebd.

<sup>32</sup> Vgl. dazu Stephanie Klein, Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie, Stuttgart 2005, sowie Christian Bauer, Schwache Empirie? Perspektiven einer Ethnologie des Volkes Gottes, in: Patoraltheologische Informationen 33 (2013) 2, 81–117, online: <http://bit.ly/2tO2aXS> (17.2. 2017).

stehen aber nicht pathologische Auffälligkeiten im Zentrum, sondern der Umgang mit dem Verhältnis von Sicherheit und Freiheit.

Daraus erklärt sich auch das erkenntnisleitende Konzept der Studie, die Bindungstheorie.<sup>33</sup> John Bowlby ging in den 1950er-Jahren davon aus, dass die Mutter-Kind-Bindung entscheidende Erfahrungsmuster im Kleinkind entstehen lässt, welche später als „internes Arbeitsmodell“ für das Verhalten und die Persönlichkeit des Erwachsenen bedeutsam sind. Mary Ainsworth entwickelte daraus den „strange situation test“, bei dem Mutter und Kind unterschiedliche Trennungs- und Wiedersehensepisoden bewältigen müssen. Entlang der Unterscheidung sicher/unsicher ergaben sich daraus drei bzw. später vier Bindungstypen.

Der Grundtenor aus den Interviews mit SeelsorgerInnen lautet nun offenbar: Die Befragten zeigten eher selten sichere Bindungserfahrungen und daher ein überdurchschnittliches Bedürfnis nach Sicherheit im Erwachsenenalter. Daraus lasse sich erklären, dass SeelsorgerInnen selbst oft Beheimatung suchten und ihren Arbeitsort in der Territorialgemeinde nach dem Bild einer Halt gebenden Familie modellieren. Angesichts einer unübersichtlichen Gesellschaft sei dies nicht nur problematisch. Kirche könne für andere Menschen auf der Suche nach Halt und Sicherheit geeignete Orte zur Verfügung stellen.

Problematisch wird es, wenn diese psychologischen Konstellationen auf eine strukturelle Ebene übertragen werden. Die Bindungstheorie arbeitet mit den Kategorien Sicherheit vs. Autonomie und der Frage nach einem „sicheren Hafen“. Das ist psychodynamisch eine ertragreiche Theorie, erklärt auf personeller Ebene die Attraktivität kompakter Sozialformen, kann allerdings pastoralkonzeptionell auch zum nächsten Problem werden. Etwa wenn aus dem psychologischen Befund die Empfehlung abgeleitet würde, dass Kirche vor allem Orte der Beheimatung anbieten sollte, sichere Häfen der Gemeinschaftserfahrung. Denn die meisten Menschen suchten doch Sicherheit in unsicheren Zeiten. Und wie bei einer Waage sollten die Unsicherheitserfahrungen in der Gesellschaft mit Sicherheitserfahrungen in der Kirche ausgeglichen werden. Doch das scheint, zumal in komplexen Verhältnissen, zu sehr im Nullsummenspiel gedacht. Sicherheit und Unsicherheit verhalten sich nicht automatisch wie die zwei Seiten einer ausbalancierten Waage. Kirche und Glaube sind nicht einfach die Pfahlwurzel gegen das Weltmeer der Ungewissheit. Menschen suchen nicht nur Sicherheit, sondern auch Inspiration, nicht nur Gemeinschaft, sondern auch Orte des Alleinseins.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Vgl. dazu Karl-Heinz Brisch, Bindungsstörungen. Von der Bindungstheorie zur Therapie, Stuttgart 2009.

<sup>34</sup> Klaus Baumann hat auf diese Kritik mittlerweile selbst kritisch reagiert (Baumann, Erste Reaktionen [s. Anm. 31] 838). Wenn ich recht sehe, besteht gar kein Dissens, dass Bindungstheorie und Pastoraltheologie natürlich „verschiedene Sprachspiele“ haben und gleiche Vokabeln deshalb nicht automatisch auch identische begriffliche Bedeutung (sonst wäre die Frage nach der Art und Weise des Zusammenhangs obsolet). Wenn es aber heißt, dass die Bindungsmuster kirchlicher

Vom Einzelnen her gedacht, kommt es heute darauf an, mit Paradoxien zu rechnen und kontrastive Spannungen auszuhalten. Unsicherheiten zuzulassen ermöglicht dann manchmal erst neue Sicherheiten. Und sich Verflüssigungen auszusetzen, ermöglicht erst halbwegs tragende Stabilitäten. In dieser Richtung liest etwa Tomáš Halík die christliche Tradition. „Der Glaube ist die Kunst, mit dem Geheimnis und mit den Paradoxen des Lebens zu leben. [...] Wenn wir von den großen Mystikern des Christentums lernen, in unserer Theologie, Spiritualität und Seelsorgepraxis keine Angst vor Paradoxen zu haben, dann können wir der Kirche sowie der gegenwärtigen Welt etwas sehr Wertvolles bieten“.<sup>35</sup>

### Frei geben: Lockerung normativer Erwartungen an pastorale Berufsrollen

Viele für die Pastoral Verantwortliche bewegt die Sorge, dass die als anspruchsvoll empfundenen Change-Prozesse der Kirchenentwicklung das vorhandene Personal überfordern. Man hat eigentlich nicht die Menschen, die für die aktuellen Umbauprozesse einer Organisation im Transformationsstress nötig wären. In diese Richtung wurden auch immer wieder Ergebnisse der Studie vorgestellt und interpretiert: Wie solle man Kirche missionarisch-außenorientiert, risikoreich und neugierig auf Neues gestalten, wenn das Personal vertraute Settings bevorzugt? Doch die Frage ist, ob das die richtige Frage ist.

Wenn man wirklich das pastorale Personal als Ressource der Kirche entdecken will, dann wird man zuallererst das moderne Steuerungsdenken in den kirchlichen Transformationsprozessen verabschieden müssen. Allzu oft findet sich in den Ordinariaten noch die Idee, dass man den einen oder anderen eben „zu seinem Glück zwingen müsse“. Doch es geht nicht um immer subtilere Vorgaben aus der Zentrale, sondern um die Ermöglichung von pastoraler Kreativität vor Ort. Kreativität und Neugier lassen sich aber nicht verordnen. Niemand wird sich die optimalen MitarbeiterInnen passend zum jeweils herrschenden Kirchentrend stanzen können. Ganze Generationen von

---

MitarbeiterInnen „erst recht in einer flüchtigen Modernität (*liquid modernity*: Zygmunt Bauman) als soziologisch bedeutsam erkennbar“ (ebd. 838) seien, dann müsste man diese Bedeutung konkretisieren. Der naheliegende Schluss, Kirche biete einen Hafen der Vergemeinschaftung gegen die Unsicherheiten der Existenz, könnte sich jedenfalls gerade nicht auf Zygmunt Bauman berufen. Bauman selbst warnt ausdrücklich vor der Sehnsucht nach kleinen, überschaubaren Gemeinschaften als romantische Scheinlösung aktueller Verflüssigungsprobleme. Denn diese arbeiten mit den ambivalenzfreien Utopien einer familiären Harmonie. „Die kuschelige Gemütlichkeit des Zuhause [...] bleibt anziehend, solange man sich nicht wirklich in Zwangszugehörigkeiten und nicht verhandelbare Verpflichtungen eingebunden fühlt – die dunklen Farben fehlen in der Palette der Vorstellungskraft zumeist“, Zygmunt Bauman, *Flüchtige Moderne*, Frankfurt/M. 2003, 202.

<sup>35</sup> Tomáš Halík, *Spielarten des Atheismus oder Der Glaube als Kunst, mit dem Paradox des Geheimnisses zu leben, Lebendige Seelsorge* (2014) 4, 287f.

SeelsorgerInnen, lebenslang einsozialisiert in das nachkonziliare Ideal der lebendigen Gemeinde und abgekämpft am kirchlichen Reformstau, können nicht plötzlich „umerzogen“ werden in risikobereite Ekklesiopreneure und top gestylte *burning persons*, die „neue Milieus erreichen“. Die heterogene Vielfalt an Lebensstilen, Erfahrungshintergründen und Problemlagen kann nicht als Kompetenzanforderung den einzelnen Personen aufgebürdet werden. Erik Flügge dürfte diesen Problemhorizont ziemlich treffend formuliert haben: „Wie soll ich Menschen erreichen, die mir selbst kulturell sehr fremd sind, die mich überfordern, mit denen ich nicht zu reden weiß? Wenn ich schon kein anderes Thema finde, über das ich gemeinsam mit diesen Menschen sprechen kann, wieso sollten sie sich dann gerade für meine Verhältnisbestimmung zu Gott interessieren?“<sup>36</sup> Manche tun das sicherlich, aber eben nicht alle und vor allem nicht jene, die ganz anders sind als man selbst. Wer das den Einzelnen zum Vorwurf macht und von diesen Veränderung fordert, macht es sich jedenfalls zu leicht.

Wenn es ein Gegenwartsproblem der Kirche gibt, dann weniger ein Optimierungsproblem bei den einzelnen Personen, sondern eher ein Diversitätsproblem in der kirchlichen Personalstruktur. Um mit unterschiedlichen Menschen über Gott und die Welt ins Gespräch zu kommen braucht man eben – möglichst unterschiedliche Menschen. Doch sowohl in der Ausbildung als auch bei der Anstellung und dann auch an den Orten der verfassten Kirche selbst tut man sich oft schwer mit der Vielfalt im Volk Gottes.

Während meiner Studienzeit hatte sich ein befreundeter Theologiestudent erst spät im Studium zu seinem Berufsziel Priester bekannt. Er hatte Kontakte zum Seminar vor Ort, wollte aber in seiner langjährigen Wahlheimat am anderen Ende der Republik geweiht werden. Dort fällt im Gespräch mit den Verantwortlichen der aufschlussreiche Satz: „Wenn, dann machen wir das mit ihnen nur, weil wir Priestermangel haben. Eigentlich nicht, denn Sie sind zu alt und Sie sind nicht mehr formbar.“ Wenigstens die Ausbildung für einen pastoralen Beruf soll noch ein Ort sein, an dem die traditionell sozialformorientierte Biografieprägung der Kirche weiter funktioniert. Man sucht Menschen, die zu den bisherigen kirchlichen Sozial- und Lebensformen passen und reproduziert damit die pastorale Milieuverengung. Doch die Berufsrollen sind für kirchliche Sozialformen designt, die es in der unterstellten Stabilität und Homogenität so gar nicht mehr gibt.

Was es aber gibt, ist ein innerkirchliches Wahrnehmungsproblem von bereichernder Diversität. Und das nicht zuletzt beim Personal. Seit Jahren ist wahrzunehmen, dass sich sehr wache und grenzgängerische Theologiestudierende mit Alternativoptionen letztlich gegen den pastoralen Dienst als Berufseinstieg entscheiden. Sie wollen seelsorglich handeln oder pastoral Neues ausprobieren, auf keinen Fall aber als gefühlt

---

<sup>36</sup> Erik Flügge, *Der Jargon der Betroffenheit. Wie die Kirche an ihrer Sprache verreckt*, München 2016, 134.

letztes Aufgebot „das institutionelle Programm“ aufrechterhalten, so der eingangs zitierte Christoph Theobald.

Das muss nicht so bleiben. Bei einem Fachgespräch an der Universität Tübingen hat Erik Flügge berichtet, wie er in seinem eigenen Unternehmen kreative Diversität ermöglicht. Zuerst die Eigenschaften sammeln, die man selbst verkörpert und dann eine Spiegelliste erstellen, mit den genau gegenteiligen Eigenschaften – schon hat man das Profil des gesuchten Personals. „Bei jedem Einstellungsgespräch müsste zum Kriterium gemacht werden, dass ein Bewerber bzw. eine Bewerberin kulturell möglichst schlecht ins Team passt, möglichst anders ist. [...] Diversität in Teams erfordert es, bewusst auszuhalten, dass man ganz anders ist [...] Das macht die Arbeit [...] oftmals schwerer, aber es kann [...] auch massiv bereichern.“<sup>37</sup> Bereichern um die je andere Gotteserfahrung und die je andere Sehnsucht nach Gerechtigkeit und einem guten Leben aller.

Zugleich wäre die Vorstellung aufzugeben, die lebenslange Biografieprägung müsste wenigstens noch beim Personal normativ durchgetragen werden: Einmal Kirche, immer Kirche – das ist zwar oft noch der Fall. Doch derartige Dauer- und Totalitätserwartungen funktionieren in einer hochdiversen Gegenwart nicht mehr als Garant von Tradierungskontinuität, sondern als Verengung von Tradierungschancen.<sup>38</sup> Um ein zukünftiges pastorales Personal zu gewinnen wäre es „extrem hilfreich, wenn gezeigt würde, dass die bei ihr erworbenen Kompetenzen auch von anderen Arbeitgebern gefragt sind und dass eine Tätigkeit bei der Kirche keine endgültige Festlegung bedeutet“<sup>39</sup>. Das heißt paradoxerweise: Je deutlicher es wird, dass man mit einer kirchlichen Ausbildung auch anderswo beruflich andocken kann, umso attraktiver wird sie. Die Wettbewerbslage hat sich in den vergangenen Jahrzehnten jedenfalls schleichend umgekehrt. Nicht die Kirche wählt aus den geeigneten und berufenen Personen aus, sondern diese wählen sich einen Ort entsprechend ihrer Berufung. Und da ist die Kirche als Arbeitgeberin nur eine Option neben anderen.

Während die Berechenbarkeit und Solidität kirchlicher Strukturen dabei kirchenintern meist als attraktiv in unsicheren Zeiten gilt, heißt es aus anderen Lebens- und Karriereperspektiven: „Es gibt spannendere Arbeitgeber!“<sup>40</sup> Und das gilt nicht nur für eine Karriere „nach oben“ in Sinne des Aufstiegs in prestigeträchtige Posten. Das gilt auch für idealistischere Karrieren „nach unten“, wenn entsprechend ambitionierte Menschen den Ort ihrer solidarischen Kreativität eher in einer unabhängigen Menschenrechtsorganisation sehen als in der Gemeindepastoral.

---

<sup>37</sup> Flügge, Der Jargon (s. Anm. 36) 135.

<sup>38</sup> Vgl. Michael Schüßler, Die Tradition aufs Spiel setzen. In den Archiven des Glaubens mit Xavier Naidoo und Bruno Latour, in: Wort und Antwort 54 (2013) 1, 34–39.

<sup>39</sup> Benedikt Jürgens, Kompetenz und Offenheit: Chancen für die Kirche als Arbeitgeberin, in: feinschwarz.net, online: <http://bit.ly/2u9Degi> (15.2. 2017)

<sup>40</sup> Ebd.

## Ressourcen der Schwachheit statt ressourcenschwach: Diversity mit Option

Bei all dem geht es nicht um die Alternative liberal oder konservativ. Es geht um die Frage, ob und wie Kirche ihrer Tradition treu bleiben wird. In *Evangelii gaudium* weist Papst Franziskus darauf hin, dass das „Subjekt der Evangelisierung [...] weit mehr (ist) als eine organische und hierarchische Institution, da es vor allem ein Volk auf dem Weg zu Gott ist“ (EG 111). Damit stellt sich die Frage, wie die professionelle Struktur der Institution sich zur Vielfalt des Volkes Gottes verhält. *Evangelii gaudium* wirkt hier als bisher diversityfreundlichstes Dokument des Katholizismus. Wie es darin heißt, „bedroht die kulturelle Verschiedenheit die Einheit der Kirche nicht. [...] Der Heilige Geist [...] ist derjenige, der einen vielfältigen und verschiedenartigen Reichtum der Gaben hervorruft und zugleich eine Einheit aufbaut, die niemals Einförmigkeit ist. [...] Es würde der Logik der Inkarnation nicht gerecht, an ein monokulturelles [...] Christentum zu denken“ (EG 116).

Entscheidende Inspirationsquelle solcher Passagen bei Franziskus ist die „schwache Theologie der Vielfalt“ bei Michel de Certeau.<sup>41</sup> Nach Certeau gehört es zur paradoxen (Nicht-)Identität der christlichen Offenbarung, dass wir gerade keinen eindeutigen Zugriff auf das Ursprungsereignis haben. Das Grab ist leer und auf dem Weg nach Emmaus ist Jesus in dem Moment verschwunden, in dem er identifiziert werden könnte. Die Jünger müssen sich ihren eigenen Reim darauf machen, ihre eigene Theologie und Lebenspraxis entwerfen. „Das Ereignis faltet sich aus (es verifiziert sich) im Modus des Verschwindens in den Differenzen, die es möglich macht. [...] In allen ihren Gestalten hat diese Beziehung des ‚Anfangs‘ zu seiner ‚Verifikation‘ keine andere als eine plurale Form.“<sup>42</sup> Umkehrt heißt das: „Die Zeugen sprechen nicht mehr von Gott, wenn sie auf den Singular zurückgenommen werden und wenn sie seinen Platz einnehmen. Unter diesem Gesichtspunkt ist der Plural der Autoritäten notwendig, sobald sie eine Beziehung zu Gott zu bekunden trachten.“<sup>43</sup> Gerade wenn es um die Treue zum Ursprung geht, ist die Testfrage nicht die nach der notwendigen Einheit, sondern viel entscheidender die nach der notwendigen Vielfalt an Orten und Praxisformen, die auf ganz unterschiedliche Weise in Wort oder Tat letztlich „nicht ohne“<sup>44</sup> das Evangelium auskommen.

Eine derart theologisch angeschärfte Diversityperspektive ist nicht harmlos, sondern besitzt eine ethisch-optionale Stoßrichtung. Das Plädoyer für Vielfalt und die alteritätssensible Logik des „nicht ohne“ bleibt nämlich widerständig gegenüber kirchenentwicklerischen Selbstoptimierungstendenzen. So als ob jetzt Personen und Struktu-

<sup>41</sup> Vgl. dazu bald ausführlicher: Michael Schüßler, Entzogenes Ereignis? Zur positiven Aktualität von Certeaus theologischer „Arbeit des Negativen“, in: Christian Bauer – Marco A. Sorace (Hg.), Gott, anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau, Ostfildern 2017 (in Vorbereitung).

<sup>42</sup> Michel de Certeau, GlaubensSchwachheit. Herausgegeben von Luc Giard, Stuttgart 2009, 177.

<sup>43</sup> Ebd., 106.

<sup>44</sup> Ebd., 103f.

ren mit einem Ruck und am besten flächendeckend auf die Linie eines missionarischen Kirchenwachstums getrimmt werden müssten. Im Rampenlicht stehen dann starke Persönlichkeiten die „über viel Resilienz verfügen“<sup>45</sup>, leistungsfreudige Priester und hoch motivierte *burning persons*. Doch Zeugnis vom Evangelium, das findet sich auch im Verborgenen, in kleinen und unscheinbar flüchtigen Ereignissen. Verkörpert von Menschen, die vielleicht selbst verletzt wurden und deshalb erst jene schwachen Signale der Existenz wahrnehmen können, an deren Gebrochenheit in der Schöpfung man nicht vorbeikommt. Wenn Kirche, wie Certeau sagt, „nicht ohne“ die Anderen kann, dann kann sie gerade auch auf ihre ressourcenschwachen, gesundheitsgefährdeten und burnoutbedrohten MitarbeiterInnen nicht verzichten. Und zwar nicht aus Mitleid oder Imagegründen, sondern weil von Gott her die Kategorisierung in ressourcenstark und ressourcenschwach noch einmal zu relativieren wäre. Damit sollen keine „übernatürlichen“ Kategorien gegen die Weiterentwicklung gängiger Standards von Personalplanung in der Kirche ausgespielt werden. Natürlich ist es sinnvoll „für die kirchliche Organisation [...] in ihrem Personaleinsatz [...] (e)ine genügend gute Passung von Persönlichkeit, Fähigkeiten und Aufgabenfeld(ern)“<sup>46</sup> anzustreben. Aber man kann jetzt theologisch beobachten, von wo aus eigentlich welche Passung welcher Ressourcen gemeint ist. Was in Bezug auf die pastoralpsychologisch als ressourcenschwach kategorisierten MitarbeiterInnen auf eine kirchliche „Fürsorgepflicht“<sup>47</sup> hinausläuft, das wäre pastoraltheologisch zugleich als seelsorgliche Ressource der Schwachheit wertzuschätzen. Dem entspricht eine alteritätssensible Diversity-Perspektive, die mit Vielfalt immer auch das Schräge, Langsame, Kranke oder scheinbar Unpassende von AkteurInnen und Netzwerken als gleichberechtigt und potenziell höchst relevant mitmeint.

Zugleich lässt sich dann nicht mehr vermeiden, auch die Frage der Passung umzukehren. Dann geht es nicht mehr darum, wie die Einzelnen mit ihren Fähigkeiten am besten ins System der kirchlichen Berufsrollen passen, sondern darum, wie das System kirchlicher Berufsrollen eigentlich zur Vielfalt an Menschen und SeelsorgerInnen und der an einen pastoralen Beruf Interessierten passt. Wie passt die Berufung von Frauen als kompetente und geistlich überzeugende Seelsorgerinnen zur aktuellen, geschlechtercodierten Beschränkung des Weiheamtes? Klaus Baumann spricht stellvertretend für die Autoren von der „Innovationsverweigerung in der Organisation und vom Innovationspotenzial scheinbar unpassender Mitarbeiter, die wir wahrnehmen“<sup>48</sup>. Fehlt diese Perspektive, droht prospektiv die von Rainer Bucher beschriebene „Gefahr, pastorale Kompetenzvermittlung primär systemimmanent zu konzipieren und als optimale Zurichtung für das gerade herrschende pastorale Dispositiv zu organisieren. Damit

---

<sup>45</sup> Baumann, Erste Reaktionen (s. Anm. 31) 838.

<sup>46</sup> Ebd., 838.

<sup>47</sup> Ebd., 838.

<sup>48</sup> Ebd., 838.

würde die Verarbeitung der Transformations- und Innovationsprozesse der Kirche einseitig den Hauptamtlichen an der Basis aufgebürdet: Kompetenzvermittlung an die Hauptamtlichen als Ersatz für die fehlende Innovationsfähigkeit des kirchlichen Systems“<sup>49</sup>.

Das zentrale Stichwort wäre hier wohl Vertrauen. Bringen die Diözesen ihrem Personal wirklich Vertrauen entgegen oder laufen viele Bemühungen letztlich nicht doch auf Kontroll- und Optimierungsprogramme hinaus? Womöglich gibt es bei den SeelsorgerInnen vor Ort viel mehr pastorale Kreativität, als ihnen oft zugetraut wird. Dann bräuchte es aber auch den Freiraum, um das Eigene angstfrei zu entdecken. Das ist nicht so einfach in einer Kirche, in der vieles, was in der Seelsorge notwendig ist, zugleich lehramtlich zweifelhaft und kirchenrechtlich verboten scheint.<sup>50</sup> Wer ständig mit Erlaubnisdiskursen<sup>51</sup> konfrontiert ist, sich also fragen muss „Darf ich das?“, der oder die tut sich schwer, neue Möglichkeitsräume zu entdecken. Vielleicht müsste man der Kirche auch in ihrer Personalentwicklung viel mehr ansehen, dass sie sich auf einen Gott hin versteht, den sie als eine „ewige Neuheit“ (EG 11–13) bezeugen will.

Prof. Dr. Michael Schüßler  
 Katholisch-Theologische Fakultät /Universität Tübingen  
 Praktische Theologie  
 Liebermeisterstr. 12  
 D-72076 Tübingen  
 michael.schuessler(at)uni-tuebingen(dot)de  
<https://www.uni-tuebingen.de/fakultaeten/katholisch-theologische-fakultaet/lehrstuehle/praktische-theologie.html>  
 GND-Identifikation: Schüßler, Michael 131704796

<sup>49</sup> Rainer Bucher, Nicht Selbstzweck. Pastorale Professionalität in der Transformationskrise der Kirche, in: Herder Korrespondenz – Spezial (2009) 1, 23–26, hier 26.

<sup>50</sup> Erik Flügge schreibt in seinem populären Bestseller erschreckend erfahrungsnah über den angstbesetzten Zwiespalt von SeelsorgerInnen: „Der eigene Glaube, das, was man für richtig hält und wie man ihn lebt, steht so oft der Lehrmeinung entgegen, dass man diese kaum mehr glaubhaft zu vertreten versteht. Man ist im Grunde gezwungen, gegen sich selbst zu predigen und Positionen zu vertreten, die man selbst nicht lebt. Heraus kommt verschwurbelte Unverständlichkeit, weil man das, woran man glaubt, nicht sagen darf und das, was man gegen seine Überzeugung sagt, möglichst nicht verstanden wissen will“, Flügge, Der Jargon (s. Anm. 36) 48.

<sup>51</sup> Vgl. Rainer Bucher, Der lange Weg vom Erlaubnis- zum Ermöglichungsdiskurs. Die Gemeindeleitungsproblematik im Kontext der Konstitutionsprobleme der katholischen Kirche in den entwickelten Gesellschaften Deutschlands und Österreichs, in: Michael Böhnke – Thomas Schüller (Hg.), Gemeindeleitung durch Laien? Internationale Erfahrungen und Erkenntnisse, Regensburg 2011, 34–57.





## Aussagen der Seelsorgestudie aus pastoralpsychologischer Sicht

### Abstract

Die Seelsorgestudie (2012–2014) wurde angelegt als Befragung der pastoralen MitarbeiterInnen in nahezu allen Bistümern in Deutschland. Von den etwa 21.000 Angeschriebenen antworteten ungefähr 8.500 Personen, davon 4.200 Priester. Zentrale Variablen waren die Lebenszufriedenheit, die psychische Gesundheit, das Engagement im Dienst und die Spiritualität. Ziele dieser Arbeit sind, 1. einen Überblick über die bis heute aus der Studie publizierten Manuskripte zu geben, 2. kritisch die Repräsentativität, die Instrumente und die Methoden der Studie zu diskutieren im Hinblick auf 3. die gezogenen Schlussfolgerungen. Abschließend wird in Erinnerung gerufen, dass das II. Vaticanum die dyadische Dynamik zwischen der Institution Kirche und den pastoralen MitarbeiterInnen auf eine triadische Perspektive hin geöffnet hat, die alle Gläubigen der katholischen Kirche und letztlich alle Menschen umfasst.

The German Pastoral Ministry Study (2012–2014) conducted a survey among about 8.500 persons – 4.200 of them being priests – on life satisfaction, psychic health, work engagement, relationships and spirituality. Aim of this paper is 1. to give an overview of all published manuscripts till now, 2. to discuss the representativity, instruments and methods of the study critically with regard 3. to the conclusions. Finally, it is mentioned that the II. Vaticanum opened the dyadic dynamic between the “institution Church” and the “Pastoral Workers” to a triadic perspective including all believers of the Catholic Church and all men.

### 1. Worauf fokussiert diese Arbeit?

Derzeit ist es noch eher eine Herausforderung, die Ergebnisse der von 2012–2014 in 22 der 27 deutschen katholischen Diözesen durchgeführten „Seelsorgestudie“ insgesamt in den Blick zu nehmen. Da der angekündigte Sammelband von Baumann u. a.<sup>1</sup> erst für März 2017 angekündigt ist, basiert die vorliegende Arbeit auf den erreichbaren Originalarbeiten. Ziele dieser Arbeit sind, nach einer kritischen Diskussion methodischer Aspekte der Studie im zweiten Teil eine Auseinandersetzung mit den Ergebnissen insbesondere unter pastoralpsychologischer Perspektive zu leisten. In einem dritten Abschnitt werden die Studienergebnisse mit eigenen Überlegungen in Bezug gesetzt.

---

<sup>1</sup> Klaus Baumann – Arndt Büssing – Eckhard Frick – Christoph Jacobs – Wolfgang Weig, Zwischen Spirit und Stress. Die Seelsorgenden in den deutschen Diözesen, Würzburg 2017.

## 2. Methodendiskussion der Seelsorgestudie

In diesem Abschnitt werden zunächst Fragen zur Studienorganisation und der Repräsentativität untersucht (2.1), gefolgt von einer Diskussion der eingesetzten Methoden und Messinstrumente (2.2).

### 2.1 Studienorganisation und Repräsentativität

Die Studie wird von fünf Autoren (alle Männer) verantwortet, davon sind drei Ärzte (ein Facharzt für Psychiatrie und Psychotherapie, ein Facharzt für Psychosomatische Medizin und Psychiatrie [wobei es diese Facharztbezeichnung nach der Weiterbildungsordnung nicht gibt, sodass hier möglicherweise zwei Fachärzte, der Facharzt für Psychosomatische Medizin und Psychotherapie sowie der Facharzt für Psychiatrie, zusammengezogen wurden]) sowie ein Psychologischer Psychotherapeut. Drei der Autoren sind zudem Priester.

Zumindest den Ärzten in der Autorengruppe musste bewusst sein, dass bei einer Studie, in der personenbezogene Daten verarbeitet werden, zuvor das Votum der für den Principle Investigator zuständigen Ethikkommission der entsprechenden Ärztekammer einzuholen ist. Dies ist offensichtlich unterblieben. Es findet sich nur in einer Publikation der Hinweis auf ein entsprechendes Unbedenklichkeitsvotum einer Ethikkommission, nämlich der Ethikkommission der Hochschule für Philosophie, München<sup>2</sup>, vermutlich weil die Zeitschrift für Psychosomatische Medizin und Psychotherapie den Artikel sonst nicht gedruckt hätte. Auch im Anschreiben beispielsweise der Hauptabteilung Seelsorge-Pastoral des Bischöflichen Generalvikariats Münster vom 2. Januar 2014 an die potenziellen TeilnehmerInnen fehlt der Hinweis, dass die Studie einer Ethikkommission vorgelegen habe, ebenso wie auf dem „Deckblatt“ des Fragebogenpaketes und dem begleitenden Anschreiben der Forschergruppe. Es wurde lediglich auf die anonyme Beantwortung des Fragebogens hingewiesen und im Anschreiben der Hauptabteilung Seelsorge-Pastoral als Adressat ein Studiensekretariat an der Hochschule für Philosophie in München genannt, während der Freiumschlag aber an die Theologische Fakultät Paderborn adressiert war.

Bis heute gibt es keine sicheren Zahlen über die Rückläufe. Pauschal ist stets von „20.000 versandten Fragebögen“ (oder: „etwa 21.000 Fragebögen“<sup>3</sup>) die Rede. Wie Tabelle 1 am Ende des Beitrags verdeutlicht, schwankt die Zahl der Antwortenden je nach Publikation zwischen 7.390 und 8.602 bei einer nicht immer angegebenen Rücklaufquote zwischen 36 und 42 %, wobei in einer Publikation ein Range von 15 bis 52 %

<sup>2</sup> Jakob Johann Müller – Cécile Loetz – Miriam Altenhofen – Eckhard Frick – Anna Buchheim – Klaus Baumann – Carlos Ignacio Man Ging, Bindung und psychosomatische Gesundheit bei katholischen Seelsorgenden, *Z Psychosom Med Psychother* 61 (2015), 370–383.

<sup>3</sup> Jantje Kramer – Wolfgang Weik, Intimität und Sexualität bei katholischen Priestern in Deutschland – Ergebnisse aus der Seelsorgestudie, *Sexuologie* 23 (2016), 5–16.

angegeben wurde, ohne dass sich die Bezugsgrößen erschlossen hätten. Der Anteil der einzelnen Berufsgruppen, unterschieden nach Priestern, Diakonen, PastoralreferentInnen und GemeindereferentInnen, schwankt hinsichtlich des Anteils am Rücklauf ebenfalls je nach Publikation.

Wenn dann pauschal formuliert wird, dass die Studie als „repräsentativ gelten“ könne „angesichts der Größe und der Stichprobenziehung“, so bleibt dies so lange eine Behauptung, solange nirgendwo dokumentiert ist, wie hoch die Rücklaufquoten bezogen auf die einzelnen genannten Berufsgruppen in den jeweiligen Bistümern sind, verbunden mit der Prüfung, ob sich zumindest die Relationen bezogen auf Alter und Geschlecht entsprechend der Grundgesamtheit als „repräsentativ“ berechnen lassen. Eine Rücklaufquote von um die 12 % bei den Diakonen und maximal 25 % bei den Pastoral- bzw. GemeindereferentInnen muss den Aspekt der Repräsentativität zunächst einmal zumindest stark relativieren.

## 2.2. Die eingesetzten Methoden und Messinstrumente

In den an die SeelsorgerInnen versandten Fragebögen wurden die einzelnen eingesetzten Instrumente nicht gesondert benannt oder gekennzeichnet. – In der Publikation von Frick u. a.<sup>4</sup> wird beispielsweise die Auswertung von sechs Instrumenten herangezogen, die den Befragten vorgelegt worden seien:

- Perceived Stress Scale (PSS-10)<sup>5</sup>
- Brief Symptom Inventory (BSI-18)<sup>6</sup>
- Spiritual Dryness Scale (SDS)<sup>7</sup>
- Daily Spiritual Experiences Scale (DSES)<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> Eckhard Frick – Arndt Büssing – Klaus Baumann – Wolfgang Weik – Christoph Jacobs, Do Self-efficacy Expectations and Spirituality Provide a Buffer Against Stress-Associated Impairment of Health? A Comprehensive Analysis of the German Ministry Study, *J Relig Health* 55 (2015), 448–468.

<sup>5</sup> Sheldon Cohen – Tom Kamarack – Robin Mermelstein, A global measure of perceived stress, *Journal of Health and Social Behavior* 24 (1983), 386–396.

<sup>6</sup> Gabriele Franke, BSI, Brief Symptom Inventory von Leonard R. DeRogatis – Deutsches Manual, Göttingen 2000.

<sup>7</sup> Arndt Büssing – Andreas Günther – Klaus Baumann – Eckhard Frick – Christoph Jacobs, Spiritual dryness as a measure of a specific spiritual crisis in catholic priests: Associations with symptoms of burnout und distress, *Evidence-based Complementary and Alternative Medicine*. Doi: 10.1155/2013/246797.

<sup>8</sup> Lynn G. Underwood – Jeanne A. Teresi, The daily spiritual experience scale: Development, theoretical description, reliability, exploratory factor analysis, and preliminary construct validity using health-related data, *Annals of Behavioral Medicine* 24 (2002), 22–33.

- General Self-Efficacy Scale (SES)<sup>9</sup>
- Satisfaction with Life Scale (SWLS)<sup>10</sup>.

Während beim BSI-18<sup>11</sup> auch unter Nennung der Quelle auf die deutsche Version Bezug genommen wird, wurde bei der SWLS<sup>12</sup> lediglich von einer deutschen Version gesprochen, die im Literaturverzeichnis jedoch nicht auffindbar ist. Da die SDS<sup>13</sup> von einem der Co-Autoren der Studie entwickelt worden ist, liegt wahrscheinlich eine deutsche Version vor, wobei diese deutsche Version ebenfalls nicht in der genannten Arbeit zitiert wird.

Bei den übrigen Testinstrumenten fehlt jeder Hinweis auf eine deutsche Version. Sollten die Instrumente aus dem Englischen übersetzt worden sein, ohne dass die Übersetzungsgüte durch zwei-malige Rückübersetzung überprüft und an einer deutschen Stichprobe Reliabilität und Validität ermittelt wurde, wäre die Interpretation der Ergebnisse mit erheblichen Unsicherheiten belastet.

Nirgendwo findet sich eine Übersicht über alle eingesetzten Untersuchungsinstrumente der Studie. So ist man immer wieder überrascht, wenn man die nächste Publikation zur Hand nimmt und dort weitere eingesetzte Instrumente benannt und ausgewertet werden. Beispielsweise taucht in der Publikation von Büssing u.a.<sup>14</sup> zur Untersuchung „Spirituelle Trockenheit“ bei nicht-ordinierten pastoralen MitarbeiterInnen die „Sense of Coherence“-Scale (SOC) von A. Antonovsky in der 13-Item-Version auf, die Jakobssen<sup>15</sup> an einem Sample „alter Menschen“ (in deutsch?) validiert habe. In der vergleichenden Publikation von Büssing u.a.<sup>16</sup> zur Untersuchung „Spirituelle Trockenheit“ bei ordinierten Priestern fehlt die Auswertung dieses Instrumentes. Somit sind nicht einmal diese inhaltlich benachbarten Publikationen ohne Weiteres untereinander in Beziehung zu setzen.

---

<sup>9</sup> Rolf Schwarzer – Matthias Jerusalem, Generalized self-efficacy scale. In: J. Weimann – S. Wright – M. Johnston (Hg.), *Measures in health psychology: A user's portfolio causal and control beliefs* (1995) 35–37, Windsor.

<sup>10</sup> Ed Diener – Robert A. Emmons – Randy J. Larsen – Sharon Griffin, The satisfaction with life scale, *Journal of Personality Assessment* 49 (1985), 71–75.

<sup>11</sup> Franke, BSI (s. Anm. 6)

<sup>12</sup> Diener u. a., The satisfaction (s. Anm. 10)

<sup>13</sup> Büssing u. a., Spiritual dryness (s. Anm. 7)

<sup>14</sup> Arndt Büssing – Jochen Sautermeister – Eckhard Frick – Klaus Baumann, Reactions and strategies of German Catholic Priests to Cope with Phases of Spiritual Dryness, *Journal of Religion an Health* 56 (2016) 3, 1018–1031.

<sup>15</sup> Ulf Jakobsson, Testing Construct Validity of the 13-Item Sense of Coherence Scale in a Sample of Older People, *The Open Geriatric Medicine Journal* 4 (2011), 6–13.

<sup>16</sup> Arndt Büssing – Eckhard Frick – Christoph Jacobs – Klaus Baumann, Spiritual Dryness in Non-Ordained Catholic Pastoral Workers, *Religions* 7 (2016), 141–150.

Darüber hinaus fehlen in den Arbeiten angesichts der Fülle von erhobenen Variablen und der Größe der Stichproben zumeist Vorkehrungen, um zufällige Ergebnisse bei multipler Testung vorzubeugen.

Angesichts dieser methodischen Fragen und Unsicherheiten stellt sich die Frage, warum die Auftraggeber dem Studien-Konsortium nicht aufgegeben haben, sich der Hilfe eines Methoden-Zentrums, über das praktisch heute jede renommierte Medizinische Fakultät verfügt, zu versichern. Darüber hinaus wird oft bei Studien einer solchen Größenordnung empfohlen, einen wissenschaftlichen Beirat zu etablieren, der durch seine externe Expertise die Studiengruppe darin hätte unterstützen können, derartige Fragen und Unsicherheiten von vorneherein auf ein Minimum zu reduzieren.

### 3. Fragestellungen der Seelsorge-Studie

Da der Forschungsantrag m.W. nicht publiziert wurde, sind auch die zentralen Hypothesen der Forschergruppe, die gegebenenfalls auch zur Auswahl der eingesetzten Untersuchungsinstrumente geführt hat, nicht nachvollziehbar. Auf der Homepage der Studie wird angegeben, dass die Studie „Antworten auf 5 Themenfelder zu geben“ versuche:

1. Psychosomatische Gesundheit; 2. Lebens- und Arbeitszufriedenheit; 3. Persönlichkeit und Salutogenese; 4. Beziehung, Sexualität und Intimität; 5. Spiritualität und geistliche Trockenheit. – Im Folgenden wird versucht, die vorliegenden Publikationen entlang dieser fünf Themenfelder zuzuordnen und zu diskutieren.

#### 3.1 Psychosomatische Gesundheit

In einer Übersichtsarbeit von Jacobs und Büssing<sup>17</sup> zur Zielsetzung der Seelsorgestudie wird der Pastoralpsychologie eine „dienende Funktion“ im Hinblick auf die christlich-kirchliche Praxis und die Ausbildung für sie zugewiesen. In besonderer Weise müsse sich die Pastoralpsychologie für das „Pastorale Personal“, das in der Kirche und für die Menschen tätig sei, engagieren – derzeit umso mehr, als in der kirchlichen Landschaft und in der Praktischen Theologie bedrängende Strukturfragen fast alle Ressourcen zu binden schienen. Dabei seien die Priester die „Schlüsselressourcen“, die „Schlüsselpersonen“ im pastoralen Wandel. Zugleich sei das pastorale Personal ein „blinder Fleck“ der Pastoraltheologie.

Dem wolle die Seelsorgestudie abhelfen. Es sei jetzt im Nachhinein (!) angemessen, deren Konzepte (!) (und die Ergebnisse) möglichst transparent zu machen.

---

<sup>17</sup> Christoph Jacobs – Arndt Büssing, Wie es Seelsorgerinnen und Seelsorgern heute geht. Das pastoralpsychologische Konzept der Seelsorgestudie, *Theologie und Glaube* 105 (2015), 228–248.

Das Studienkonzept gehe davon aus, dass als sogenannte „unabhängige Variablen“ drei Bereiche für das Erleben und Verhalten von SeelsorgerInnen für alle weiteren Effekte infrage kämen: 1. Merkmale der Persönlichkeit, 2. des Tätigkeitsfeldes (unter Bezugnahme auf das Person-Umwelt-Postulat von Lewin<sup>18</sup>) und 3. der Spiritualität. Im Unterschied zu der bisherigen „persönlichkeitsorientierten Blickrichtung“ handele es sich um einen komplexen Untersuchungsansatz, zumal die genannten drei Dimensionen in sich schon mehrdimensionale Konstrukte und nicht unabhängig voneinander seien. – Denkbare weitere unabhängige Variable wie Alter und Geschlecht werden nicht genannt, jedoch, wie weiter unter referiert, in einzelnen Publikationen eingeführt.

Diese drei unabhängigen Variablen sollten untersucht werden im Hinblick auf drei abhängige, alltagsrelevante Effektgrößen: 1. die Gesundheit, 2. die Zufriedenheit und 3. das Engagement in der Seelsorge.

Bezüglich einer A-priori-Hypothesenbildung verlässt die Autoren dann der Mut, da alles alles beeinflussen könne und bei Abweichungen etwa von auf die Allgemeinbevölkerung bezogenen Mittelwerten offen bleiben müsse, „ob es sich um einen (Selbst-)Selektionseffekt oder einen Institutionseffekt handelt“ gemäß dem Beispiel: „Wer zufrieden ist, wird Priester.“ – „Wer Priester ist, wird zufrieden.“<sup>19</sup> Daher sei es notwendig, auf psychologische Modelle zu rekurrieren.

Unverzichtbar seien vier Modelle:

- Das u.a. von Uexküll<sup>20</sup> und später von Becker<sup>21</sup> ausgearbeitete Ressourcen-Anforderungs-Modell (Modell 1), das Gesundheit als gelingende Bewältigung interner und externer Anforderungen des Lebens mithilfe interner und externer Ressourcen versteht.
- Das Modell der Passung von Person und Umwelt (Modell 2), das in einer objektiven Perspektive ohne die persönliche Wahrnehmung des Individuums auskommt, während eine subjektive Perspektive entweder die Wahrnehmung von Merkmalen einer Institution aus Sicht der Person oder die Selbstwahrnehmung der Person in den Blick nimmt, wobei oft die subjektive Passung entscheidend für Zufriedenheit sei. Dabei können sich Schwächen und Stärken von Person und Organisation ergänzen („complementary fit“) oder sich ähnliche Charakteristika wechselseitig suchen („supplementary fit“). – Auch die in diesem Zusammenhang von den Autoren genannten Beispiele machen erneut das „Henne-Ei-Dilemma“ deutlich.
- Die Theorie der Organisationsunterstützung und das Gratifikationskrisenmodell (Modell 3) beschreiben, dass MitarbeiterInnen ihrer Organisation quasimenschlich-

---

<sup>18</sup> Kurt Lewin, *Feldtheorie in den Sozialwissenschaften*, Bern 1963.

<sup>19</sup> Jakobs – Büssing, *Wie es Seelsorgerinnen und Seelsorgern* (s. Anm. 17) 235.

<sup>20</sup> Thure von Uexküll, *Psychosomatische Medizin*, München <sup>2</sup>1995.

<sup>21</sup> Peter Becker, *Gesundheit und Bedürfnisbefriedigung*, Göttingen 2006.

che Züge verleihen und sie sich somit etwa bei ausbleibender Anerkennung durch die Institution verletzt fühlen können. Die Vulnerabilität vor allem von Priestern resultiere daher, dass sich mit ihrer Tätigkeit ihre gesamte Identität verbinde, Berufung werde zum Beruf.

- Die Seelsorgestudie differenziere die Spiritualität als Wirkfaktor gelingenden Lebens (Modell 4) im Sinne spiritueller Haltungen, spiritueller Praxis und spiritueller Wohlbefindens, wobei Spiritualität als „individuelle Suche“ von der institutionell verfassten Religiosität abgegrenzt werde. Während es keine empirischen Belege für die Annahme gibt, dass Spiritualität monokausal zu Gesundheit bzw. Heilung führt, zeigen Metaanalysen, dass religiöse Menschen ein günstigeres Gesundheitsverhalten haben, chronisch Kranke u.U. Spiritualität als Ressource erleben können und dass Religiosität/Spiritualität das Selbstwertgefühl stabilisieren kann, wobei negative Auswirkungen von Religiosität/Spiritualität durch z.B. eine übergroße Skrupulosität ebenso bekannt sind.

### 3.2 Lebens- und Arbeitszufriedenheit

Im Gegensatz zur Überschrift „Überraschend zufrieden ...“ des Artikels von Jacobs u.a.<sup>22</sup> sollte eher zu denken geben, dass der Gesamtindex der gesundheitlichen Belastungen bei den Priestern mit 23 % unter allen pastoralen Mitarbeitern (Diakone 17 %) relativ am höchsten ist. Geistliche Alltagserfahrungen stünden im Unterschied zur religiösen Praxis im eigentlichen Sinne in bedeutsamer Beziehung zur Lebensqualität, wodurch sich ein großes Feld für die Selbstsorge und Selbstentwicklung z.B. hin zu gemeinschaftlichen Lebensformen eröffne.

### 3.3 Persönlichkeit und Salutogenese

Ganz ungewöhnlich erscheint der Ansatz von Kerksieck u.a.<sup>23</sup>, Neurotizismus als unabhängige Variable im Hinblick auf den Sense of Coherence (SOC; s.o.) zu begreifen und die „täglichen spirituellen Erfahrungen“ als moderierende Variable für die Ausprägung des SOC zu untersuchen. In der Regel wird genau umgekehrt vermutet: der Einfluss des SOC (und weiterer Variablen) auf den Neurotizismus, was auch angesichts

---

<sup>22</sup> Christoph Jacobs – Klaus Baumann – Arndt Büssing – Wolfgang Weik – Eckhard Frick, Überraschend zufrieden bei knappen Ressourcen – und die Kraft der Spiritualität. Herder Korrespondenz 69 (2015) 6, 294–298.

<sup>23</sup> Philipp Kerksieck – Arndt Büssing – Eckhard Frick – Christoph Jacobs – Klaus Baumann, Reduce Sense of Coherence Due to Neuroticism: Are Transcendent Beliefs Protect Among Catholic Pastoral Workers? Journal of Religion and Health (2016), doi: 10.1007/s10943-016-0322-8.



anderer Studien, die zeigen, dass die Güte der strukturellen psychischen Integration einen Zugang zu Glauben und Religiosität zu erleichtern scheint<sup>24</sup>, plausibler ist.

Als ein weiterer Zugang sei die Arbeit von Frick u.a.<sup>25</sup> zitiert, die das Ressourcen-Anforderungs-Modell (Modell 1) nutzt, um das Gefühl einer hohen „Selbstwirksamkeit“ als Ressource gegen Stress-Erleben bei allen pastoralen MitarbeiterInnen ohne Beachtung von etwaigen Gender-Unterschieden zu identifizieren, während Transzendenz-Wahrnehmung und externale Stressoren wie die Wochenarbeitszeit nur einen geringen Einfluss hätten.

### 3.4 Beziehung, Sexualität und Intimität

In einem sehr interessanten Forschungsansatz haben Müller u.a.<sup>26</sup> die Bindungsrepräsentanzen von SeelsorgerInnen mithilfe zusätzlicher Interviews untersucht. Die Stichprobe der 395 TeilnehmerInnen, die dieser vertiefenden Interviewstudie zugestimmt hat, weist im Vergleich zu den 8.574 Fragebögen-Rückläufen bei den Priestern ein etwas geringeres Lebensalter auf und die Diakone seien zu Lasten der Priester unterrepräsentiert. – Aus den 395 Zustimmenden seien 83 TeilnehmerInnen zufällig ausgewählt worden (drop outs nach erneuter Kontaktaufnahme wegen der Interviewstudie?): 46 Priester, 3 Diakone, 15 PastoralreferentInnen und 19 GemeindeferentInnen (24 % der letzten beiden Gruppen seien Frauen gewesen – wobei leider nach Genderaspekten nicht weiter untersucht wurde). Damit sind in dieser Teilstichprobe die Frauen, die bei Büssing u.a.<sup>27</sup> für Pastoralreferentinnen mit 46 % und bei Gemeindeferentinnen mit 78 % angegeben wurden, wohl klar unterrepräsentiert. – Aufmerken lässt das Ergebnis: Der Anteil von Menschen mit sicheren Bindungsrepräsentanten lag bei 23% (Priester 19 %, andere Seelsorgende 33 %) – erwartbar nach nicht-klinischen Stichproben wären 50 % gewesen. Der desorganisierte Bindungsstil ist vor allem in den Geburtsjahrgängen vor 1945 mit 43 % sehr hoch. Unsichere Bindungsrepräsentanzen gingen mit höheren psychosomatischen Belastungen einher. Auch wenn in dieser Studie keine kausalen Aussagen möglich sind, vermuten die Autoren nachvollziehbar, dass viele Faktoren psychosomatischer Gesundheit wie Selbstwirksamkeitserwartungen, Stresswahrnehmung und Spiritualität in frühkindlichen Bindungserfahrungen begründet lägen.

---

<sup>24</sup> Gereon Heuft, *Not lehrt (nicht) beten. Repräsentative Studie zu religiösen Einstellungen in der Allgemeinbevölkerung und von Patienten der psychosomatisch-psychotherapeutischen Ambulanz eines Universitätsklinikums*, Münster 2016.

<sup>25</sup> Eckhard Frick – Arndt Büssing – Klaus Baumann – Wolfgang Weik – Christoph Jacobs, *Do Self-efficacy Expectation and Spirituality Provide a Buffer Against Stress-Associated Impairment of Health? A Comprehensive Analysis of the German Pastoral Ministry Study*. *Journal of Religion and Health*, 55 (2016), 448–468.

<sup>26</sup> Jakob Johann Müller u.a., *Bindung* (s. Anm. 2)

<sup>27</sup> Büssing u.a., *Spiritual Dryness* (s. Anm. 16)

Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Bezugnahme auf die Attachment-to-God-Theory<sup>28</sup>, die die Möglichkeit sieht, dysfunktionale Beziehungserfahrungen in Kindheit und Jugend durch religiöse Lebensbezüge kompensieren zu können vs. der korrespondierenden Funktion von Religion mit ihren Entsprechungen (früherer) dysfunktionaler Beziehungserfahrungen auch im spirituellen Bereich. Auf der Basis einer solchen Hypothesenbildung könnte für die letztgenannte Gruppe eine zölibatäre Lebensweise auf dem Hintergrund spezifischer Lebenserfahrungen auch attraktiv sein, da sie eine relativ „autonome“ Lebensgestaltung erlaubt. Andererseits kann die Rolle eines „Heimatpfarrers“ auch kompensatorische Bindungssicherheit vermitteln – wobei gerade diese denkbare kompensatorische Funktion in der aktuellen Strukturreform der Pfarrgemeinden in Deutschland verloren zu gehen droht. – Von den Autoren angekündigt sind weitere Interview-Analysen zum Verhältnis von Lebensgeschichte und Berufswahl.

In ihrem Beitrag zur Intimität und Sexualität vergleichen Kramer & Weik (2016) 2.772 männliche Teilnehmer der Studie unter 65 Jahren mit verschiedenen, auch aus den USA oder aus Indien stammenden sowie selbst konstruierten Fragebögen mit den oben angesprochenen interkulturellen Fragen.<sup>29</sup> Während sich die verschiedenen Aspekte von Sexualität bei Priestern im Mittel im neutralen Bereich befänden, werde Sexualität von den anderen Berufsgruppen als Bereicherung erlebt. Auf diesem Hintergrund wird Sexualität als eine „ungenutzte Ressource bei Priestern“ interpretiert. Auf der Itemebene ergäben sich jedoch ausgeprägte Probleme in Einzelfällen.

Angesichts der nachfolgend referierten Ergebnisse kann jedoch kaum von Einzelfällen gesprochen werden. So gaben 27,6 % der Priester Probleme mit der Sexualität an und 30,9 % erlebten den Umgang mit Medien mit sexuellen Inhalten belastend. In Vergleich zu allen anderen Gruppen erlebten Priester häufiger soziale Einsamkeit im Sinne eines fehlenden sozialen Netzes, emotionale Einsamkeit im Sinne einer fehlenden Partnerschaft und Einsamkeit im Sinne von Unfähigkeit zum Alleinesein. – Mehr als die Hälfte der Priester erlebe den Zölibat als Herausforderung hinsichtlich des Verzichtes auf partnerschaftliche Bindung (58,6 %), körperliche Intimität (54,1 %) und genitaler Sexualität (53,1 %) sowie auch auf eigene Kinder (51,9 %). Etwa zwei Drittel der Priester, die sich zum Zölibat geäußert hätten, berichteten jedoch positive Einstellungen und etwa die Hälfte würde sich auch wieder für diese Lebensform entscheiden. Diejenigen, die sich nicht mehr für eine zölibatäre Lebensform entscheiden würden, zeigen höhere Scores für „Depressivität“ und „Ängstlichkeit“, eine geringere Lebenszufriedenheit, eine geringere Selbstwirksamkeitserwartung, eine geringere Wahrnehmung der Stressresistenz im Alltag, eine größere Stressempfindlichkeit und einen größeren Anteil an Erfahrungen geistliche Trockenheit. Interessanterweise zeigen freiwillig zölibatär Lebende der anderen Berufsgruppen im Vergleich zu den pflichtzö-

---

<sup>28</sup> L. A. Kirkpatrick, Attachment, evolution and the psychology of religion, Guilford 2005.

<sup>29</sup> Vgl. Kramer – Weik, Intimität (s. Anm. 3).

libatären Priestern weniger psychosomatische Symptome. Sie berichten allerdings auch häufiger über emotionale Einsamkeit und geringere Lebenszufriedenheit. Insgesamt interpretieren die Autoren das Ergebnis in dem Sinne, dass etwa ein Drittel der Priester das Leben im Zölibat belastend erlebt, im Zusammenhang mit der Unzufriedenheit mit dem Zölibat und weniger aufgrund der umgekehrten Hypothese, wonach Personen mit geringeren persönlichen Ressourcen und Belastungen in anderen Lebensbereichen in der Folge weniger gut im Zölibat zurechtkommen. Nicht berücksichtigt hat die Studie diejenigen Priester, die den priesterlichen Stand aufgrund einer Entscheidung gegen den Zölibat (bereits) verlassen haben oder von vorneherein auf die Verwirklichung des entsprechenden Berufswunsches verzichtet haben. Fragen zur sexuellen Orientierung wurden grundsätzlich nicht gestellt.

Weiterhin legen Kramer & Weik<sup>30</sup> dar, dass sich der Zölibat bei einem Drittel der Priester belastend auf den Dienst auswirke, 12,5 % gäben ernsthafte Probleme in diesem Bereich an und ein Viertel würde diese Lebensform nicht wieder wählen.

### 3.5 Spiritualität und geistliche Trockenheit

Büssing u. a.<sup>31</sup> untersucht mit einem eigenen Instrument<sup>32</sup> 763 Priester im Hinblick auf ihren Umgang mit „spiritueller Trockenheit“. 46 % der antwortenden Priester berichten solche Phasen häufig, 12 % oft, 36 % selten und 6 % nie, wobei spirituelle Trockenheit als Gefühl operationalisiert wurde, von Gott unabhängig vom eigenen Engagement getrennt zu sein, dass das eigene Gebet unbeantwortet bleibe und die eigene Spiritualität leer empfunden werde. Die Autoren berichten über acht Strategien von Priestern, mit solchen Erfahrungen umzugehen wie z. B. vertiefte spirituelle Praktiken, interpersonelle Kommunikation oder Selbstfürsorge, wobei diese Strategien oft miteinander kombiniert würden. Insgesamt hätten 59 % des Samples Strategien gefunden, mit Gefühlen von spiritueller Trockenheit umzugehen, wobei 40 % der Priester auf dieses Item nicht geantwortet hätten! Die Fähigkeit, mit solchen Phasen konstruktiv umzugehen, scheint mit der empfundenen sozialen Unterstützung und der Entwicklung psychischer bzw. psychosomatischer Symptome zu korrelieren. In dieser Arbeit wird der Einfluss der „multiplen Testung“ kritisch diskutiert.

Im Vergleich zu den Untersuchungen zur „spirituellen Trockenheit“ bei Priestern publizierten Büssing u. a. (2016b) eine zweite Arbeit, die die Prädiktoren für das Erleben spiritueller Trockenheit bei 3.277 nicht-ordinierten PastoralassistentInnen (45 %) bzw. GemeindereferentInnen (55 %), davon 63,5 % Frauen untersucht hat. Nach ihren Angaben erlebten gelegentlich 50 % dieser pastoralen MitarbeiterInnen eine spirituelle Trockenheit. Oft machten diese Erfahrung 10 % und regelmäßig 3 %, während 32 %

---

<sup>30</sup> Kramer – Weik, Intimität (s. Anm. 3).

<sup>31</sup> Büssing u. a., Spiritual Dryness (s. Anm. 16)

<sup>32</sup> Büssing u. a., Spiritual Dryness (s. Anm. 7)

die Erfahrung nur selten und 6 % nie gemacht hätten. Zwischen den beiden Berufsgruppen der PastoralreferentInnen und GemeindeferentInnen zeigte sich ebenso wenig ein Unterschied wie zwischen den Geschlechtern oder den Altersgruppen. Außerdem habe sich auch kein Unterschied zu den Ergebnissen bei den Priestern gefunden. Bei der Untersuchung von Zusammenhängen mit anderen bei den gleichen Berufsgruppen erhobenen Maßen zeigte sich, dass das Erleben spiritueller Trockenheit moderat negativ mit der Wahrnehmung von Transzendenz und dem Kohärenzgefühl im Sinne von A. Antonovsky, einer eingesetzten Skala (SOC) zur Erfassung der salutogenetischen Orientierung korrelierte. Eine moderate positive Korrelation zur spirituellen Trockenheit zeigte sich im Hinblick auf depressive Symptome und Stresswahrnehmung, während der Zusammenhang mit ängstlicher Gestimmtheit nur schwach positiv war. – In einer schrittweisen Regressionsanalyse erwies sich als bester Prädiktor für spirituelle Trockenheit der Verlust von Transzendenz-Wahrnehmung im täglichen Leben, ein geringes Kohärenzgefühl, gefolgt von depressiven Symptomen und Stresswahrnehmung. Diese vier Variablen erklärten 41 % der Varianz von spiritueller Trockenheit, wobei Depression und Stress nur 3 % der Varianzaufklärung beitrugen. Selbst-Effizienz-Überzeugung und soziale Unterstützung erwiesen sich als keine signifikanten Prädiktoren. In der Diskussion weisen die Autoren auch auf den interessanten Befund hin, dass die Wahrnehmung von Transzendenz signifikant geringer ausgeprägt ist bei Männern und bei Pastoralassistenten (wiederum bei einem höheren Anteil von Männern) im Vergleich zu den GemeindeferentInnen und bei jüngeren pastoralen MitarbeiterInnen. Dem entsprechen in der Literatur Befunde einer generell höheren spirituellen und religiösen Orientierung bei Frauen. Gender hat nach dieser Untersuchung allerdings keinen (negativen) Einfluss auf die Erfahrung von spiritueller Trockenheit. Die Autoren empfehlen die Unterstützung durch geistliche Begleitung während der Phase der „spirituellen Entwicklung“ und weisen darauf hin, dass Menschen, die eine solche Phase spiritueller Trockenheit überwunden haben, von einer „tieferen spirituellen Klarheit und Tiefe“ berichteten.

#### 4. Diskussion

Die Seelsorgestudie ist angesichts der erst nachgelieferten empirisch zu prüfenden Hypothesen als eine explorative Studie mit einem Erhebungszeitpunkt zu charakterisieren, die keine kausalen Interpretationen erlaubt. Die wechselnden Angaben über die Rückläufe und die fehlende Prüfung der Repräsentativität der Antwortenden (und fehlende Erfassung der drop outs) sowie der unklare Status der (im Deutschen und an deutschen Stichproben validierten?) Erhebungsinstrumente sind ebenso wie der nur an wenigen Stellen kontrollierte Einfluss multipler Testungen als erhebliche Limitationen einzustufen.

Die Umsetzung der Ankündigung, „Für die Forschergruppe ist jetzt schon klar, dass die empirischen Ergebnisse aufgrund ihrer Ertragskraft von erheblicher Bedeutung sein werden für die weitere Gestaltung der Pastoral, für den Umbau der Organisation und für die Attraktivität des Lebens in der Seelsorge – besonders auch für die Priester. Sie lädt zum Dialog ein.“<sup>33</sup>, ist bisher noch nicht erkennbar. Das liegt vermutlich daran, dass einzelne Ergebnisse, die für die Gemeindepastoral von erheblicher Bedeutung sein könnten, in der Fülle der unterschiedlichen Auswertungsstrategien und Ansätze untergehen.

Nimmt man z. B. das auf den ersten Blick eher randständige Ergebnis der kleinen Interviewstudie mit dem hohen Anteil erheblich in ihren Bindungsfähigkeiten eingeschränkten Priestern wirklich ernst und diskutiert dieses Ergebnis konsequent auf dem Hintergrund der Theorie der Organisationsunterstützung und des Gratifikationskrisenmodells (Modell 3) (s. o.), wird mit einem Schlag verständlich, warum sich so viele Priester und auch weitere pastoralen MitarbeiterInnen entweder in einem permanenten Überaktivismus zu verlieren drohen, um doch noch der Organisation maximal zu dienen, oder resignieren – und dann immer häufiger die Institution verlassen<sup>34</sup>.

Wenn der Ansatz der Seelsorgestudie „salutogenetisch und ressourcenorientiert“<sup>35</sup> sein will, muss sie doch aufpassen, dass sie die Ergebnisse nicht „schönredet“. Das fängt damit an zu überlegen, warum der größte Teil der Angesprochenen eben nicht geantwortet hat. – Die Studie verliert möglicherweise eine seit dem II. Vaticanum wieder mehr ins Zentrum des Bewusstseins gerückte Ressource des christlichen Glaubens aus dem Blick, nämlich das allgemeine Priestertum aller Getauften, als tragende Basis und Unterstützung für alle pastoralen MitarbeiterInnen. Es ist zum jetzigen Stand der Ergebnispräsentationen noch nicht erkennbar, dass die Studie eine heilsame Unruhe dahingehend auslösen könnte, jenseits der in allen Modellen durchscheinenden Dyade zwischen den SeelsorgerInnen (mit ihrer Spiritualität, ihren Tätigkeiten etc.) einerseits und der Institution Kirche mit ihren Anforderungen andererseits eine ernsthafte Triangulierung anzustoßen, in der als die Ressource überhaupt alle Gläubigen bzw. die umfassend verstandene Inkarnation Jesu Christi begriffen wird.

Man könnte der Studie insofern vorhalten, dass sie sich in einer Selbstbespiegelung des als so zentral begriffenen pastoralen Personals (s. o.) zu erschöpfen droht. So zentral die Rolle des Priesters für die eucharistische Dynamik des Christseins auch ist, sollten wir doch nicht immer noch weiter abwarten, bis uns der Priestermangel, dessen Ursache in der Studie ja gar nicht thematisiert wird, entweder dazu verleitet, uns

---

<sup>33</sup> Jakobs – Büsing, *Wie es Seelsorgerinnen und Seelsorgern* (s. Anm. 17) 248

<sup>34</sup> Thomas Frings, *Aus, Amen, Ende? So kann ich nicht mehr Pfarrer sein*, Freiburg 2017.

<sup>35</sup> Jakobs – Büsing, *Wie es Seelsorgerinnen und Seelsorgern* (s. Anm. 17) 248.

als „heiliger Rest“ abzuschließen oder wir maximal gezwungen werden, neue Wege etwa einer zeugenden Pastoral<sup>36</sup> zu suchen.

Angesichts jüngster Befunde, nach denen sich in einer repräsentativen Studie nur noch 26 % der sich als „Katholiken“ Bezeichnenden zugleich auch als „einen religiösen, gläubigen Menschen“ charakterisieren und noch weitere 33 % als „eher gläubig“, aber auch 22 % als „eher ungläubig“ oder „ungläubig“ (bei den evangelischen ChristInnen sind die Verhältnisse hinsichtlich ihrer „Gläubigkeit“ noch ungünstiger)<sup>37</sup>, bedarf es ganz neuer pastoraler Ansätze, wie sich das aus vielerlei Gründen immer knapper werdende „pastorale Personal“ mit den in unterschiedlichster „Intensität“ und „Gestalt“ Glaubenden wieder so in Beziehung setzen kann, dass diese Begegnungen tatsächlich das Evangelium „zeugend“ verlebendigen.

Abschließend sei noch die Erwartung angefügt, dass die Seelsorgestudie im Hinblick auf die in diesem Artikel angesprochenen Desiderate komplettiert publiziert wird, um die Aussagekraft und Reichweite der postulierten Aussagen tatsächlich beurteilen zu können. Es ist darüber hinaus nach den Regeln guter wissenschaftlicher Praxis zu fordern, dass die Autoren der Gruppe den Datensatz interessierten Forschergruppen zugänglich machen, damit einzelne Aussagen empirisch nachvollziehbar werden.

---

<sup>36</sup> Reinhard Feiter, Das Evangelium wird zur guten Nachricht. In: Reinhard Feiter – Hadwig Müller (Hg.), Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich, Ostfildern <sup>2</sup>2013, 139–151.

<sup>37</sup> Heuft, Not (s. Anm. 24).

	Antwortende n (%)	Priester n (%)	Diakone n (%)	Pastoral- referentInnen n (%)	Gemeinde- referentInnen n (%)
Jacobs u. a. (s. Anm. 22)	8.602 (42 %)	4.157	1.039	1.518	1.860
Jacobs & Arndt (s. Anm. 17)	8.602 (42 %) (im Abstract: 8.500)	4.157 (48,3 %) (im Abstract: 4.200)	1.039 (12,1 %)	1.518 (17,6 %)	1.888 (22 %)
Frick u. a. (s. Anm. 25)	8.574 (41 %)	(48 %)	(12 %)	(10 %)	(22 %)
Müller u. a. (s. Anm. 2)	8.574	Teilstichprobe 46	Teilstichprobe 3	Teilstichprobe 15	Teilstichprobe 19
Büssing u. a. (2015) <sup>38</sup>	7.390 (42 %) (16-52 %)	(42 %)	(13 %)	(20 %)	(25 %)
Kramer & Weig (s. Anm. 3)	8.574 (2.772 männl. Teilnehmer <65 J)	4.200 (36 %) alle <65 J.	alle <65 J	(plus einige Ordensfrauen) alle Männer <65 J	alle Männer <65 J
Büssing u. a. (s. Anm. 14)	763	763			
Büssing u. a. (s. Anm. 16)	(36 %)			nicht differenziert 3.277 davon: (45 %)	davon: (55 %)
Jacobs (2016) <sup>39</sup>		ca. 4.200 (42%)	1.050	1.500	1.900
Baumann u. a. (2016) <sup>40</sup>		2549			
Kersieck u. a. (s. Anm. 23)	8.594 (41%)				
Kramer & Weig (s. Anm. 3)	8.574 (42%)	4.200 (36%) hier nur <65 J.	hier nur <65 J.	hier nur Männer <65 J.	hier nur Männer <65 J.

Tabelle 1: Artikel der Seelsorgestudie mit Angaben zur Anzahl aller Rückläufe bzw. Beteiligungen bei 20.000 oder 21.000 versandten Bögen (je nach Publikation), absoluter Anzahl der antwortenden Priester, Diakone, PastoralreferentInnen und GemeindeferentInnen; die in Klammern angegebenen Prozente beziehen sich auf die in der jeweilige Publikation angegebene Grundgesamtheit. Freie Felder signalisieren fehlende Angaben in der Publikation.

<sup>38</sup> Arndt Büssing – Eckhard Frick – Christoph Jacobs – Klaus Baumann, Health and Life Satisfaction of Roman Catholic Pastoral Workers: Private Prayer has a Greater Impact than Publish Prayer. *Pastoral Psychology* 65 (2015), 89–102.

<sup>39</sup> Christoph Jacobs, Seelsorgestudie und Berufungspastoral – Wer bist Du? & Für wen bist Du da? *Werkheft der Berufungspastoral* (2016), 19–28

<sup>40</sup> Klaus Baumann – Christoph Jacobs – Eckhard Frick – Arndt Büssing, Commitment of Celibacy in German Catholic Priests: Its Relation to Religious Practices, Psychosomatic Health and Psychosocial Resources, *Journal of Religion and Health* (2016), doi 10.1007/s10943-016-0313-9.

Univ.-Prof. Dr. med. Dr. theol. Gereon Heuft  
Klinik für Psychosomatik und Psychotherapie  
Universitätsklinikum Münster  
Domagkstr. 22  
D-48149 Münster  
+ 49 (0)251/83 5 29 02  
heuftge(at)ukmuenster(dot)de





## Ein psychologischer Blick auf SeelsorgerInnen

### Ein kritisch-konstruktiver Kommentar zur Seelsorgestudie aus pastoralpsychologischer Perspektive

#### Abstract

Pastoralpsychologie versucht die Erkenntnisse der (angewandten) Psychologie aufzugreifen und mit ihnen in einen theologisch-kritischen Dialog zu kommen. Der Beitrag kommentiert die verwendeten Konzepte und Ergebnisse der Seelsorgestudie anhand ausgewählter Beispiele. Er will die unterschiedlichen Prämissen von Psychologie und Theologie bewusst machen, damit aus der Studie keine kurzschlüssigen Erkenntnisse gezogen werden, sondern Wert und Grenze derselben deutlicher hervortreten.

Pastoral psychology attempts to pick up the insights of (applied) psychology and wants to enter a critical and theological dialogue with them. The present paper comments on definite concepts and results of the study about pastoral care using selected examples. This article wants to raise awareness of the different premises of psychology and theology, so that the study does not cause a knee-jerk reaction but rather emphasizes the value and the limits of the survey.

#### Einleitende Bemerkungen und die pastoralpsychologische Perspektive

Das Personal stellt in der Kirche das „Hauptinstrument“ der Verkündigung dar. Es ist daher sehr begrüßenswert, wenn sich ein interdisziplinäres, hochkarätiges Team zusammenfindet und sich nach dem Befinden von SeelsorgerInnen erkundigt: „Wie geht es den Priestern, Diakonen und Laien in der Seelsorge?“<sup>1</sup> Zufriedenheit, Gesundheit, Engagement, Burnout, Beziehungsgestaltung und Spiritualität sollen erhoben werden. Die Behauptung, das eigene Personal stelle einen blinden Fleck in der Seelsorge dar,<sup>2</sup> mag zwar angesichts vorliegender Studien zu den pastoralen Berufsgruppen<sup>3</sup> und der vielfältigen Angebote zur Fort- und Weiterbildung übertrieben erscheinen. Die Frage

---

<sup>1</sup> Christoph Jacobs – Arndt Büssing, Wie es Seelsorgerinnen und Seelsorgern heute geht. Das pastoralpsychologische Konzept der Seelsorgestudie, in: *Theologie und Glaube* 105 (2015) 3, 228–248, hier 228.

<sup>2</sup> Christoph Jacobs, Wie es Seelsorgern wirklich geht. Zum Zusammenhang von Persönlichkeit, Tätigkeit, Spiritualität und Gesundheit, in: *Herder Korrespondenz* 67 (2013) 10, 506–511, hier 506; ebenso Jacobs – Büssing, Seelsorgerinnen (s. Anm. 1) 229.

<sup>3</sup> Vgl. Paul M. Zulehner, *Priester im Modernisierungsstress*. Forschungsbericht der Studie *Priester 2000*, Ostfildern 2001; Paul M. Zulehner – Elke Patzelt, *Samariter – Prophet – Levit. Diakone im deutschsprachigen Raum – eine empirische Studie*, Ostfildern 2003; Paul M. Zulehner – Katharina Renner, *Ortsuche. Umfrage unter Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten im deutschsprachigen Raum*, Ostfildern 2006.

nach dem Befinden – „Wie es den Seelsorgerinnen und Seelsorgern heute wirklich geht“<sup>4</sup> – stellt aber jenseits eines pastoralen Effektivitätsdenkens nochmals eine Besonderheit dar. Die Autoren laden zum Dialog ein und fordern dazu auf, die Ergebnisse zu reflektieren. Dem komme ich mit dem folgenden Kommentar gerne nach.<sup>5</sup>

*Worin besteht nun die pastoralpsychologische Perspektive?* Psychologische Modelle wurden verwendet um die Gruppe der Seelsorgenden nach ihrer Zufriedenheit, Gesundheit und ihrem Engagement zu befragen. Dass die untersuchte Gruppe nicht die Gruppe der SpitzensportlerInnen, Beamten oder ArbeiterInnen ist, sondern in unserem Fall die der SeelsorgerInnen, macht die Studie noch nicht zu einer pastoralpsychologischen. Bewährte Modelle der Arbeits- und Organisationspsychologie für die pastoralen MitarbeiterInnen anzuwenden, ergibt auf jeden Fall Sinn, aber ist für sich genommen noch keine Pastoralpsychologie, sondern angewandte Psychologie im kirchlichen Feld. Am stärksten könnte man zunächst das Einbeziehen der Spiritualität als Steuerungsgröße und die Messung ihrer Effekte als spezifisch pastoralpsychologisch werten.

Auch wenn „der Geltungsbereich pastoralpsychologischer Handlungs- und/oder Reflexionsbemühungen“<sup>6</sup> nicht eindeutig geklärt ist, so sind diese jedenfalls mehr als eine instrumentelle Anwendung von Psychologie im kirchlich-pastoralen Feld. Pastoralpsychologie bemüht sich um den Dialog zwischen Psychologie und Theologie auf unterschiedlichen Konzeptebenen und versucht eine gegenseitige Instrumentalisierung der Disziplinen (etwa als Hilfswissenschaft) zu überwinden. Sie sucht das Gespräch auf Augenhöhe. Für das Verhältnis von Psychologie und Theologie gilt weder ängstliche Distanzierung noch vorschnelles Verschränken oder gar Verschmelzen. Heribert Wahl bringt das dialogische Zueinander auf den Punkt: „Indem *ein* Pol verabsolutiert wird, bleiben beide Extreme dem Subjekt-Objekt-Schema verhaftet. Statt dessen wäre – auf allen Lebens- und Theorie-Ebenen – die kognitiv-emotionale *Verbindung*, der Kon-Takt und die gegenseitige Verwiesenheit der Dialogpartner zu verwirklichen, *indem* die Unterschiede wahrgenommen und wechselseitig anerkannt werden.“<sup>7</sup> In diesem Sinne versteht sich der folgende Kommentar aus pastoralpsychologischer Sicht als kritisch-konstruktiv und wertschätzend.

---

<sup>4</sup> Jacobs, *Persönlichkeit* (s. Anm. 2).

<sup>5</sup> Allein die Bezeichnung Seelsorgestudie scheint irreführend. Seelsorge umfasst wesentlich mehr als die Befindlichkeit des hauptamtlichen Personals. Um keine falschen Erwartungen zu wecken, sollte man vielleicht besser von einer SeelsorgerInnen-Studie sprechen.

<sup>6</sup> Andreas Wittrahm, *Seelsorge, Pastoralpsychologie und Postmoderne. Eine pastoralpsychologische Grundlegung lebensfördernder Begegnungen angesichts radikaler postmoderner Pluralität*, Stuttgart 2001, 117.

<sup>7</sup> Heribert Wahl, *Pastoralpsychologie – Teilgebiet und Grunddimension Praktischer Theologie*, in: Isidor Baumgartner (Hg.), *Handbuch der Pastoralpsychologie*, Regensburg 1990, 41–61, hier 56f. (Hervorhebung: im Original)

Um die Studie als eine pastoralpsychologische bewerten zu können, müssen im genannten Sinn nicht nur die Ergebnisse, sondern bereits die verwendeten psychologischen Ansätze (und deren Prämissen) einer theologischen Lesart unterzogen werden. Psychologische Prämissen, Wege (Methoden) und Ergebnisse treten in einen Dialog mit theologischen Prämissen, Wegen und Ergebnissen.<sup>8</sup> Ich möchte dies exemplarisch an ausgewählten Themen darstellen und gehe in einem Dreischritt vor: Zuerst werden die verwendeten psychologischen Modelle skizziert (1.) und in einen Dialog mit (praktisch-)theologischen Prämissen bzw. Rahmen gebracht (2.). Schließlich werden einige Einzelergebnisse kritisch diskutiert (3.).

## 1. Das pastoralpsychologische Konzept

Das pastoralpsychologische Konzept braucht – weil an anderer Stelle ausführlich dargestellt – nicht nochmals referiert zu werden.<sup>9</sup> Ich kann mich auf eine zusammenfassende Skizze beschränken und greife v.a. jene Aspekte heraus, auf die ich mich im Weiteren beziehe.

Der Umfang der Studie beeindruckt – v.a. empirisch arbeitende ForscherInnen können das nachempfinden. Die Befragung von 8.600 Personen (davon fast die Hälfte Priester) stellt eine ungeheure wissenschaftliche Leistung dar, die auch in psychologischen Fachkreisen Beachtung findet. Dies nötigt Respekt ab. Fünf Professoren aus verschiedenen Fächern sorgen dafür, dass die Studie interdisziplinär erstellt wurde und auf einer breiten wissenschaftlichen Basis steht.

Theoretische Konzepte bilden die Grundlage für Hypothesen und damit für die Fragecluster der empirischen Untersuchung. Sie geben den Rahmen, den Fragehorizont vor, innerhalb dessen Antworten gegeben und Erkenntnisse gewonnen werden können. Die reflektierte und bewusste Auswahl der theoretischen Konzepte ist also ein entscheidendes Moment für eine solche Studie, denn es gilt: Differenziertheit und Grenzen des theoretischen Modells sind Differenziertheit oder Grenze der Aussagekraft der Ergebnisse.

Die Autoren der Studie versuchen die komplexe Situation pastoraler MitarbeiterInnen möglichst umfangreich zu erfassen, indem sie drei Hauptdimensionen, nämlich jeweils die Merkmale der Persönlichkeit, des Tätigkeitsfeldes und der Spiritualität miteinander verknüpfen. Sie versuchen außerdem, den in der Pastoralpsychologie bisher do-

---

<sup>8</sup> Dem Autor dieser Zeilen liegen als Referenzliteratur die auf der Homepage veröffentlichten Beiträge (<http://seelsorgestudie.com/publikationen>) für eine Auseinandersetzung vor. Der Autor hatte weder Gelegenheit, an einer der Präsentationen der Studie teilzunehmen, noch war es möglich, den Fragebogen zur Ansicht zu bekommen. Für ein pastoralpsychologisches Urteil wäre die Einsicht in die Operationalisierung der Theorien aufschlussreich gewesen. Der Autor dürfte sich aber damit in guter Gesellschaft mit der Mehrzahl der LeserInnen befinden.

<sup>9</sup> Vgl. Jacobs – Büssing, Seelsorgerinnen (s. Anm. 1).

minierenden persönlichkeitsbezogenen und damit verengten Blick zu überwinden, indem sie ihn auf das Arbeitsumfeld der SeelsorgerInnen erweitern. Die Feldtheorie Kurt Lewins sowie die Arbeits- und Organisationspsychologie stehen dafür Pate. Über diese psychologischen Modelle hinaus wird *Spiritualität* als weitere Steuerungsgröße aufgenommen. Die Autoren wollen erfassen, welche Auswirkungen diese unabhängigen Größen (Steuergrößen) auf alltagsrelevante Parameter wie Gesundheit, Zufriedenheit und Engagement (abhängige Effektgrößen) aufweisen.

Die Erstellung des Fragebogens fußt auf folgenden Modellen der Gesundheitspsychologie, Arbeits- und Organisationspsychologie.<sup>10</sup>

Das *Anforderungs-Ressourcenmodell*, das davon ausgeht, dass ein Mensch eine gesunde Lebensentwicklung durchläuft, wenn seine Ressourcen auf Dauer größer sind als die Anforderungen.

Das *Modell der Passung zwischen Person und Umwelt*, das davon ausgeht, dass die Qualität der Seelsorge sowie die Zufriedenheit und Gesundheit der Person hoch sind, wenn die Person mit ihren Einstellungen, Werten und Stärken und die Anforderungen einer Organisation und deren Lebensraum zueinander passen.

Das *Modell der Gratifikation* besagt, dass eine Person eine gesunde Lebensentwicklung nimmt, wenn das Verhältnis von Anstrengung und Einsatz auf der einen und (materielle bzw. immaterielle) Anerkennung auf der anderen Seite auf Dauer positiv ist.

Schließlich wird in einem *vierten Modell* „*Spiritualität* als Wirkfaktor gelingender Lebensentwicklung“<sup>11</sup> angenommen, die v.a. für die SeelsorgerInnen als hochreligiöse Menschen eine Ressource darstellen soll.

Die Autoren der Studie haben auf aktuelle und häufig verwendete Theorien und Modelle der (angewandten) Psychologie zurückgegriffen. Die auch in anderen gesellschaftlichen Subsystemen bewährten psychologischen Konzepte werden auf sinnvolle Weise miteinander verknüpft. So werden Grenzen des einen Konzepts durch ein anderes ausgeglichen bzw. ergänzt, um dem komplexen Phänomen Mensch einigermaßen gerecht zu werden. Die Studie erfüllt die wissenschaftlichen Anforderungen einer heutzutage durchgeführten psychologischen Untersuchung und kann sich auch in einschlägigen Fachzeitschriften der Diskussion aussetzen.

Zu den bewährten und anerkannten Konzepten zählt beispielsweise die Salutogenese, die mit dem Zentralbegriff der Kohärenz arbeitet. Dieser meint das Gefühl, die eigene Lebenswelt verstehen und gestalten zu können sowie darin Sinn zu erkennen.<sup>12</sup> Obwohl das Modell in verschiedenen, leicht veränderten Varianten rezipiert wird, ist der salutogenetische Ansatz als solcher unbestritten. Problematisiert werden allenfalls die Messbarkeit (Operationalisierung) von subjektiven Empfindungen und die Überprüf-

---

<sup>10</sup> Vgl. zu den Modellen: Jacobs – Büssing, Seelsorgerinnen (s. Anm. 1) 236–247.

<sup>11</sup> Vgl. Jacobs – Büssing, Seelsorgerinnen (s. Anm. 1) 244. (Hervorhebung J.P.)

<sup>12</sup> Aaron Antonovsky, Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit, Tübingen 1997.

barkeit der Konstrukte, die im Gewand unterschiedlicher Begrifflichkeit bei ähnlicher Semantik auftauchen. Als dezidiert neu sehen die Autoren gerade die Verwendung des gesundheitspsychologischen Ansatzes<sup>13</sup> kombiniert mit „der Dimension der Spiritualität als wesentlicher Steuergröße“<sup>14</sup>. V.a. Letzteres dürfte – bezogen auf die Arbeitswelt – zutreffen.

## 2. Psychologische Modelle im theologischen Horizont: Kritisch-theologische Anfragen

Wenn nun die verwendeten Modelle in exemplarischer Weise in den theologischen, v. a. den ekklesiologischen Horizont gestellt werden, so darf dies nicht als Kritik an den psychologischen Modellen als solchen gesehen werden – der Theologe darf sich nicht als der bessere Psychologe aufspielen. Das wäre eine fachliche Grenzüberschreitung und unangebracht. Die Brauchbarkeit der Modelle ist vielfach erwiesen. Aufgabe der Theologie ist es aber, die Ansätze kritisch auf ihre Kompatibilität mit theologischen Prämissen hin zu untersuchen und auf die Grenzen der Modelle, die zu einer verkürzten Lesart der Ergebnisse führen könnten, hinzuweisen. Das soll nicht die Ergebnisse der Studie schmälern, sondern zielt auf eine weiterführende theologische Reflexion derselben ab.

### 2.1. Die Passung von Person und Umwelt/Organisation

Wie erwähnt, geht das Modell „Passung von Person und Umwelt“ davon aus, dass eine konstruktive Entwicklung entsteht, wenn die Passung optimal ist, und es als belastend erlebt wird, wenn die beiden Beziehungsgrößen Person (Fähigkeiten und Bedürfnisse) und Umwelt (Anforderungen und Ressourcen der Arbeitsgestaltung) schwer vereinbar sind. Zunächst: Obwohl das Modell den Begriff *Umwelt* verwendet, geht es in der Studie nur um einen Teil derselben, nämlich um die *Organisation* im Kontext Arbeit. Im Hintergrund haben wir es mit einem Modell der Organisationspsychologie zu tun.

Es ist in jeder Hinsicht wünschenswert, wenn sich ein Arbeitgeber um Zufriedenheit und Gesundheit seines Personals sorgt. Und es ist ebenso begrüßenswert, um Begabungen und Eignung der MitarbeiterInnen zu wissen, damit sie – zur Zufriedenheit ihrer selbst und der davon betroffenen Menschen (Kundinnen und Kunden) – ihren Talente und Interessen gemäß eingesetzt werden können. Viele (profane) Unternehmen haben die Wichtigkeit gesundheitsfördernder Angebote für ihre Angestellten

---

<sup>13</sup> Christoph Jacobs – Klaus Baumann – Arndt Büssing – Wolfgang Weig – Eckhard Frick, Überraschend zufrieden bei knappen Ressourcen – und die Kraft der Spiritualität, in: Herder Korrespondenz 69 (2015) 6, 294–298, hier 294.

<sup>14</sup> Jacobs, Persönlichkeit (s. Anm. 2) 510.

erkannt – von der ernährungsbewussten Mensa bis zum bewegungsfördernden Fitnessraum. Sie tun dies nicht zuletzt im eigenen Interesse, weil solche Angebote die Motivation für die Arbeit fördern. Unternehmen wollen letztlich MitarbeiterInnen, die sich ganz in ihren Dienst stellen und ohne große Komplikationen nach ihren Vorgaben arbeiten. Gilt das auch für die Kirche? In jedem Fall muss diese Passung genauer betrachtet werden.

Werfen wir einen Blick auf die reale Situation der Kirche. Die optimale Passung zwischen Begabung bzw. fachlicher Kompetenz und Organisation scheint in der Kirche nicht das erste und dringlichste Kriterium zu sein. Zwar sieht die Kirche in den geschenkten Charismen auch eine Gabe zur Auferbauung der Gemeinschaft, aber diese werden nicht zum ersten Gestaltungs- und Strukturprinzip der „kirchlichen Verfassung“. So qualifiziert zuerst die Priesterweihe für bestimmte kirchliche Schlüsselpositionen und Ämter und nicht fachliche oder soziale Kompetenz – wobei diese freilich erwünscht ist und gefördert wird. Für die Hälfte des Volkes Gottes aber, die Gruppe der Frauen, stellt sich aufgrund ihres Geschlechts die Frage nach einer sinnvollen Passung für entscheidende Kirchenämter gar nicht, weil sie davon ausgeschlossen sind. Es wird in der Studie nicht ersichtlich, wie diese Unstimmigkeiten in der Passung erhoben oder überhaupt thematisiert wurden. Darüber hinaus gibt es Situationen, in denen zwar eine personale, fachliche Passung vorliegen würde, aber die private Lebensform eine Anstellung verhindert. Passende Talente helfen auch dort nicht, wo verschiedene Loyalitätsvorstellung zwischen Person und kirchlicher Einrichtung vorliegen. Die funktionale Passung im Sinne des verwendeten psychologischen Modells ist in der Kirche also nur ein untergeordnetes, relatives Kriterium und nicht das erste.

Neben diesen für die Kirche speziellen Vorgaben gibt es noch andere Dynamiken, die zwar für alle Organisationen gelten, aber bei der selbstverständlichen Verwendung des organisationspsychologischen Modells in einer Studie über SeelsorgerInnen nicht unerwähnt bleiben sollen. Damit sind jene Dynamiken einer pragmatischen Passung gemeint, die nicht unbedingt wünschenswert sind. Denn das Kriterium der Passung enthält immer auch die Dimension der *Anpassung* an die vorherrschende Organisationskultur, was in der Folge zu einer Milieuverengung und einem Verlust an Diversität führt. Milieus verfestigen sich durch einseitige Auslese. Menschen anderer Milieus fühlen sich nicht angesprochen. Kreative Innovationskraft geht dadurch verloren, Erneuerungsimpulse werden erschwert. Der Organisationspsychologe und Theologe Karl Berkel hat darauf hingewiesen, dass auch in der Kirche verschiedene Persönlichkeitsprofile wünschenswert sind, wobei dies ein unterschiedliches Eingliederungsverhalten nach sich zieht. „Von Bewerber A ist zu erwarten, daß er konventionell denkt, pragmatisch handelt und loyal zur Kirche steht, Bewerber B dagegen wird dazu neigen, spontan zu handeln und sich auf seinen Einfallsreichtum zu verlassen, was ihn mit

der Institution Kirche in Konflikt bringen kann.“<sup>15</sup> Sperrige Passungen haben aber immer wieder – sei es in Gesellschaft, Politik, Wirtschaft oder Kunst – Menschen dazu inspiriert, in kreativer Weise wichtige Veränderungen für die Organisation und deren Umwelt voranzutreiben. Dazu gehören auch kraftvolle Reformer und unbequeme Heilige, die eine Not sehend und einem Ruf folgend – oft auch gegen Vorbehalte der Amtskirche – Neues hervorgebracht haben.

Kirchenrechtliche Vorgaben und Fragen der privaten Lebensführung werden somit zu übergeordneten Kriterien der Passung. Ohne an dieser Stelle inhaltlich im Einzelnen darauf einzugehen, zeigt sich darin das theologische Selbstverständnis von Kirche. Sie versteht sich zuerst als Sakrament (vgl. LG 1). Die Passungs- und Effektivitätslogik (profaner) Unternehmen unterscheidet sich davon fundamental. Die Kirche setzt letztlich nicht auf ein Optimum funktionaler Passung zwischen Person und Organisation, ihre Aufgabe endet nicht an der Grenze der Organisation, in gewissem Sinne beginnt sie erst dort. Für die Kirche ist wesentlich, dass sie über sich hinausweist: einmal auf Gott, von dem das Heil kommt (vertikal), und einmal auf das Reich Gottes (horizontal), in dem Gott jenseits der Grenzen der Kirche wirkt. In der Studie liegen somit zwei verschiedene Logiken unreflektiert nebeneinander. Die Logik der Ekklesiologie erklärt auch, weshalb Priester sich in den Rollen der Verkündigung und in der Leitung der Eucharistiefeier am stärksten erleben.<sup>16</sup>

Das Modell der Passung mit der Organisation entspricht einem binnenkirchlichen, aber nicht theologischen Horizont. Die Gefahr des Institutionalismus liegt damit nahe. Es besteht in der Versuchung, das Wohl der Mitglieder und den Zweck des Bestehens der Institution mit dem eigenen Bestehen zu verwechseln. Das „ist sozialpsychologisch zwar einigermaßen verständlich, spirituell für die Kirche aber ein Verhängnis. Der Institutionalismus [...] nimmt die Institution für ihren Zweck und das Funktionieren der Kirche schon für die Präsenz des Evangeliums.“<sup>17</sup> Wird der Zustand der Kirche zur Hauptsorge, besteht die Gefahr, dass sie sich an die Stelle des Evangeliums setzt.

Man würde der Intention der Autoren nicht gerecht, würde man diese Sichtweise unterstellen. Dennoch muss auf diese Gefahr hingewiesen werden. Papst Franziskus hat in vielen Bildern davor gewarnt, sich selbstverliebt um die eigene Kirche zu kümmern und jene Ausrichtung zu verlassen, „wo der hauptsächliche Nutznießer nicht das Volk Gottes ist, sondern eher die Kirche als Organisation“ (EG 95). Dagegen hilft, die Kirche auf die Armen und auf Christus hin auszurichten (vgl. EG 97).

---

<sup>15</sup> Karl Berkel, Eignungsdiagnostik, in: Hermann Stenger (Hg.), Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung – Beratung – Begleitung, Freiburg 1988, 177f.

<sup>16</sup> Vgl. die Beiträge der Priester in: Johannes Panhofer – Matthias Scharer – Roman Siebenrock (Hg.), Erlöstes Leiten. Eine kommunikativ-theologische Intervention, Ostfildern <sup>2</sup>2008.

<sup>17</sup> Rainer Bucher, Die pastorale Konstitution der Kirche. Was soll Kirche eigentlich?, in: Rainer Bucher (Hg.), Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche, Würzburg 2004, 30–44, hier 31.



Eine Kirche im Horizont des Reiches Gottes relativiert die Frage nach der richtigen Passung zwischen Individuum und Organisation und setzt das prophetische Potenzial frei. Eine größtmögliche Passung mit der Kirche kann aus theologischen Gründen nicht das letzte Ziel sein. Die Kirche hat zwar einen zentralen Stellenwert im Heilsplan Gottes, trägt aber „in ihren Sakramenten und Einrichtungen, die noch zu dieser Weltzeit gehören, die Gestalt dieser Welt, die vergeht“ (LG 48). Daher kann es – so Ratzinger – „theologisch legitim eine Totalidentifikation mit dem jeweiligen empirischen Zustand der Kirche nicht geben“<sup>18</sup>. Mit anderen Worten: Um ihres Auftrags willen muss die Kirche die Differenz zum verheißenen Reich Gottes offen halten. Nur dadurch kann sie ihrer prophetischen Sendung treu bleiben. Das kann für den Einzelnen freilich spannungsreiche Kämpfe mit sich bringen, ein „Sich-zerreißen-Lassen zwischen dem Auftrag und dem Ort seiner Erfüllung um des Auftrags willen. Wer dazu nicht bereit ist, wer die Unversehrtheit des Ich der Ausrichtung des Auftrags am Ort, dem er zugehört, vorzieht, beweist, dass er zu guter Letzt doch sein Ich wichtiger nimmt als den Auftrag [...]“<sup>19</sup>.

Papst Franziskus gibt selbst ein wunderbares Beispiel dafür ab, dass diese Spannung aber auch mit Freude gelebt werden kann. Obwohl an seiner Loyalität der Kirche gegenüber nicht zu zweifeln ist, scheint seine Passung mit der real existierenden Kirche in manchen Bereichen schwach und daher kreativ produktiv. Passung und Loyalität beziehen sich theologisch gesprochen also letztlich auf den Sendungsauftrag der Kirche und nicht auf die Organisation als empirische Einrichtung.

## 2.2. Gratifikation

Das Modell der Gratifikation besagt, dass eine Person eine gesunde Lebensentwicklung nimmt, wenn das Verhältnis von Anstrengung und Einsatz zum einen und Anerkennung zum anderen auf Dauer positiv ist. Aus der veröffentlichten Studie geht nicht deutlich hervor, auf welches Umfeld sich die Gratifikation bezieht, von wem SeelsorgerInnen ihre Anerkennung beziehen (sollen). Zumeist ist von der Kirche als Arbeitgeberin und deren bedeutsamen, symbolischen Repräsentanten die Rede.<sup>20</sup>

Auch bei diesem Modell stellen sich für die Kirche entscheidende Fragen: Was bedeutet es, wenn Anerkennung nur von der kirchlichen Obrigkeit erwartet wird? Wie bedeutsam ist die (auch außerkirchliche) Anerkennung durch Resonanz auf das eigene seelsorgliche, vielleicht prophetische Wirken? Was bewirken mangelnde Anerkennungserfahrungen außerhalb der Kirchenmauern? Wie wirkt der gesellschaftliche Gegenwind, die Erfahrung von Gleichgültigkeit und Misstrauen?

<sup>18</sup> Joseph Ratzinger, Identifikation mit Kirche, in: Joseph Ratzinger – Karl Lehmann, *Mit der Kirche leben*. Freiburg 1977, 11–40, hier 26.

<sup>19</sup> Joseph Ratzinger, Bemerkungen zur Frage der Charismen in der Kirche, in: Günther Bornkamm – Karl Rahner (Hg.), *Die Zeit Jesu. Festschrift für Heinrich Schlier*, Freiburg 1970, 257–272, hier 270f.

<sup>20</sup> Jacobs – Büssing, *Seelsorgerinnen* (s. Anm. 1) 242f.

Wenn die Studie den Anspruch erhebt, die heutige Umwelt der SeelsorgerInnen einzubeziehen und in ihrer Wechselwirkung zu berücksichtigen, dann darf auch die Frage der Gratifikation nicht nur binnenkirchlich gestellt werden. „Vor allem die Disziplinen der Gesundheitspsychologie und der Arbeits- und Organisationspsychologie postulieren, dass soziale, kulturelle und ökonomische Determinanten maßgeblichen Einfluss auf die Persönlichkeit, ihr Alltagshandeln und vor allem auf das Befinden von Personen ausüben.“<sup>21</sup> Ich sehe nicht, wo die Studie diese säkularisierte Umwelt einbezieht und ihre Wirkung auf die SeelsorgerInnen thematisiert. Es ist aber davon auszugehen, dass SeelsorgerInnen heute in zunehmendem Maße schmerzlich erfahren, dass Menschen der kirchlichen Botschaft mit Unverständnis und Desinteresse gegenüberstehen. Der gesellschaftliche Bedeutungsverlust färbt auch auf kirchliche Kernschichten ab: „Viele Priester erleben und artikulieren ein massives ‚Unterstützungsdefizit‘ als Priester in ihrer zölibatären Lebensform. Selbst von engagierten Katholiken wird ihre Lebensform nicht mehr verstanden oder gar in Frage gestellt.“<sup>22</sup> Monopolverlust in religiös spirituellen Angelegenheiten, Freiheit in Glaubensdingen und Lebensführung sowie Pluralität der Alltagswelten „sind die irritierend neue Geschäftsgrundlage aller Pastoral“<sup>23</sup>. Solche Fragen bedrängen die SeelsorgerInnen heute und bestimmen die Gratifikationsbalance. Papst Paul VI. hat die Fragen zur Ent- und Inkulturation des Evangeliums als die bedrängendste Herausforderung für die Kirche heute benannt: „Der Bruch zwischen Evangelium und Kultur ist ohne Zweifel das Drama unserer Zeitepoche“ (Evangelii Nuntiandi, 20). Diese epochale Veränderung der Verkündigungssituation, in der Pastoral ganz anders funktioniert, wird in der Studie wenig reflektiert.

### 2.3 Identität

An dieser Stelle sei ein kurzer Ausflug zum Thema Identität erlaubt, da sich darin aus meiner Sicht verschiedenste Themen der Studie verdichten. Der Sozialpsychologe Heiner Keupp definiert Identität als einen subjektiven „Konstruktionsprozess, in dem eine Passung von innerer und äußerer Welt gesucht wird“<sup>24</sup>. Diese Passungsarbeit fällt „in ‚heißen Perioden‘ der Geschichte für die Subjekte dramatischer [aus] als in ‚kühlen Perioden‘“<sup>25</sup>. Während die Moderne noch eine relative gesellschaftliche Kontinuität als Umfeld für die subjektive Identitätsarbeit angenommen hat, ist diese in der Post-

---

<sup>21</sup> Jacobs – Büssing, Seelsorgerinnen (s. Anm. 1) 233.

<sup>22</sup> Jacobs, Persönlichkeit (s. Anm. 2) 507. Es geht hier nicht um die Gruppe der SeelsorgerInnen insgesamt, sondern v.a. um die Priester.

<sup>23</sup> Michael Schüssler, Stellschraube Personal? Beobachtungen zur Seelsorgestudie, in: Herder Korrespondenz 70 (2016) 5, 34–38, hier 34

<sup>24</sup> Heiner Keupp, Identitätskonstruktionen in der spätmodernen Gesellschaft. Riskante Chancen bei prekären Ressourcen, in: ZPS 7 (2008) 291–308, hier 291.

<sup>25</sup> Keupp, Identitätskonstruktionen (s. Anm. 24) 293.

moderne infrage gestellt. Heute neigen ForscherInnen zur Auffassung, „dass jede gesicherte oder essentialistische Konzeption der Identität [...] der Vergangenheit angehört“<sup>26</sup>. Bilder von Einheit, Kontinuität, Kohärenz werden durch Begriffe wie Kontingenz, Diskontinuität, Fragmentierung, Bruch abgelöst.<sup>27</sup> Für heranwachsende Menschen sind deshalb Bastelexistenzen oder Patchworkidentitäten keine Schreckgespenster, sondern Normalität.

Wie Jacobs/Büssing richtig einfordern, soll eine pastoralpsychologische Auseinandersetzung „mit den Auswirkungen des gesellschaftlichen Wandlungsprozesses auf die Pastoral und ihre Organisation“<sup>28</sup> stattfinden. An welcher Stelle die Studienanordnung in ihrem Horizont über die Organisation Kirche hinausgeht und die veränderten gesellschaftlichen Verhältnisse der Postmoderne erreicht, bleibt unklar. Mit (Rollen-)Bildern aus einer Gesellschaft von gestern wird man aber für das Morgen nicht gerüstet sein.

Was tun Theologie und Kirche um die Seelsorgenden angesichts der vielfältigen Infragestellungen der Postmoderne aktiv zu unterstützen? Mit Blick auf die Zunft der PastoralpsychologInnen muss selbstkritisch festgestellt werden, dass in den letzten zwei Jahrzehnten wenig Theoriebildung auf diesem Gebiet stattgefunden hat. Zwar wurden empirisch-psychologische Studien für Kirche und Religion rezipiert, es wurden aber, von wenigen Ausnahmen abgesehen,<sup>29</sup> kaum neue pastoralpsychologische Identitätskonzepte entwickelt, die den postmodernen Kontext mitreflektieren. Stattdessen dominieren weiterhin Ansätze mit dem Paradigma der Selbstverwirklichung der 1970er-Jahre. Das neue Paradigma der Selbstinszenierung der Postmoderne – mit all ihren medialen Kommunikationsformen – ist noch kaum in die theoretische Bearbeitung vorgedrungen. Identität muss heute stärker in ihrem patchworkartigen und situationsbedingten Kontext und der ästhetischen Anforderung gedacht werden. Andreas Wittrahm beklagt daher zu Recht „die Vernachlässigung des (postmodernen) Zeitkontextes“ bei der aktuellen, pastoralpsychologischen Theoriebildung. Denn die je neu zu vollziehende Identitätsarbeit findet freilich nicht mehr binnenkirchlich geschützt, sondern in ihrer lebensweltlichen Verknüpfung statt und führt zu einer „multikulturellen Identität“ im weiten Sinn des Wortes. Ein traditioneller Identitätsbegriff führt dagegen zu unzulässigen Verkürzungen sowohl im Blick auf Seelsorgende als auch im Blick auf die Seelsorge insgesamt.

Wer Kirche heute als eine konstante und homogene Größe darstellt, verfällt einer Illusion. Es gibt nicht nur eine Vielfalt kirchlicher Einrichtungen und pastoralen Felder, die wenig Verbindung miteinander haben und nach verschiedenen Logiken funktionieren: Fronleichnamsprozession und Drogenberatung, Bibelrunde und Kirchensteueramt,

---

<sup>26</sup> Hall Stuart, *Rassismus und kulturelle Identität*, Hamburg 1994, 181.

<sup>27</sup> Vgl. Keupp, *Identitätskonstruktionen* (s. Anm. 24) 294f.

<sup>28</sup> Jacobs – Büssing, *Seelsorgerinnen* (s. Anm. 1) 229.

<sup>29</sup> Z. B. Wittrahm, *Pastoralpsychologie* (s. Anm. 6).

Telefonseelsorge und Straßenexerzitien. Spannungsreiche Ungleichzeitigkeit prägt die Kirchenentwicklung, eine legitime Pluralität an Kirchenbildern gehört zum katholischen Selbstverständnis, Pluralitätstoleranz und Ambivalenzkompetenz sind unverzichtbar.<sup>30</sup>

Kirche kann sich nicht als sicherer Hafen inmitten gesellschaftlicher Umbrüche anbieten. Das würde auf Kosten einer brüchigen und verstümmelten Identität ihrer Mitglieder gehen. Damit würde Kirche zum einen als idealisierte und zugleich illusionäre Geborgenheits- oder Versicherungsanstalt auftreten – was theologisch abzulehnen ist –, zum anderen würde sie die Identitätsarbeit in verhängnisvoller Weise auf eine institutionelle Anpassungsleistung verkürzen. Sie würde sich als eine schützende Anstalt anbieten, die den erforderlichen Reifungsprozessen in einer pluriformen Gesellschaft entfliehen möchte. Auch wenn Regressionsbedürfnisse verständlich sind – gerade in Zeiten der Überforderung –, muss die Kirche in selbstreflektierender Weise darauf achten, dass sie durch Heimats- oder Geborgenheitsversprechen nicht unreife Personen anzieht. Hier lässt sich unschwer eine Verbindung zu den Ergebnissen des Bindungsverhaltens erkennen (s.u.). Es ist damit zu rechnen, dass bei manchen Mitgliedern eine (latente) Versorgungserwartung an die Kirche vorliegt: Die „Mutter Kirche“ solle ihre „Kinder“ materiell und emotional versorgen. Pastoralpsychologie kann sich für SeelsorgerInnen klärend, stärkend, aber auch herausfordernd einbringen.

Jeder Seelsorger und jede Seelsorgerin ist heute zu einer ungeheuren Rollen- und Identitätsleistung herausgefordert – inmitten einer pluralen Kirche und als Teil einer widersprüchlichen Gesellschaft. Das Ziel dieser Identitätsleistung besteht nicht – wie früher – in einer überfordernden Synchronisierungsleistung.<sup>31</sup> Anpassung ist aus diesen Gründen weder wünschenswert noch ist sie subjektiv psychologisch zu leisten. Nicht Anpassung ist das Ziel, sondern die Fähigkeit, unlösbare Widersprüche aushalten zu können, und „die Kapazität, verschiedene Denkstile, Überzeugungen, Lebensformen nebeneinander gelten lassen zu können“<sup>32</sup>. Diese Fähigkeit „bildet die Grundlage für *Pluralitätstoleranz* im interpersonellen Bereich sowie für den Umgang mit widersprüchlichen Ansprüchen an die eigene Person. Sie reduziert das individuelle Bedrohungspotenzial des raschen und divergierenden Wandels. Die Förderung dieser Kompetenz wird zur zentralen *individuell-psychologischen* Antwort angesichts der Herausforderungen durch die Postmoderne.“<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> Vgl. Johannes Panhofer, Kreativer Umgang mit Ambivalenzen. Sich Ambivalenzen aussetzen – Stimmiges Leben finden – Befreiende Vergebung erlangen, in: Maria Juen – Gunter Prüller-Jagenteufel – Johanna Rahner – Zekirija Sejdini (Hg.), *Anders gemeinsam – gemeinsam anders?* In *Ambivalenzen lebendig kommunizieren*, Ostfildern 2015, 133–150.

<sup>31</sup> Vgl. Wittrahm, *Pastoralpsychologie* (s. Anm. 6) 281.

<sup>32</sup> Wittrahm, *Pastoralpsychologie* (s. Anm. 6) 281.

<sup>33</sup> Wittrahm, *Pastoralpsychologie* (s. Anm. 6) 281. (Hervorhebung: im Original)

### 3. Einzelergebnisse

Für Menschen, die in regem Kontakt mit dem kirchlichen Personal stehen, sind die meisten Ergebnisse nicht wirklich überraschend. Vielleicht liegt der Wert der Studie aber darin, dass oft Gehörtes durch den empirischen Befund an Aufmerksamkeit gewinnt, ernsthafter diskutiert wird und tatsächlich Konsequenzen gezogen werden.

In jedem Fall sprechen aber die erhaltenen Einzeldaten nicht aus sich selbst, sondern bedürfen einer praktisch-theologischen Deutung. Ein schönes Beispiel dafür, wie entscheidend die Interpretation der Daten ist (der Begriff Ergebnisse ist deshalb schon irreführend, da er die Deutung schon inkludiert), bietet der Leiter der Studie, Eckhard Frick, selbst. Auf die Frage, was es bedeutet, dass 54% der Priester nur einmal oder noch seltener im Jahr zur Beichte gehen, PastoralassistentInnen zu 91%, antwortet Frick, dass man dies auch als Neuorientierung sehen könne. „Der persönliche Weg wird stärker gewichtet als die Verpflichtung zu einer regelmäßigen Beichte. Man könnte dann von einer Vertiefung des Bußsakramentes sprechen.“<sup>34</sup> Das ist eine unerwartete, aber interessante Deutung, die vermutlich nicht alle LeserInnen teilen werden. Aus den vielen Einzelergebnissen der Studie greife ich die Folgenden beispielhaft heraus.

#### 3.1. Belastungskompetenz oder „mehr Pfarren – kein Problem“?

Aus den Daten lesen die Autoren der Studie heraus, dass nicht die Anzahl der zu leitenden Pfarrgemeinden ausschlaggebend für das psychische Wohlbefinden des leitenden Priesters ist, sondern sein Umgang mit der Belastung. Darf man daraus den Schluss ziehen, die Anzahl der Pfarreien sei nicht relevant? Praktisch-theologisch muss dies sowohl aus der Sicht des Priesters als auch aus der Sicht der betroffenen Gemeinden reflektiert werden.

Es scheint undenkbar, dass ein für mehrere Pfarreien zuständiger Pfarrer jene Aufgaben erfüllen kann, die der „Pfarrer-Kanon“ im c. 529 CIC/1983 für ihn vorsieht. Das erfüllen zu wollen, würde für ihn – zeitlich und menschlich – eine totale Überforderung bedeuten. Wie sind die Daten zu deuten? Offensichtlich besitzen Priester in leitenden Rollen tatsächlich ein besseres Zeitmanagement, bessere Selbstorganisation und Regenerationsfähigkeit und nehmen in ihrer Funktion stärker eine Managerrolle ein. Diese Interpretation kann durch einen zweiten Wert gestützt werden: Anders als leitende Priester erleben Vikare/Kooperatoren die Seelsorge in mehreren Gemeinden als belastend. Das ist eigentlich nur so zu erklären, dass leitende Priester mehr verwaltende und leitend-repräsentative Aufgaben übernehmen, dafür aber weniger Belastung durch direkte Begegnungen mit den Menschen erleben bzw. sich stärker abgren-

---

<sup>34</sup> Eckhard Frick im Interview „Spiritualität als Motivator“, in: <http://bit.ly/2ufidjX> (Letzter Zugriff: 25.2.2017)

zen können. Der leitend-repräsentierende Priester bekommt gleichzeitig mehr Aufmerksamkeit als seine Vikare.

Aber auch Priester mit vielen sozialen Kontakten können sich emotional einsam fühlen, wenn aus Kontakten nicht immer wieder tiefere persönliche Begegnungen werden. Weitere Pfarreien bringen vermutlich numerisch mehr Kontakte, aber wohl nicht mehr emotionales Eingebundensein. Es liegt in der Logik einer größeren Anzahl an Pfarrgemeinden, dass dies die Frage des Priesters verstärkt: Wo ist meine Heimat?<sup>35</sup>

Eine Studie, die Seelsorge ins Zentrum stellt, darf nicht nur das leitende Personal, sondern muss auch die betroffenen Gläubigen in den Blick nehmen. Was geht verloren, wenn Priester immer mehr als Blaulichtpfarrer und Sakramentenmanager erlebt werden? Man muss nicht an überkommenen Kirchenbildern festhalten, aber in Veränderungsprozessen sollte der größere Teil der Betroffenen mitgedacht werden.

### 3.2. Bindungstyp und Glaube bzw. Kirchlichkeit

Die innere und äußere Situation der Priester sind schon oft diskutiert worden (mehr Gemeinschafts- und Teamfähigkeit, Freiwilligkeit für das Zölibat, persönliche Psychohygiene etc.). Interessant ist „die weltweit umfangreichste Studie“<sup>36</sup> speziell in Bezug auf den Zusammenhang von Bindungserleben und der psychosomatischen Belastung von katholischen Priestern und anderen Seelsorgenden. Dabei wird zwischen sicherer, unsicher-distanzierter, unsicher-verstrickter und desorganisierter Bindungsrepräsentanz unterschieden. Metaanalysen einschlägiger psychologischer Studien zeigen, dass Störungsbilder wie Angststörungen, Depressionen, Persönlichkeitsstörungen oder Suchterkrankungen eindeutig mit unsicherer Bindungsrepräsentanz einhergehen. Unsichere oder pathologische Eltern-Kind-Bindungen erhöhen das Krankheitsrisiko, während umgekehrt eine sichere Eltern-Kind-Bindung protektiv gegen körperliche und psychische Erkrankungen für das weitere Leben wirkt.

Die Ergebnisse geben zu denken: SeelsorgerInnen, und unter ihnen besonders die Priester, weisen wenig sicheres Bindungsverhalten auf. Neben den eigenen Resilienz-faktoren ist die Frage bedenkenswert, welche Funktion religiöse Lebensbezüge für Menschen mit unsicheren Beziehungsverhalten haben. Betrachtet man die Gottesbeziehung – wie es die Attachment-to-go-Theorie tut – mit bindungspsychologischen Augen, so erhält die persönliche Gottesbeziehung den Status einer Bindungsrepräsentanz zugesprochen. Diese kann nun grundsätzlich unter zwei Perspektiven gesehen werden: zum einen in ihrer *kompensatorischen* Funktion, in dem dysfunktionale Bindungserfahrungen ausgeglichen werden, zum anderen in ihrer *korrespondierenden*

---

<sup>35</sup> Vgl. Herbert Traxl, Dem Evangelium (Dein) Gesicht geben, in: Panhofer u.a. (Hg.), Leiten (s. Anm. 16) 55–60.

<sup>36</sup> Jakob Johann Müller u.a., Bindung und psychosomatische Gesundheit bei katholischen Seelsorgenden, in: Z Psychosom Med Psychother 61 (2015) 370–383, hier 370.

Funktion, indem eigene funktionale und dysfunktionale Bindungserfahrungen dem eigenen religiösen Erleben und spirituellen Bildern entsprechen.

Die Autoren heben hervor, dass das Studienergebnis mit dem erhöhten Anteil an unsicheren Beziehungsmustern in beide Richtungen plausibel interpretiert werden kann: „Einerseits ist denkbar, dass die religiöse Berufs- und Lebensweise vor dem Hintergrund spezifischer Bindungserfahrungen besonders attraktiv ist. Ähnlich wie die Single-Lebensweise im Allgemeinen kann die zölibatäre Lebensweise Menschen mit unsicher-distanzierten Bindungen die Möglichkeit zu einer vergleichsweise autonomen Gestaltung des Berufsumfeldes, Vermeidung erotischer Intimität oder ähnlichem bieten. Dies würde bedeuten, dass sich die jeweilige Bindungsrepräsentanz bereits in der Berufswahl widerspiegelt. Andererseits weisen die biographischen Interviews in dieser Studie darauf hin, dass die katholische Kirche, vor allem im ländlichen Raum und in Gestalt des *Heimatpfarrers*, ein gewisses Maß an Stabilität und Kontinuität ermöglichte, wenn die familiären Beziehungen von einer besonderen Instabilität gekennzeichnet waren, also kompensatorisch wirken und damit nicht nur Bindungsunsicherheit widerspiegeln, sondern Bindungssicherheit stiften.“<sup>37</sup>

Dieses Ergebnis scheint mir insofern interessant, als dass die Konsequenzen für die Verkündigung noch zu wenig bedacht sind – und zwar sowohl im Hinblick auf Chancen aber auch bezüglich der damit verbundenen Gefährdungen in der Seelsorge. Wertvoll ist dieses gedankliche Ausleuchten deshalb, weil es nicht nur zu einem besseren Verständnis verschiedener kirchenpolitischer Einstellungen beiträgt, sondern weil die Legitimität und heilende Kraft – aber eben auch deren verhärtende, pathologische Funktion – von Religiosität und Spiritualität besser erkannt werden kann. Die oft beschworene Ambivalenz von Religiosität könnte durch ein genaueres Erforschen der Wechselwirkung und der Reflexion über die Folgen für die Verkündigung um einen wertvollen Impuls bereichert werden.

Priester zeigen offenbar ein überdurchschnittlich unsicheres Bindungsverhalten und haben ein erhöhtes Sicherheitsbedürfnis. Dies ist allerdings auch schon für die Gläubigen insgesamt diagnostiziert worden.<sup>38</sup> Damit schließt dieses Thema an die Ausführungen zur Identität und zum Passungsverhalten an. Eine kompensatorische Funktion wird *dann* nicht zum schädlichen Bumerang, wenn Priester ihren Wunsch nach Zugehörigkeit und Sicherheit bewusst reflektieren und nicht unbewusst über die „Pfarrfamilie“ stillen. Dies würde emotionale Abhängigkeitsverhältnisse reproduzieren, in der

---

<sup>37</sup> Müller u. a., Bindung (s. Anm. 36) 381. (Hervorhebung: im Original)

<sup>38</sup> Paul M. Zulehner – Hermann Denz, Vom Untertan zum Freiheitskünstler. Eine Kulturdiagnose anhand der Untersuchungen „Religion im Leben der Österreicher 1970 bis 1990“ – „Europäische Wertestudie – Österreichteil 1990“, Wien 1991, 193. Kirchlich-religiöse Menschen weisen eine signifikant positive Korrelation zum Wunsch nach Beheimatung und gleichzeitig eine negative Korrelation zwischen Religion und Individualismus auf. Christlich-kirchliche Menschen sind also eher Sicherheits- als Freiheitstypen. Die Menschen erwarten von der Kirche Lebenshalt und nicht Herausforderung.

das freie Geben und Nehmen der Beziehungen leidet. Problematisch wird es, wenn dieses psychisch motivierte Pastoralmodell Pfarrfamilie dazu führt, dass andere Sozialformen der Verkündigung (in Form von Projekten, Events und Netzwerkbildung) verloren gehen, weil subjektiv damit kein Beheimatungswunsch gestillt wird. Die Gefahr ist deswegen gegeben, weil Wunibald Müller in der Gruppe der Seelsorgenden „eine höhere Zahl psychisch besonders vulnerabler Menschen“<sup>39</sup> wahrnimmt. Wenn daraus ein erhöhtes Sicherheitsbedürfnis erwächst, ist zu fragen, was das für eine Kirche bedeutet, die genötigt ist, sich zu wandeln.

### 3.3. Spirituelle Krisen

Bei 46% der Priester trat geistliche Trockenheit gelegentlich auf, bei 12% oft oder regelmäßig, bei 5% eine explizite Gottferne.

Dieses bedeutsame Thema ist aus zwei Gründen schwer zu deuten. Zum einen wird man schwerlich in Erfahrung bringen können, was jemand unter den in den Frageclustern verwendeten Begriffen versteht. Es wäre nötig, zu wissen, was genau unter Trockenheit zu verstehen ist: eine Sinn- und Glaubenskrise, depressive Gedanken angesichts der Erfolglosigkeit seelsorglicher Bemühungen? Dazu wären qualitative Interviews nötig. Zum anderen muss auch die spirituell-theologische Deutung mit Vorsicht vorgenommen werden.

Beispielsweise: Ist Trockenheit in jedem Fall negativ zu werten und daher zu bedauern oder kann man es als Chance sehen? Zunächst wird man feststellen müssen, dass Priester auch das erleben, wovon viele Menschen – latent oder bewusst – betroffen sind: mangelnde Transzendenzerfahrung und Infragestellung von Sinn. Das darf eingestanden werden mit aller Sprachlosigkeit und Verunsicherung. Das könnte für Priester eine Solidaritätserfahrung anderer Art sein. Sie könnten jenseits ihrer Rolle, die professionelles Glauben-Können nahelegt, Menschen besser verstehen und dadurch ihre seelsorgliche Aufgabe in sehr menschlicher Weise erfüllen.

Aus der Sicht der spirituellen Tradition der Kirche können geistliche Trockenheit oder Zeiten der Krise auch als notwendige Phasen auf dem Weg des Glaubens gesehen werden. Keine/r wünscht sich Krisen, sondern weicht ihnen aus, wenn es irgendwie geht. Dennoch kann gerade eine Krise eine Zeit der Gnade sein, in der Gott am Werk ist. Max Frisch drückt es etwas profaner aus: „Krise ist ein produktiver Zustand. Man muss ihm nur den Beigeschmack der Katastrophe nehmen.“<sup>40</sup> Können wir also auch in der Trockenheit Sinn finden?

Anselm Grün nimmt eine solche Umdeutung vor: Eine Krise „schüttelt die Elemente des menschlichen Lebens durcheinander, um sie zu scheiden und neu zu ordnen. Vom

---

<sup>39</sup> Zit. bei Klaus Baumann, Erste Reaktionen auf die deutsche Seelsorgestudie 2012–2014, in: Stimmen der Zeit (2016) 12, 836–839, hier 838.

<sup>40</sup> <http://www.worte-projekt.de/frisch.html> (Letzter Zugriff 1.7. 2017)



Glauben her gesehen ist in dieser Krise Gott am Werk. Er bringt Bewegung in das menschliche Herz, um es für sich aufzubrechen und es von allen Selbsttäuschungen zu befreien.“<sup>41</sup>

Paulus weist uns darauf hin, dass Gottes Kraft in der Schwachheit wirksam wird. Eine Verheißung, der wir nicht immer trauen. Wie sich das redliche Bemühen um Professionalität in der Seelsorge und die Verheißung des gnädigen Wirkens Gottes zusammen denken lassen, gehört zu den bleiben Herausforderungen von uns als SeelsorgerInnen. Die Heilige Schrift berichtet immer wieder von der Erwählung der Kleinen und scheint ein Korrektiv für eine überbordende Aktivitäts- und Professionalisierungshaltung zu sein. Hier sei das Beispiel eines Pastors angeführt: „Als ich in der Ausbildung zum Pfarrer war, glaubte man in kirchlichen Führungsgremien an die Kraft unternehmerischer Tugenden: Robustheit, Belastbarkeit und Durchsetzungsvermögen waren entscheidende Auswahlkriterien.“ In der Bibel bezeugen die Schwachen Gottes Kraft „und trottelige Jünger, chronisch kranke Apostel oder stotternde Nomaden“<sup>42</sup> müssen sich ihrer Mängel nicht schämen.

Geistliche Trockenheit und menschliche Unvollkommenheit sind keine zu vermeidenden Schwächen im Glauben. Bei Martin Luther – hier stellvertretend für viele andere genannt – mündet der Kampf in eine tiefe Ruhe: „Und Gott [...] sprach: Du bist doch nicht krank, denn der Ringkampf mit der Finsternis ist menschlich. Das hatte ihm kein spiritueller Meister sagen können – und vielleicht auch nicht wollen.“<sup>43</sup>

Daraus darf man erneut die ewig brisante Frage aufwerfen, was eine gesunde bzw. reife Spiritualität ausmacht und worin sich christliche Religiosität nochmals von anderen Formen unterscheidet. Es ist bekannt, dass Spiritualität sowie Religiosität hochambivalente Phänomene sind. Die Qualifizierung von SeelsorgerInnen als hochreligiöse Menschen mag stimmen, aber ein Niveauunterschied (niedrig – mittel – hoch) ist noch keine Qualitätsbeschreibung. Um es an einem extremen Beispiel zu veranschaulichen – die LeserInnen mögen verzeihen: Auch Fundamentalisten, ideologisch oder sektiererisch Glaubende gehören zu hochreligiösen Menschen. Die inhaltliche Bestimmung – und nicht nur die Funktionen<sup>44</sup> – einer gesunden Spiritualität wäre also eine lohnende Reflexion im Anschluss an die Studie: Worin besteht eine heilsame, kritisch-liebende Spiritualität, die auch eine unbeschwert-kreative Eigenständigkeit – ebenso gegenüber der „Mutter Kirche“ – nährt?

Der Blick auf das hauptamtliche Personal in der Seelsorge ist nicht nur legitim, sondern auch für die Gestaltung der Rollen, Arbeitsstrukturen und die Seelsorge selbst aufschlussreich. Ich habe versucht deutlich zu machen, dass die Daten aber einer vertieften spirituell-theologischen und mehrperspektivischen Interpretation bedürfen,

---

<sup>41</sup> Anselm Grün, *Lebensmitte als geistliche Aufgabe*, Münsterschwarzach <sup>18</sup>2011, 9–10.

<sup>42</sup> Georg Magirus, *Luthers Liebe*, in: *Publik Forum* (2011) 20, 60–63, hier 62.

<sup>43</sup> Magirus, *Liebe* (s. Anm. 41) 61.

<sup>44</sup> Zusammengefasst in: Jacobs – Büssing, *Seelsorgerinnen* (s. Anm. 1) 246.

damit nicht kurzschlussartige Fehldeutungen für Seelsorgende selbst und die Gestaltung der Seelsorge vorgenommen werden. Mit anderen Worten: Es sollen nicht nur die Einzelergebnisse beachtet, sondern v.a. die psychologischen und theologischen Prämissen auf einer Metaebene diskutiert werden. Inhaltlich scheint mir die auch von den Autoren geforderte Stärkung der (Rollen-)Identität des Personals wichtig. Der Sinn von Kirche weist über sie selbst hinaus. Dem folgend, kann die Identität nicht durch eine bessere Passung mit der Organisation Kirche hergestellt werden, sondern wird sich in der Begegnung mit der Welt verwirklichen, bewähren und finden.

MMag. Dr. Johannes Panhofer  
Institut für Praktische Theologie  
Karl-Rahner-Platz 1  
A-6020 Innsbruck  
+43 (0)512/507 86 54  
johannes.panhofer(at)uibk.ac(dot)at  
<https://www.uibk.ac.at/praktheol/mitarbeiter/panhofer/>



## **Eine beeindruckende Befragung – eine Chance zum Vergleich**

### **Ein evangelischer Kommentar zur Deutschen Seelsorgestudie**

#### Abstract

Auf evangelischer Seite sind in den letzten 15 Jahren zahlreiche empirische Untersuchungen zum Pfarrberuf entstanden. Im Vergleich mit der Deutschen Seelsorgestudie kann das spezifische Profil sowohl der Seelsorgestudie als auch der evangelischen Studien zum Pfarrberuf deutlicher werden. In diesem Beitrag werden die Konzepte der verschiedenen Studien sowie einige wesentliche Ergebnisse miteinander verglichen. Auf evangelischer Seite standen lange Zeit die externen Belastungsfaktoren im Mittelpunkt der Untersuchungen, während die Beschäftigung mit internen Stressoren und Ressourcen unter salutogenetischen Gesichtspunkten erst in den letzten Jahren eine zunehmend wichtige Rolle spielt. Die Deutsche Seelsorgestudie verbindet diese beiden Perspektiven, arbeitet mit bewährten und vergleichbaren Standardinstrumenten und bietet den Vergleich verschiedener Berufsgruppen. Trotz der verschiedenen Konzepte und der Unterschiede bei den Berufsprofilen in den beiden Kirchen kommen die Studien zu teilweise parallelen Ergebnissen. Das spricht für durchaus vergleichbare Erfahrungen im aktuellen Strukturwandel der Kirchen.

In the last 15 years there has been a boom of studies on the profession of pastors in German Protestant Churches. Comparing the Deutsche Seelsorgestudie (Pastoral Ministry Study) with these studies helps to see the profile of each of these studies more clearly. The aim of this contribution is to provide a short comparison of the designs and of the main results. In the studies on the Protestant pastors the main emphasis was put on external load factors, but in the last years the question for internal stressors and resources has got more relevant, also under the sign of salutogenesis. The Deutsche Seelsorgestudie combines these approaches, uses proved and comparable standard instruments and provides a useful comparison of the various professional groups in the Catholic Pastoral Ministry. Despite the different designs of these studies and the partly different profiles of the ministry staff in the Catholic and the Protestant Church there are some similar results. This is a hint that the members of the ministry staff in both Churches are making more or less the same experiences in the face of the current structural changes.

#### 1. Einleitung

Um es gleich vorweg zu sagen: Die Deutsche Seelsorgestudie setzt neue Maßstäbe! Das gilt nicht nur im Vergleich zu den bisherigen Untersuchungen zum katholischen Seelsorgepersonal,<sup>1</sup> sondern auch mit Blick auf die bisher abgeschlossenen Untersu-

---

<sup>1</sup> Diese stammen meist aus der Zeit „vor dem Beginn der pastoralen Umstrukturierungsprozesse“ (Christoph Jacobs, *Wie es Seelsorgern wirklich geht. Zum Zusammenhang von Persönlichkeit, Tätigkeit, Spiritualität und Gesundheit*, in: *Herder Korrespondenz* 67 [2013] 10, 506). Maßstäbe setzte hier die Befragung „Priester in Zentraleuropa“, vgl. Paul M. Zulehner: *Priester im Modernisierungsstress. Forschungsbericht der Studie Priester 2000, Ostfildern 2001*. Sie hatte

chungen auf evangelischer Seite. Hier wurden in den letzten anderthalb Jahrzehnten zahlreiche Studien vorgelegt, und zwar fast ausschließlich zu den Pfarrerinnen und Pfarrern.<sup>2</sup> Diesen Untersuchungen ist es zu verdanken, dass „das [evangelische, G.S.] Pfarramt“ schon 2010 als „einer der am besten beforschten Berufe überhaupt“ bezeichnet werden konnte.<sup>3</sup> Weniger komfortabel war und ist die Forschungslage zu den evangelischen Diakoninnen und Diakonen, auch wenn hier seit einigen Jahren eine umfassende Serie von Einzelstudien vorliegt.<sup>4</sup>

Die Deutsche Seelsorgestudie setzt deshalb neue Maßstäbe, weil sie 1. eine vergleichende Studie zu den *verschiedenen* Seelsorgeberufen der katholischen Kirche bietet und 2. methodisch hochreflektiert und mit dem durchgängigen Interesse an außerkirchlicher Vergleichbarkeit eine *breite Palette* von Fragestellungen thematisiert und aufnimmt. Das Spektrum geht von Fragen der Lebens- und Arbeitszufriedenheit, die genauso wie die Frage nach der Wohnsituation auch in den meisten evangelischen Befragungen eine zentrale Rolle spielen, über Fragen der Salutogenese und der psychosomatischen Gesundheit, zu denen es auf evangelischer Seite bislang nur einige wenige Studien gibt, und reicht bis zu Fragen von „sozialen Beziehungen – Intimität – Sexualität“ und der „persönlichen Spiritualität“,<sup>5</sup> die in den evangelischen Befragungen meist eher am Rande eine Rolle spielen, und zwar unter dem Stichwort Work-Life-Balance oder als Ressource.<sup>6</sup>

---

einen zum Teil anderen Akzent, konzentrierte sich – neben Fragen u.a. zu Zufriedenheit, Gesundheit, Zölibat – vor allem auf die Rolle und die Einstellung zu aktuellen Modernisierungsprozessen und -herausforderungen in der Kirche.

<sup>2</sup> Gunther Schendel, Pfarrpersonen unter Veränderungsdruck. Ein Gang durch die Pfarrerbefragungen, in: ders. (Hg.), Zufrieden – gestresst – herausgefordert. Pfarrerinnen und Pfarrer unter Veränderungsdruck (erscheint Leipzig 2017).

<sup>3</sup> Stefan Bölts – Wolfgang Nethöfel (Hg.), Pfarrberuf heute. Befragungen und Studien zum Pfarrberuf, Berlin 2010 (Netzwerk Kirche, Bd. 5). 13. Deutlich mehr empirische Untersuchungen gibt es wohl nur zum Lehrerberuf; vgl. Martin Rothland (Hg.), Belastung und Beanspruchung im Lehrerberuf. Modelle, Befunde, Interventionen, Wiesbaden 2012, 9.

<sup>4</sup> Ellen Eidt – Claudia Schulz (Hg.), Evaluation im Diakoniat. Sozialwissenschaftliche Vermessung diakonischer Praxis. Hier standen aber qualitative Methoden im Vordergrund; eine standardisierte schriftliche Befragung erfolgte lediglich unter Diakoniebeauftragten und Synodalen eines Kirchenbezirks (s. Eidt – Schulz, Zugänge der Evaluationsforschung zu Diakoniat und diakonischer Praxis, im o.g. Band, 19). Außerdem führt das Sozialwissenschaftliche Institut der EKD gerade eine Untersuchung unter den Diakoninnen und Diakonen der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers durch.

<sup>5</sup> Eckhard Frick SJ – Wolfgang Weig – Christoph Jacobs – Klaus Baumann – Arndt Büssing, Erste Ergebnisse der Seelsorgestudie (Stand 30.04. 2015), online: [http://seelsorgestudie.com/dokumente?150430\\_Erste\\_Ergebnisse\\_neu.pdf](http://seelsorgestudie.com/dokumente?150430_Erste_Ergebnisse_neu.pdf)

<sup>6</sup> Zu Hauptergebnissen der Befragungen unter evangelischen Pfarrpersonen s. Schendel, Pfarrpersonen (s. Anm. 2). – Eine aktuelle, breitere Untersuchung zur Spiritualität evangelischer Pfarrpersonen fehlt. Allerdings hat Sabine Hermisson jüngst in einer qualitativen Studie die Rolle der Spiritualität in der Ausbildung zum Pfarrberuf untersucht; ihre Hauptgrundlage ist die Analyse einschlägiger kirchlichen Texte (Spirituelle Kompetenz: Eine qualitativ-empirische Studie zu Spiritualität in der Ausbildung zum Pfarrberuf, Göttingen 2016).

In diesem Beitrag möchte ich – immer mit einem Seitenblick auf die evangelischen Studien – das Anliegen und das konzeptionelle Design der Deutschen Seelsorgestudie kommentieren und einige der bislang vorliegenden Ergebnisse zu Erkenntnissen der evangelischen Studien in Beziehung setzen.<sup>7</sup>

## 2. Spiegelbild des „pastoralen Wandels“ – zu Fragestellung und Kontext

„Wie es Seelsorgern wirklich geht“: Das ist nach eigenen Worten der Autoren die „forschungsleitende Hauptfrage“ der Seelsorgestudie.<sup>8</sup> Diese Fragestellung stand vor anderthalb Jahrzehnten ganz ähnlich auch zu Beginn der Befragung evangelischer Pfarrfrauen und Pfarrer.<sup>9</sup> In beiden Fällen war und ist der Anlass das Bewusstsein eines Wandels: Bei der Seelsorgestudie werden der „pastorale Wandel“ und die daraus resultierenden „Strukturreformen“ als Kontext genannt.<sup>10</sup> Auf evangelischer Seite war es ein „rapider Veränderungsprozess“ der Kirchen, der schon zu Beginn des neuen Jahrtausends hinter den ersten Pastorenbefragungen stand.<sup>11</sup> Zu den Kennzeichen dieses Veränderungsprozesses zählten in den verschiedenen Landeskirchen ein (realer oder antizipierter) Rückgang der finanziellen Ressourcen, aus damaliger Perspektive „einschneidende Änderungen“ am Pfarrerdienstrecht sowie Strukturveränderungen in den Kirchengemeinden (Kooperation, Regionalisierung, Fusion). Im Vordergrund der ersten Befragungen stand damals die Frage nach der „Zufriedenheit“ der Pfarrfrauen und Pfarrer, ausgelöst durch die Wahrnehmung eines „Murren[s] nicht nur an den Pfarrer/innen-Stammtischen“.<sup>12</sup> Zusätzliche Akzente folgender Befragungen waren die Pfarrbilder sowie die Gesundheit der Pfarrfrauen und Pfarrer. Etliche dieser Befragungen gehen auf die Initiative von Pfarrervertretungen zurück,<sup>13</sup> die sie als „Argumentationshilfe in der Vertretungsarbeit“ nutzten.<sup>14</sup> Bei der ersten dieser Befragun-

---

<sup>7</sup> Dieser Beitrag stützt sich auf die Veröffentlichung von ersten Teilergebnissen der Seelsorgestudie. Die erste große Veröffentlichung der Ergebnisse erschien erst nach Redaktionsschluss und konnte deshalb leider nicht mehr herangezogen werden: Klaus Baumann – Arndt Büssing – Eckhard Frick – Christoph Jacobs – Wolfgang Weig, *Zwischen Spirit und Stress. Die Seelsorgenden in den deutschen Diözesen*, Würzburg 2017.

<sup>8</sup> Jacobs, *Wie es Seelsorgern* (s. Anm. 1) 506, sowie Frick u. a., *Erste Ergebnisse* (s. Anm. 5) 2.

<sup>9</sup> Das Ziel war, „ein klareres Bild über die Befindlichkeit der Schlüsselprofession in der Kirche zu bekommen“ (Richard Dautermann, *PfaZi – Der Pfarrer/innen-Zufriedenheits-Index*, in: Dieter Becker – Richard Dautermann [Hg.], *Berufszufriedenheit im heutigen Pfarrberuf*, Frankfurt 2005, 24).

<sup>10</sup> Jacobs, *Wie es Seelsorgern* (s. Anm. 1) 506.

<sup>11</sup> Dieter Becker, *Die Struktur und Strategie der Befragung*, in: ders. – Dautermann, *Berufszufriedenheit* (s. Anm. 9) 31.

<sup>12</sup> Dautermann, *PfaZi* (s. Anm. 9) 24.

<sup>13</sup> Vgl. Schendel, *Pfarrpersonen* (s. Anm. 2).

<sup>14</sup> Becker, *Struktur* (s. Anm. 11) 30. – Andere Befragungen (wie die in der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers oder in den Vorgängerkirchen der heutigen Ev.-luth. Kirche in Norddeutschland)

gen stand ausdrücklich das Bild einer „Zufriedenheitsbefragung“ vor Augen, „wie sie in vielfältiger Form in Wirtschaftsunternehmen regelmäßig durchgeführt wird“.<sup>15</sup>

Diese Zitate lassen dann auch Unterschiede und Parallelen zur Deutschen Seelsorgestudie erkennen. Eine wesentliche Parallele ist zunächst: Auch die Seelsorgestudie möchte durch den Blick auf das „eigene Personal“ einen „blinden Fleck“ korrigieren, nämlich die Fixierung „auf das Überleben der Organisation und dafür notwendige Strukturmaßnahmen“.<sup>16</sup> In beiden Kirchen wird deutlich, dass die Organisationslogik zur Neuausrichtung des jeweiligen Kirchenwesens nicht ausreicht – auch wenn auf evangelischer Seite ein Organisationsinstrument wie eine Zufriedenheitsbefragung<sup>17</sup> kritisch gegen die Dominanz der Organisationslogik in Anschlag gebracht wird. Das Ziel war bzw. ist, die „Schlüsselprofession in der Kirche“<sup>18</sup> bzw. die „„Schlüsselfiguren“ und „Schlüsselressourcen“ zukünftiger Pastoral“<sup>19</sup> in den Blick zu nehmen.

Der markante Unterschied ist allerdings, dass im Fall der Seelsorgestudie eine bemerkenswerte Ausweitung stattfand: Nach der Test- und Pilotphase wurde die „zunächst geplante[.] ‚Priesterstudie‘“ konzeptionell verändert und auf die „Berufsgruppe der Laien in der Seelsorge“ ausgeweitet; hierbei scheinen die Diözesen eine wichtige Rolle gespielt zu haben.<sup>20</sup> Diese Ausweitung signalisiert wahrscheinlich die Einsicht, dass von den „pastoralen Strukturveränderungen“<sup>21</sup> nicht nur die Priester, sondern auch andere Gruppen des „Pastoralen Personals“<sup>22</sup> betroffen sind. Jedenfalls zeigt sich hier ein bemerkenswert weites Verständnis von Seelsorge und der Berufsgruppen, die zu den „Seelsorgerinnen und Seelsorgern“ gehören.<sup>23</sup> Dieser weite Ansatz ist nicht nur kirchen- bzw. berufspolitisch interessant,<sup>24</sup> sondern er ermöglicht auch die Vergleich-

---

wurden vom jeweiligen Landeskirchenamt und der Pfarrer/innen-Vertretung gemeinsam verantwortet (IWS, Antworten – Fragen – Perspektiven. Ein Arbeits-Buch zur Pastorinnen- und Pastorenbefragung der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, Hannover 2005, 5; Joachim Kretschmar – Anke Wiedekind, Pfarrerbefragungen – ein Ausblick, in: Bölts – Nethöfel, Pfarrberuf [s. Anm. 3] 23, Am. 4).

<sup>15</sup> Becker, Struktur (s. Anm. 11) 33.

<sup>16</sup> Jacobs, Wie es Seelsorgern (s. Anm. 1) 506.

<sup>17</sup> Vgl. Jan Hermelink, Kirche leiten in Person. Beiträge zu einer evangelischen Pastoraltheologie, Leipzig 2014, 119. Zur Organisationslogik als Kontext vgl. Richard Dautermann, Stärkung der Mittleren Ebene, in: Becker – Dautermann, Berufszufriedenheit (s. Anm. 9) 287–304.

<sup>18</sup> Dautermann, PfaZi (s. Anm. 9), 24f. Zur Rede vom Schlüsselberuf mit Blick auf das Pfarramt vgl. Christian Grethlein, Kirchenreform und Pfarrberuf – vom „Schlüsselproblem“ zum Schlüsselberuf und wieder zurück, in: Pastoraltheologie 1/2017, 13–19.

<sup>19</sup> Jacobs, Wie es Seelsorgern (s. Anm. 1) 506.

<sup>20</sup> A. a. O., 508.

<sup>21</sup> A. a. O., 507.

<sup>22</sup> Christoph Jacobs – Arndt Büssing, Wie es Seelsorgerinnen und Seelsorgern heute geht. Das pastoralpsychologische Konzept der Seelsorgestudie, in: Theologie und Glaube 105 (2015) 3, 229.

<sup>23</sup> Jacobs – Büssing, Wie es Seelsorgerinnen (s. Anm. 22) 229.

<sup>24</sup> Das zeigt indirekt die Kritik des emeritierten Kurienkardinals Cordes (Klaus Baumann, Erste Reaktionen auf die deutsche Seelsorgestudie 2012–2014, in: Stimmen der Zeit [2016] 12, 837).

barkeit der Ergebnisse über eine Berufsgruppe hinweg. Dagegen dürfte die weitgehende Fokussierung auf die Pfarrerrinnen und Pfarrer, die bei den evangelischen Befragungen seit anderthalb Jahrzehnten zu konstatieren ist, vor allem mit der geschilderten Initiative der Pfarrvertretungen zusammenhängen; ob sie darüber hinaus auch das Zeichen einer „pfarrerzentrierten Kirche“ ist,<sup>25</sup> wäre jedenfalls zu diskutieren.

Auch das Themenspektrum und die Konzeption hängen mit dem Entstehungszusammenhang der jeweiligen Studie zusammen. Bei den evangelischen Studien zum Pfarramt waren es oft unmittelbare Herausforderungen, die ihren Niederschlag in den verschiedenen Befragungen fanden (Diskussion um das Pfarrbild, Fragen der Regionalisierung und der Work-Life-Balance). Die Konzeption war zunächst betriebswirtschaftlich und soziologisch inspiriert.<sup>26</sup> Das schließlich mit mehreren Studien beauftragte Marburger Institut für Wirtschafts- und Sozialethik, ein An-Institut in Verbindung der dortigen evangelischen Fakultät, war im Wesentlichen organisationspsychologisch ausgerichtet und orientierte sich an einem bestimmten Kreativitätsmodell.<sup>27</sup> In den Konzeptionen dieser Studien ging es um offenbar weitgehend im Prozess entwickelte Modelle von Zufriedenheit, „Wichtigkeit“ (Selbstbild und Leitbild) und „(Selbst-)Wirksamkeit“.<sup>28</sup> Ein Rekurs auf außerkirchliche Konzepte ist hier nicht erkennbar, was die Vergleichbarkeit mit außerkirchlichen Studien, z. B. zur Arbeits- oder Berufszufriedenheit, erschwert. Das ist anders in einigen Studien, die sich – z. T. durch landeskirchliche Pfarrvereine initiiert – gezielt den Fragen von Arbeitsbelastung, Gesundheit und Burnout im Pfarrberuf widmen.<sup>29</sup> In diesen Studien, die z. T. im universitären Kontext entstanden bzw. konzipiert wurden, wurde explizit an außerkirchliche Konzepte und Instrumente angeknüpft.

Diese Vergleichbarkeit ist dann auch – verbunden mit einer breitgefächerten Fragestellung und einer interdisziplinären Ausrichtung – die Stärke der Deutschen Seelsorgestudie. Die Initiatoren sind „pastoralpsychologisch arbeitende Wissenschaftler (Theologen, Psychologen, Mediziner) verschiedener deutscher Fakultäten“,<sup>30</sup> wobei

---

<sup>25</sup> Grethlein, Kirchenreform (s. Anm. 18) 17.

<sup>26</sup> Das waren die einschlägigen Qualifikationen der Hauptverantwortlichen für die Studie in der Ev. Kirche in Hessen und Nassau, vgl. Becker – Dautermann, Berufszufriedenheit (s. Anm. 9).

<sup>27</sup> Vgl. IWS, Arbeits-Buch (s. Anm. 14) 5. Zum Kreativitätsmodell a. a. O., 7. Übersicht über die Studien des Instituts bei Kretschmar – Wiedekind, Pfarrerbefragungen (s. Anm. 14) 21f.

<sup>28</sup> IWS, Arbeits-Buch (s. Anm. 14) 5. Wie die Wichtigkeit in der hannoverschen Studie konzipiert wird, wird hier nicht deutlich!

<sup>29</sup> Andreas von Heyl, Zwischen Burnout und spiritueller Erneuerung. Studien zum Beruf des evangelischen Pfarrers und der evangelischen Pfarrerin, Frankfurt/M. 2003; Joachim Bauer u. a., Belastungserleben und Gesundheit im Pfarrberuf. Eine Untersuchung in der Evangelischen Landeskirche Baden, in: Deutsches Pfarrerbblatt 9/2009, 460–466; Andreas Rohnke, Gesundheitsmanagement und Salutogenese im Pfarrberuf. Empirische Studie und Analyse von Gesundheitsressourcen und Belastungspotenzialen, Frankfurt/M. 2015.

<sup>30</sup> Jacobs, Wie es Seelsorgern (s. Anm. 1) 508.



sie auch Kompetenzen in Pastoralsoziologie und Sexualwissenschaften einbringen.<sup>31</sup> All das erklärt den disziplinübergreifenden Ansatz, die breite Fragestellung und das Interesse an der Vergleichbarkeit der Ergebnisse, das sich in der Verwendung von bewährten, meist auch außerkirchlich genutzten Konzepten und Instrumenten niederschlägt;<sup>32</sup> auf einige dieser Instrumente soll im nächsten Teil dieses Beitrags näher eingegangen werden.

Obwohl die Seelsorgestudie im universitären Kontext entstand und keine finanzielle Förderung der Deutschen Bischofskonferenz erhielt,<sup>33</sup> stehen auch hier ganz konkrete kirchliche Fragestellungen im Hintergrund. Genannt werden u. a. Themen wie „Burn-out“, „Verlusterfahrung oder Verunsicherungen“ durch den „Gestaltwandel der Seelsorge“, „Rollenwandel“ bei den Priestern durch Hierarchisierung in den pastoralen Räumen, wachsende Bedeutung der Verwaltung bei „Pfarrern in Leitungspositionen“, durch veränderte Rahmenbedingungen gewachsene Anforderung an die Gestaltung des geistlichen Lebens, gesunkene Akzeptanz der zölibatären Lebensform in Gesellschaft und Kirche, die Frage nach der Gesundheit im Beruf einer Seelsorgerin bzw. eines Seelsorgers.<sup>34</sup>

Mit ihrem pastoralpsychologischen Ansatz machen sich die Studienautoren (einige von ihnen sind selbst Priester) zwar nicht zu Anwälten einer bestimmten Berufsgruppe; aber sie stellen sich doch auf die Seite der von den Umstrukturierungsmaßnahmen „Betroffenen“. Gerade der Pastoralpsychologe und Pastoralsoziologe aus der Forschungsgruppe plädiert dafür, die Seelsorgerinnen und Seelsorger nicht nur auf die Rolle als „Adressaten“ von „Change-Management-Prozessen“ oder als bloße „Funktionsträger“ zu reduzieren, und erinnert an die Standards einer „charismen- und potenzialorientierten Personalführung.“<sup>35</sup> Damit wird die bereits erwähnte Grenze einer reinen Organisationslogik deutlich angesprochen. Dass sich die meisten deutschen Diözesen für diese Studie interessierten,<sup>36</sup> obwohl sie auf ihr Design offenbar keinen direkten Einfluss hatten,<sup>37</sup> und schließlich sogar für eine Ausweitung über den Kreis

<sup>31</sup> Vgl. die Vorstellung der Autoren auf <http://seelsorgestudie.de/>

<sup>32</sup> Zu den Konzepten und Instrumenten s. Arndt Büssing – Eckhard Frick – Christoph Jacobs – Klaus Baumann, Health and Life Satisfaction of Roman Catholic Pastoral Workers, in: Pastoral Psychology 65 (2016) 1, 91–93. Neu entwickelt wurde die Spiritual Dryness Scale, vgl. Arndt Büssing – Andreas Günther – Klaus Baumann – Eckhard Frick – Christoph Jacobs, Spiritual Dryness as a Measure of a Specific Spiritual Crisis in Catholic Priests, in: Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine, Vol. 2013, online: <https://www.hindawi.com/journals/ecam/2013/246797/>

<sup>33</sup> Baumann, Erste Reaktionen (s. Anm. 24) 837.

<sup>34</sup> Jacobs, Wie es Seelsorgern (s. Anm. 1) 507f.

<sup>35</sup> A. a. O., 507.

<sup>36</sup> A. a. O., 508.

<sup>37</sup> Eckhard Frick – Arndt Büssing – Klaus Baumann – Wolfgang Weig – Christoph Jacobs, Do Self-efficacy Expectation Provide a Buffer Against Stress-Associated Impairment of Health? A Comprehensive Analysis of the German Ministry Study, in: Journal of Religion and Health 2016, 466.

der Priester hinaus plädierten, ist bemerkenswert: Vermutlich erkannten sie den Vorteil einer solchen externen Studie, und zwar nicht nur für die Integration von „Widerstand“,<sup>38</sup> sondern auch für die Aufnahme der Ergebnisse in die eigene Planung.<sup>39</sup>

### 3. Anforderungen und Ressourcen – das Design im Vergleich

Während die allermeisten Befragungen aus dem evangelischen Bereich einem quantitativen Ansatz folgen,<sup>40</sup> bedient sich die Deutsche Seelsorge eines Mixed-Methods-Ansatzes aus quantitativer und qualitativer Befragung. Die „lebensgeschichtlich-psychodynamisch[e]“ Ausrichtung mit der Fokussierung auf „Aspekte von Bindung“<sup>41</sup> entspricht der explizit pastoralpsychologischen Orientierung der Studie und verspricht gerade für die zölibatär lebenden Priester interessante Ergebnisse. Ich beziehe mich im Folgenden auf die quantitative Erhebung, deren erste Ergebnisse bereits publiziert sind.

Bemerkenswert ist hier zunächst die sehr hohe Beteiligung von ca. 8.600 Seelsorgefrauen und Seelsorgern; das entspricht einer Ausschöpfungsquote von 42%. Fast die Hälfte der Respondenten (n = 4.157) sind Priester; die hier erreichte Ausschöpfungsquote von 48,3% lässt sehr aussagekräftige Ergebnisse erwarten. Bei den anderen Berufsgruppen ist der Rücklauf deutlich geringer, sodass gerade bei den Diakonen (Rücklaufquote 12,1%)<sup>42</sup> nach einem etwaigen systematischen Ausfall zu fragen wäre.

Besondere Aufmerksamkeit verdient aber das Grundkonzept der Studie! Im Mittelpunkt steht hier ein „Demand-resource“-Modell, das nicht nur nach den inneren und äußeren Belastungsfaktoren, sondern auch nach den internen und externen Ressourcen fragt.<sup>43</sup> Dieses Modell knüpft mit seiner Ressourcenorientierung an Aaron Antonovkys Konzept der Salutogenese an, bezieht aber auch zahlreiche andere Ansätze ein. Ressourcen, die bei ersten Teilauswertungen untersucht wurden, sind die Selbstwirksamkeitserwartung (gemessen auf der General Self Efficacy Scale von Matthias Jerusalem und Ralf Schwarzer) sowie die Spiritualität (u.a. gemessen mit der Daily Spiritual Experiences Scale von Lynn Underwood).<sup>44</sup> Das Interesse gilt z.B. dem Zusammenhang mit abhängigen Variablen wie der Stresswahrnehmung, den damit ver-

---

<sup>38</sup> Jacobs, *Wie es Seelsorgern* (s. Anm. 1) 507.

<sup>39</sup> Auf evangelischer Seite war der Interessenabgleich bei einer Studie, die in einem breiten innerkirchlichen Partizipationsprozess und unter Heranziehung von Fakultätsmitgliedern geplant wurde, von vornherein Bestandteil des Konzepts, und zwar im Sinne einer „Mediation“. Konzeption der Nordkirchenstudie als „Interessen-Kongruenz-Analyse“ (Kretschmar – Wiedekind, *Pfarrerbefragungen* [s. Anm. 14] 24).

<sup>40</sup> Eine Ausnahme ist die Arbeit von v. Heyl, *Zwischen Burnout* (s. Anm. 29).

<sup>41</sup> Frick u. a., *Erste Ergebnisse* (s. Anm. 5) 1.

<sup>42</sup> Jacobs – Büssing, *Wie es Seelsorgerinnen* (s. Anm. 23) 230.

<sup>43</sup> Vgl. die Skizze in Frick u. a., *Self-efficacy* (s. Anm. 37) 450.

<sup>44</sup> A.a.O., 451f.

bundenen Gesundheitsfolgen und der Lebenszufriedenheit.<sup>45</sup> Zugleich wird auch der Einfluss von möglichen externen Stressoren untersucht (objektivierbare Kriterien wie wöchentliche Arbeitszeit, Teamgröße, Größe der pastoralen Einheit).<sup>46</sup>

Diese doppelte Frage nach den internen und externen Ressourcen findet sich in den bisherigen Studien zu evangelischen Pastorinnen und Pastoren bislang relativ selten; hier gilt die Aufmerksamkeit meist den externen, in zweiter Linie auch den internen Stressoren (wie z. B. den Bildern vom Pfarrberuf).<sup>47</sup> Damit sind die Ergebnisse, wie der nächste Abschnitt zeigen wird, auch nur begrenzt vergleichbar. Bei den Stressoren, die bei den evangelischen Befragungen lange im Vordergrund standen, geht es unter anderem um die subjektiv empfundene Arbeitsverdichtung und die subjektive Bewertung bestimmter Belastungsfaktoren (z. B. auch das Pfarrhaus als „Präsentierteller“).<sup>48</sup> Anders als jetzt in der Seelsorgestudie wird nicht zwischen Distress und einem möglichen Eustress differenziert.<sup>49</sup> Die Belastungsseite steht auch im Vordergrund, wenn mehrere Studien nach der Burnout-Gefährdung evangelischer Pfarrpersonen fragen.<sup>50</sup> Diese Fokussierung auf die Belastung stammt aus einer Zeit, als die gesellschaftliche Pluralisierung zusammen mit den strukturellen Umbauprozessen zu einer (jedenfalls subjektiv empfundenen) Arbeitsverdichtung führte. In den letzten Jahren hat jedoch der Ansatz der Salutogenese an Bedeutung gewonnen, und zwar nicht nur praktisch in Form von Schritten zu einem Gesundheitsmanagement,<sup>51</sup> sondern auch empirisch: Andreas Rohnke hat 2013 eine Befragung zu den Pfarrerrinnen und Pfarrern einer evangelischen Landeskirche durchgeführt, die gezielt nach den „Kraftquellen/Ressourcen“ fragt.<sup>52</sup> In einer offenen Frage wurde hier auch die subjektive Bedeutung von „Glaube/Spiritualität/Gebet/Stille“ als „persönliche Kraftquelle“ für den Umgang mit den „Herausforderungen und Belastungen des Pfarrberufs“ deutlich,<sup>53</sup> ohne dass zwischen verschiedenen Formen von Spiritualität näher differenziert werden

---

<sup>45</sup> Frick u. a., Self-efficacy (s. Anm. 37) 450; Büssing u. a., Health (s. Anm. 32).

<sup>46</sup> Frick u. a., Self-efficacy (s. Anm. 37) 466.

<sup>47</sup> Vgl. z. B. Gothard Magaard – Wolfgang Nethöfel (Hg.), *Pastorin und Pastor im Norden. Ein Arbeitsbuch zur Befragung der Pastorinnen und Pastoren der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs, der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche und der Pommerschen Evangelischen Kirche*, Berlin 2011.

<sup>48</sup> A. a. O., 10, 22.

<sup>49</sup> Frick u. a., Self-efficacy (s. Anm. 37) 448.

<sup>50</sup> v. Heyl, *Zwischen Burnout*; Bauer u. a., *Belastungserleben* (beide s. Anm. 29). In beiden Studien wird das Maslach Burnout Inventory herangezogen, während die Seelsorgestudie mit der Perceived Stress Scale arbeitet (Frick u. a., Self-efficacy [s. Anm. 37] 451).

<sup>51</sup> Vgl. Andreas Rohnke, *Salutogenese und Gesundheitsmanagement*, o. J., 3, online: <http://bit.ly/2ujrmJ0>

<sup>52</sup> Andreas Rohnke, *Info-Brief der Pfarrvertretung*, 1. Zwischenbericht zu Befragungsergebnissen, o. J., 2, online: <http://bit.ly/2t4N7w5>. Zur Rezeption des Salutogenese-Ansatzes in der evangelischen Kirche vgl. den Sammelband: Andreas von Heyl – Konstanze Kemnitzer – Klaus Raschok (Hg.), *Salutogenese im Raum der Kirche. Ein Handbuch*, Leipzig 2015.

<sup>53</sup> A. a. O., 2f.

konnte. Das differenzierte Instrumentarium, das die Seelsorgestudie mit der Daily Spiritual Experiences Scale (DSES) und der selbstentwickelten Spiritual Dryness Scale (SDS) nutzt,<sup>54</sup> bedeutet demgegenüber einen wirklichen Fortschritt. Damit kann trennscharf zwischen Formen amtlicher und persönlicher spiritueller Glaubenspraxis sowie zwischen der Erfahrung des Transzendenten unterschieden werden. Mit der Frage nach der spirituellen Dürre wird von vornherein in Betracht gezogen, dass Spiritualität keineswegs eine Ressource sein *muss*, aber sein *kann*.

Dass die aktuellen evangelischen und katholischen Studien neben den Belastungen auch die Ressourcen in den Blick nehmen, hängt mit mehreren Faktoren zusammen. Zum einen bieten die externen und internen Ressourcen die möglichen Ansatzpunkte für prophylaktische Maßnahmen zum Beispiel im Sinne der betrieblichen Gesundheitsvorsorge;<sup>55</sup> in diese Richtung haben einige evangelische Landeskirchen inzwischen Maßnahmen entwickelt.<sup>56</sup> Zum anderen hat dieser neue Blick auf die Ressourcen ganz offensichtlich auch normative, vielleicht sogar theologische Implikationen: Einer der Autoren der Seelsorgestudie plädiert dafür, dass aus den „Betroffenen“ die „Promotoren und Motivatoren im Veränderungsprozess“ werden können,<sup>57</sup> und ein evangelischer Theologe betont im Diskussionsprozess um das salutogenetisch gegründete Pfarrbild der Ev.-luth. Kirche in Bayern die „Souveränität“ der Pfarrpersonen, damit er oder sie „nicht nur in einzelnen Rollen tätig wird, nicht einfach bloß Erwartungen erfüllt oder ablehnt, sondern dass er [oder sie] aus eigener und selbständiger Einschätzung sein [bzw. ihr] Agieren zu begründen weiß“.<sup>58</sup> Hier werden mit Blick auf die Bedeutung von Person und Institution unterschiedliche Akzentsetzungen deutlich.<sup>59</sup> Aber es zeigt sich auch die gemeinsame Annahme, dass es für den Umgang mit den Strukturveränderungen (und den durch Individualisierung und Pluralisierung veränderten Anforderungen) nicht nur auf die Verminderung externer Stressoren, sondern auch auf die Stärkung und Unterstützung interner Ressourcen ankommt.

---

<sup>54</sup> Näheres zu diesen Instrumenten s. Frick u. a., Self-efficacy (s. Anm. 37) 452.

<sup>55</sup> Jacobs, Wie es Seelsorgern (s. Anm. 1) 508; Rohnke, Gesundheitsmanagement (s. Anm. 29) 259f.

<sup>56</sup> Vgl. z.B. Landeskirchenamt der Ev.-luth. Landeskirche in Bayern, Gut, gerne und wohlbehalten arbeiten. Handreichung für die Erstellung von Dienstordnungen für Pfarrerrinnen und Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, München 2015, online: <http://bit.ly/2tNZDgJ>

<sup>57</sup> Jacobs, Wie es Seelsorgern (s. Anm. 1) 507.

<sup>58</sup> Christian Albrecht, Bildung zur Selbständigkeit. Zu Orientierungsleistungen pastoraltheologischer Grundunterscheidungen, in: Ev.-luth. Kirche in Bayern (Hg.), Rothenburger Impulse. Wissenschaftliche Konsultation im Rahmen des Prozesses „Berufsbild: Pfarrerin, Pfarrer“, 2015, 46, online: <http://www.berufsbild-pfr.de/rothenburger-impulse>

<sup>59</sup> Das hängt sicher auch mit dem fast schon programmatisch von Selbstständigkeit geprägten Rollenprofil evangelischer Pastorinnen und Pastoren zusammen.

#### 4. Arbeitszufriedenheit und Selbstwirksamkeit – einige Ergebnisse und Erkenntnisse im Vergleich

##### Arbeitszufriedenheit und Stressfaktoren

Erste Hauptergebnisse der Deutschen Seelsorgestudie<sup>60</sup> lassen sich wie folgt zusammenfassen: Die Arbeitszufriedenheit bei den katholischen Seelsorgerinnen und Seelsorgern liegt leicht über dem Durchschnittswert der Gesamtbevölkerung. Dabei hängt die Arbeitszufriedenheit bei den Seelsorgenden ganz wesentlich „von der Anerkennung/Wertschätzung, von der Qualität des Vorgesetzten, der Autonomie bei der Arbeit, einem visionären Team und dem Organisationsklima“ ab.<sup>61</sup> Neben der Autonomie bei der Arbeit sind es also atmosphärische Faktoren und eine gute, von Anerkennung geprägte Organisationskultur, die einen Einfluss auf die Arbeitszufriedenheit haben. Allerdings überwiegt die Unzufriedenheit mit den „Strukturen und [der] Leitung“ der „Kirche als Organisation“; Kritik gilt u. a. den „Zukunftsstrategien und [der] Prioritätensetzung durch die Diözesanleitungen“.<sup>62</sup>

Diese Ergebnisse entsprechen Erkenntnissen aus den bisherigen Befragungen unter evangelischen Pastorinnen und Pastoren. Wichtig ist der unmittelbare Nahbereich der eigenen Tätigkeit, der überwiegend positiv erlebt wird (Arbeitsklima im pastoralen Tätigkeitsfeld; Zusammenarbeit mit den Kolleginnen und Kollegen).<sup>63</sup> Dagegen werden die kirchenleitenden Ebenen und ihr Verhalten gegenüber den Pfarrern und Pfarrerinnen z. T. recht kritisch eingeschätzt, genauso wie die konkreten Strukturveränderungen.<sup>64</sup> Wahrscheinlich zeigt sich hier der Einfluss unterschiedlicher Logiken und Sozialformen innerhalb der Kirche: Neben der Logik der Gemeinschaft, die eher als positiv erfahren wird, steht die Logik der Organisation, die angesichts der „Organisationswerdung“ der Großkirchen an Bedeutung gewinnt und mit den aktuellen Strukturveränderungen in das eigene Arbeitsfeld eingreift.<sup>65</sup>

Allerdings muss die Logik der Organisation nicht per se zur Unzufriedenheit führen: Dafür spricht die höhere Zufriedenheit, die in der katholischen und in der evangelischen Kirche die Seelsorgenden bzw. Pfarrpersonen in den kategorialen bzw. funktio-

<sup>60</sup> Der Fragebogen ist bislang nicht veröffentlicht, konnte also nicht zurate gezogen werden.

<sup>61</sup> Frick u. a., Erste Ergebnisse (s. Anm. 5) 1.

<sup>62</sup> A. a. O., 3.

<sup>63</sup> Gunther Schendel, Arbeitsbelastung und Gestaltungsräume. Befragung der Pfarrern und Pfarrer in der Ev.-luth. Landeskirche in Braunschweig, Hannover 2014 (Text aus dem SI), 54.

<sup>64</sup> Bei den Items „kirchliche Strukturveränderungen“, „Umgang der Kirchenleitung mit den Pastorinnen und Pastoren“, „Aufgeschlossenheit der Landeskirche für neue Ideen“ überwiegt in zwei neueren Befragungen die Unzufriedenheit die Zufriedenheit, vgl. Magaard – Nethöfel, Pastorin (s. Anm. 47) 75; Schendel, Arbeitsbelastung (s. Anm. 63) 55. Eine positivere Einschätzung erhält die mittlere Leitungsebene (vgl. auch Rohnke, Gesundheitsmanagement [s. Anm. 29] 212).

<sup>65</sup> Zu diesen Logiken: Eberhard Hauschildt – Uta Pohl-Patalong, Kirche (Lehrbuch Praktische Theologie, Bd. 4), Gütersloh 2013. Zur verstärkten „Organisationswerdung“ vgl. 214.

nenalen Diensten aufweisen.<sup>66</sup> Nach der Seelsorgestudie ist die Belastung in der Territorialeseelsorge höher;<sup>67</sup> mit Blick auf die faktischen Arbeitszeiten gilt das auch für die evangelischen Pastorinnen und Pastoren im Gemeindepfarramt.<sup>68</sup> Wesentliche Stressfaktoren sind hier – nach Ergebnissen aus dem Bereich der heutigen Ev.-luth. Kirche in Norddeutschland – die „diffuse Vielfalt der pastoralen Tätigkeit“ und die „Unvorhersehbarkeit und Nichtplanbarkeit mancher pastoraler Aufgaben“; diese subjektiven Stressfaktoren werden von Pfarrpersonen im Gemeindedienst deutlich häufiger genannt.<sup>69</sup>

## Persönlichkeit

Das besondere Profil der Seelsorgestudie ist ihr (pastoral-)psychologischer Ansatz. Auf evangelischer Seite liegen hier bislang leider nur wenige vergleichbare Daten vor, z. B. zur Persönlichkeit der Pfarrpersonen.<sup>70</sup> Aufhorchen lässt das Ergebnis der Seelsorgestudie, dass Priester im Vergleich der Berufsgruppen ein geringeres Kohärenzgefühl aufweisen;<sup>71</sup> weitere Ergebnisse der Auswertung sind hier sicherlich interessant. Ein weiteres Ergebnis der Seelsorgestudie besagt, dass sich, gemessen mit dem Fünf-Faktoren-Modell der wesentlichen Persönlichkeitsmerkmale (Big Five),<sup>72</sup> alle vier verglichenen Berufsgruppen „im Normalbereich“ befinden.<sup>73</sup> Dieses Ergebnis trifft sich mit Resultaten einer Studie zu evangelischen Gemeindeleitungen, in deren Rahmen auch Pfarrpersonen befragt wurden. Hiernach unterscheiden sich die Mitglieder der Gemeindeleitungen (Ehrenamtliche, Hauptamtliche, Pfarrpersonen) „in den Dimensionen Gewissenhaftigkeit, Extraversion, Neurotizismus und Verträglichkeit kaum von den Mittelwerten in der Gesamtbevölkerung“. Bemerkenswert (wenn auch nicht ganz überraschend) ist allerdings das Ergebnis, dass Kirchenvorsteherinnen und Kirchen-

---

<sup>66</sup> Frick u. a., Erste Ergebnisse (s. Anm. 5) 3; Magaard – Nethöfel, Pastorin (s. Anm. 47), 75 („bei übergemeindlich tätigen Pastorinnen und Pastoren eine deutlich höhere Zufriedenheit mit der Wohnsituation, der Arbeitsorganisation, dem Aufgabenzuschnitt und der Alltagsstruktur“).

<sup>67</sup> Frick u. a., Erste Ergebnisse (s. Anm. 5) 4.

<sup>68</sup> Dieter Becker, Arbeitszeiten im heutigen Pfarrberuf, in: Deutsches Pfarrerblatt 2/2010, 82. Die Arbeitszeiten von evangelischen Pfarrpersonen entsprechen etwa denen von Freiberuflern (Schendel, Pfarrpersonen [s. Anm. 2]).

<sup>69</sup> Magaard – Nethöfel, Pastorin (s. Anm. 47) 35.

<sup>70</sup> Andreas Rohnke verzichtete nach dem Pretest u. a. auf die Anwendung der Skalen zur Ermittlung des Sense of Cohesion nach Antonovsky, weil er die „begründete Vermutung“ hatte, „diese Verfahren würden in der Zielgruppe als „Psycho-Test“ abgelehnt“ werden (Rohnke, Gesundheitsmanagement [s. Anm. 29] 95).

<sup>71</sup> Frick u. a., Erste Ergebnisse (s. Anm. 5) 2.

<sup>72</sup> Hier geht es um die Merkmale Neurotizismus, Extraversion, Offenheit für Erfahrungen, Gewissenhaftigkeit und Verträglichkeit.

<sup>73</sup> Frick u. a., Erste Ergebnisse (s. Anm. 5) 2.

vorsteher sowie Pfarrpersonen beim Faktor Offenheit „deutlich höhere Werte“ aufweisen.<sup>74</sup>

### Gesundheit und Burnout

Zum Kernanliegen der Seelsorgestudie gehört ihr salutogenetischer Ansatz: Das Interesse gilt der Gesundheit der Seelsorgenden und dem Einfluss bestimmter Stressoren, aber auch den Ressourcen, die die Gesundheit fördern (können). Was die psychosomatische Gesundheit angeht, zeigen 20% der Seelsorgenden „erhöhte Belastungswerte“. Auffällig ist die überdurchschnittliche Belastung bei den Priestern (25%), und zwar besonders bei denjenigen, die in den Seelsorgeeinheiten arbeiten (32%).<sup>75</sup> Eine Studie aus der Evangelischen Landeskirche in Baden verwendet ein anderes Inventar (nicht das Brief Symptom Inventory, sondern den General Health Questionnaire), kommt aber in einer Befragung von evangelischen Pfarrpersonen zu Ergebnissen in einer ähnlichen Größenordnung. Danach liegen bei 18 bis 20% der Stichprobe „medizinisch relevante stressbedingte Gesundheitsstörungen“ vor, wobei dieser Anteil bei Lehrkräften höher liegt (30%).<sup>76</sup> Letzteres passt zum Ergebnis der Seelsorgestudie, wonach das Burnout-Risiko bei Seelsorgenden „eher niedriger [ist] als in (sozioökonomisch) vergleichbaren Berufsgruppen wie z. B. Ärzten, Lehrern oder Sozialarbeitern“.<sup>77</sup> Nach der Seelsorgestudie liegt bei 1–3% der Befragten ein „sehr hohes Burnout-Risiko“ und bei 3–5% ein vergleichsweise erhöhtes Risiko vor;<sup>78</sup> eine ältere und deutlich kleinere Befragung unter Pfarrpersonen in der Ev.-luth. Landeskirche in Bayern mit dem Maslach Burnout Inventory ergibt ein ähnliches Bild.<sup>79</sup>

### Selbstwirksamkeitserwartung und Innenleitung

Die Seelsorgestudie zeigt, dass für das Burnout-Risiko und für die Gesundheitsbelastung sowohl externe als auch interne Faktoren eine Rolle spielen. Zu den externen Faktoren für Burnout zählen der Studie zufolge eine hohe Arbeitsbelastung und fehlende Autonomie. Für die psychosomatische Gesundheit kommt es aber interessanterweise weniger auf externale Stressoren wie die „Zahl der innerhalb eines Pfarrverbands betreuten Gemeinden“ an als auf internale Stressoren wie „Stress-Empfinden,

---

<sup>74</sup> Pfarrpersonen erreichen hier die höchsten Werte (alles nach: Hilke Rebenstorf, Kommt es auf die Persönlichkeit an? Die Wirkungen von Persönlichkeitsmerkmalen auf die Wahrnehmung der Gemeindeentwicklung, in: Schendel, Zufrieden [s. Anm. 2]).

<sup>75</sup> Frick u. a., Erste Ergebnisse (s. Anm. 5) 4.

<sup>76</sup> Bauer u. a., Belastungserleben (s. Anm. 29) 462 und 465f.

<sup>77</sup> Frick u. a., Erste Ergebnisse (s. Anm. 5) 3.

<sup>78</sup> Den ersten Veröffentlichungen zur Seelsorgestudie lässt sich nicht entnehmen, mit welchem Instrument hier gemessen wurde.

<sup>79</sup> v. Heyl, Zwischen Burnout (s. Anm. 29) 274: hoher Burnout-Grad auf drei Skalen gleichzeitig, 1,6% und auf zwei Skalen gleichzeitig 7,5%.

Lebenszufriedenheit und geistliche Trockenheit“.<sup>80</sup> Auch für das Erleben von Stress spielen äußere Faktoren wie die Arbeitszeit pro Woche eine geringere Rolle als die Selbstwirksamkeitserwartung. Diese ist den Ergebnissen zufolge einer der wesentlichen Puffer gegen Stress und diejenige interne Ressource, die mit Stress-Empfinden am wenigsten einhergeht.<sup>81</sup> Bemerkenswert ist allerdings auch hier wieder, dass die Selbstwirksamkeitserwartung bei den Priestern am geringsten ist.<sup>82</sup>

Evangelische Studien zum Pfarrberuf haben das vom Psychologen Albert Bandura entwickelte Konzept der Selbstwirksamkeitserwartung bislang nicht intensiver herangezogen.<sup>83</sup> Aber auch nach diesen Studien spielen interne Faktoren eine Rolle für Gesundheit bzw. Arbeitszufriedenheit. Nach Andreas Rohnkes Studie aus der Ev. Kirche von Kurhessen-Waldeck ist der Faktor „Motivation/Berufung/Ordination“ eine personale Ressource, die der arbeitsbezogenen Gesundheit zugutekommt und im Umgang mit zunehmender Arbeitsverdichtung eine „Puffer-Wirkung“ aufweist.<sup>84</sup> Allerdings zeigen die Ergebnisse der Befragung aus der heutigen Ev.-luth. Kirche in Norddeutschland, dass es im Selbstverständnis evangelischer Pfarrpersonen auch eine Dynamik gibt, mit der sie sich selbst unter Druck setzen – oder mit der sie externen Druck internalisieren. Evangelische Pfarrfrauen und Pfarrer zeigen eine hohe „Innenleitung“,<sup>85</sup> mit der sie selbstständig handeln können, die aber offenbar auch in der Gefahr steht, einen hohen Selbstanspruch zu implizieren.<sup>86</sup> Gerade Pastorinnen und Pastoren, die sich zunehmend belastet fühlen, identifizieren sich stark mit zahlreichen möglichen Bildern vom Pfarrberuf und unterstützen auch „anstrengende Berufsbilder“ („Gemeinde aufbauen“, „Vorbild sein“, „einen Auftrag erfüllen“ und „missionarisch tätig sein“).<sup>87</sup> Rohnke erklärt solche Ergebnisse u. a. damit, dass Pfarrpersonen „den gesellschaftlichen Bedeutungsverlust der Institution Kirche [...] in zunehmendem Maße durch persönliche Lei[s]tungen zu kompensieren“ versuchen.<sup>88</sup> Zugleich gibt es eine problematische „Diskrepanz zwischen dem, was ich gerne tun würde, und dem, was ich tatsächlich tue“: Nach der badischen Studie ist diese Spannung derjenige Fak-

---

<sup>80</sup> Frick u. a., Erste Ergebnisse (s. Anm. 5) 3 und 4.

<sup>81</sup> „The best negative predictor of stress perception“ (Frick u. a., Self-efficacy [s. Anm. 37] 463).

<sup>82</sup> Ebd.

<sup>83</sup> Vgl. aber die Erwähnung bei Rohnke, Gesundheitsmanagement (s. Anm. 29) 59.

<sup>84</sup> A. a. O., 188f. (Zitat 189).

<sup>85</sup> Magaard – Nethöfel, Pastorin (s. Anm. 47) 55. – „Rund 90% der Pastorinnen und Pastoren orientieren sich bei ihrer Berufsausübung an drei Eckpunkten: den bisherigen Berufserfahrungen, ihren theologischen Überzeugungen und dem eigenen Gewissen“ (a. a. O., VI).

<sup>86</sup> Am höchsten ist der Erwartungsdruck, den die Pastorinnen und Pastoren an sich selbst haben (Magaard – Nethöfel, Pastorin [s. Anm. 47] 5).

<sup>87</sup> Stephan Pohl-Patalong, Die diffuse Vielfalt der Erwartungen. Beobachtungen von Organisationsberatern zu den Stressfaktoren im pastoralen Beruf, in: Schendel, Pfarrpersonen (s. Anm. 2).

<sup>88</sup> Rohnke, Gesundheitsmanagement (s. Anm. 29) 254f.



tor, der auf die „(Gesundheits-)Werte“ einen besonders großen Einfluss hat.<sup>89</sup> Von daher werden z. B. die Verwaltungsarbeiten von vielen Pfarrpersonen als besonders belastend erlebt; je höher (aus subjektiver Perspektive) der „Anteil der pastoralen Kerntätigkeiten“, desto besser für die arbeitsbezogene Gesundheit.<sup>90</sup>

Die hier skizzierten Ergebnisse aus evangelischen Befragungen relativieren nicht die Bedeutung personaler Ressourcen. Sie verweisen aber auf die Bedeutung der organisationalen und sozialen Ressourcen,<sup>91</sup> auf die ja z. T. auch schon in der ersten Ergebniszusammenstellung der Seelsorgestudie hingewiesen wird.<sup>92</sup> Die internen Ressourcen brauchen einen förderlichen organisationalen und sozialen (Bezugs-)Rahmen, um sich produktiv auswirken zu können. Dazu gehören (worauf Rohnke verweist) Maßnahmen eines betrieblichen Gesundheitsmanagements.<sup>93</sup> Wesentlich ist zudem eine neue Diskussion über die Aufgaben und das Profil des Pfarrberufs.<sup>94</sup> Ergebnisse der letzten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen zeigen, welche Bedeutung die öffentliche, durchaus auch wohlwollend distanzierte Wahrnehmung der Pfarrperson für die Kirchenmitglieder spielt, während die Erwartung nach direktem Kontakt in Form eines Hausbesuchs nur für etwas mehr als ein Viertel wichtig oder sehr wichtig ist.<sup>95</sup> Auch wenn empirische Ergebnisse keine normative Vorgabe darstellen, ist der Abgleich zwischen solchen Ergebnissen und dem Selbstanspruch sinnvoll – und kann durchaus klärend und entlastend sein.<sup>96</sup>

## Spiritualität

Zum Schluss dieses Durchgangs durch erste Ergebnisse der Seelsorgestudie will ich noch auf einige Resultate zur Spiritualität eingehen. Spiritualität ist hiernach ebenfalls

---

<sup>89</sup> Bauer u. a., Belastungserleben (s. Anm. 29) 463.

<sup>90</sup> Rohnke, Gesundheitsmanagement (s. Anm. 29) 25.

<sup>91</sup> A. a. O., 253.

<sup>92</sup> Neben den Tätigkeitsfeldern wird hier auch ein „ausgewogene[s] Verhältnis von Anstrengung und Anerkennung (Frick u. a., Erste Ergebnisse [s. Anm. 5] 3), das „Wohn- und Lebensumfeld“ (4) genannt. In ausführlicheren Publikationen werden hier sicherlich noch mehr Ergebnisse geboten.

<sup>93</sup> Rohnke, Gesundheitsmanagement (s. Anm. 29) 259f.

<sup>94</sup> In mehreren evangelischen Landeskirchen wurden oder werden gerade solche Diskussionsprozesse angestoßen; zum Berufsbildprozess in der Ev.-Luth. Kirche in Bayern siehe den Abschlussbericht: Stefan Ark Nitsche: Pfarrer und Pfarrerin sein in verschiedenen Kontexten, November 2015, online: <http://bit.ly/2tlqoEM>

<sup>95</sup> Vgl. Jan Hermelink – Anne Elise Liskowsky – Franz Grubauer, Kirchliches Personal. Wie prägen Hauptamtliche das individuelle Verhältnis zur Kirche?, in: EKD (Hg.), Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2014, 102f.; sowie: Alexandra Eimterbäumer, Pfarrer/innen: Außen- und Innenansichten, in: Jan Hermelink – Thorsten Latzel (Hg.): Kirche empirisch. Ein Werkbuch, Gütersloh 2008, 378.

<sup>96</sup> Vgl. die beiden „Relativierungen“, die Jan Hermelink vorschlägt: „Relativierung der pastoralen Seelsorge“ sowie „Relativierung der pastoralen Arbeit mit Gemeindegruppen und Kreisen“ (Kirche leiten in Person. Beiträge zu einer evangelischen Pastoraltheologie, Leipzig 2014, 30 und 32).

eine Ressource, wobei es hier nicht so sehr um das „religiöse Tun“<sup>97</sup> als um die Transzendenzerfahrung geht<sup>98</sup>. Hier bewährt sich das differenzierte Konzept des Religiösen, das die Seelsorgestudie mit ihren Unterscheidungen zwischen Transzendenzerfahrung und verschiedenen Formen und Kontexten religiöser Praxis bereithält (z. B. wichtige Unterscheidung zwischen privatem Gebet und Formen öffentlichen Gebets).<sup>99</sup>

Interessant ist nun, dass die Transzendenzerfahrung – anders als die Selbstwirksamkeitserwartung – nicht zu den signifikanten Einflussgrößen (Prädiktoren) der Stressempfindung gehört. Vielmehr besteht ein Zusammenhang zur Gesundheitsbeeinträchtigung. Dieses Ergebnis wird von den Autoren der Studie vermutungsweise so interpretiert, „that spirituality is looked for as resource also reactively and as a strategy, because when the pastoral professionals experience this impairment of health, they may intensify praying for God’s support.“<sup>100</sup> Diese Vermutung kann sich durch Ergebnisse von Rohnke bestätigt sehen, dessen Ergebnisse zum Pfarrpersonal aus der Ev. Kirche von Kurhessen-Waldeck einen Zusammenhang zwischen der Kraftquelle „Glaube/Spiritualität/Gebet/Stille“ und dem Durchschnitt der Krankheitstage zeigen. Der Autor hat dieses Ergebnis (und den ähnlichen Befund zum Thema sportliche Betätigung) als Hinweis darauf gedeutet, dass „Langzeiterkrankte [...] den Sport und Glaube bzw. Spiritualität für sich als Kraftquelle (wieder-) entdeckt“ haben.<sup>101</sup> Damit wäre Spiritualität hier eine Form von Coping.

## 5. Resümee

Die Deutsche Seelsorgestudie ist konzeptionell und vom Rücklauf her (gerade was die Ausschöpfungsquote bei den Priestern angeht) eine beeindruckende Befragung. Mit ihrem pastoralpsychologischen, salutogenetischen Schwerpunkt setzt sie einen Akzent, der auf evangelischer Seite in den letzten Jahren bereits in einigen Befragungen von Pfarrerinnen und Pfarrern eine Rolle spielte. Die meisten dieser Befragungen waren allerdings eher am Verhältnis zu den jeweils aktuellen Strukturveränderungen orientiert, sodass für künftige Befragungen von der Seelsorgestudie durchaus etwas zu lernen ist. Das gilt auch für die Verwendung von Standardinstrumenten, die eine Vergleichbarkeit der Ergebnisse gewährleisten.<sup>102</sup> Eine Stärke vieler evangelischer Befra-

---

<sup>97</sup> Frick u. a., Erste Ergebnisse (s. Anm. 5) 6.

<sup>98</sup> Frick u. a., Self-efficacy (s. Anm. 37) 463.

<sup>99</sup> Rohnke hat offen nach Kraftquellen gefragt und fasst die Antworten zur Kategorie „Glaube/Spiritualität/Gebet/Stille“ zusammen, die natürlich nicht die Differenzierungen der Seelsorgestudie enthält (A. a. O., 111).

<sup>100</sup> Frick u. a., Self-efficacy (s. Anm. 37) 463.

<sup>101</sup> Rohnke, Gesundheitsmanagement (s. Anm. 29) 220.

<sup>102</sup> Allerdings kann es weiterhin sinnvoll sein, kirchenspezifische Instrumente zu entwickeln. Ein solches Instrument ist das Greifswalder Inventar Peripheres Pfarramt (GIPP), das am Institut zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung/Universität Greifswald entwickelt wurde; die Ergebnisse einer Befragung mit diesem Instrument werden noch veröffentlicht (vgl.

gungen zum Pfarrberuf ist u. a. die detaillierte Frage nach dem Selbstverständnis der Pfarrpersonen und der Abgleich mit den wahrgenommenen Tätigkeiten und Herausforderungen; es wird spannend sein, welche Ergebnisse die ausführliche Auswertung der Seelsorgestudie für den erwarteten „Rollenwandel“ vieler katholischer Seelsorgerinnen und Seelsorger zu „Teamplayer[n]“<sup>103</sup> erbringt.

Lassen sich katholische Seelsorgende und evangelische Pfarrerinnen und Pfarrer vergleichen? Nein, ist man im ersten Moment geneigt zu sagen – zu verschieden ist das traditionelle Amts-, Rollen- und Kirchenverständnis. Aber der hier versuchte erste Vergleich zwischen den verschiedenen Studien zeigt Ähnlichkeiten und Parallelen: die Einstellung zum unmittelbaren Arbeitsumfeld und zur Organisation, manche Belastungsfaktoren, der Unterschied zwischen funktionalem Dienst und Gemeindepfarramt und nicht zuletzt die Rolle solcher Faktoren wie der beruflichen Autonomie und der Spiritualität. Was die Erstauswertung der Seelsorgestudie betont, dürfte genauso auch für evangelische Pfarrpersonen gelten: „Arbeits- und Lebenszufriedenheit sind bei Seelsorgenden stärker miteinander verbunden als in der Normalbevölkerung.“<sup>104</sup>

Gerade darum dürften die Strukturveränderungen und der gesellschaftliche Relevanzverlust der Kirchen die Seelsorgenden beider Konfessionen besonders treffen – bei evangelischen Pfarrerinnen und Pfarrern ist die „Zufriedenheit mit dem Image der Kirche bzw. des Pfarrberufs“ eine Einflussgröße für die berufsbezogene Gesundheit.<sup>105</sup>

In einer ersten Reaktion auf die Ergebnisse der Seelsorgestudie hat ein katholischer Pastoraltheologe „hinter dem salutogenetischen Anliegen Ausgangskonzepte für eine Organisationsoptimierung und sozialtechnologische Vorstellungen“ vermutet.<sup>106</sup> Eine solche Abzweckung würde dem geschilderten ressourcen- und subjektorientierten Ansatz der Autoren zuwiderlaufen, denen zufolge die „Betroffenen“ ja gerade als „Promotoren und Motivatoren im Veränderungsprozess“ gebraucht werden.<sup>107</sup> Man darf gespannt sein, welche weiteren Ressourcen die Autoren bei der näheren Auswertung entdecken – Ressourcen, die womöglich auch für eine neue kirchliche Vitalität fruchtbar werden können. Das wäre dann ein weiterer Punkt, auf den man auch als Evangelischer neugierig schauen sollte. Denn die Frage nach der Rolle, die die theologisch qualifizierten Berufsgruppen (Pfarrberuf und Diakoninnen bzw. Diakone) für die

---

Michael Herbst, Ordnungsgemäß berufen, regional leiten, mündiges Christentum fördern, in: *Pastoraltheologie* 1/2017, 9). Dieses Inventar geht z.B. davon aus, dass die spezifische Burnoutgefährdung bei Pfarrpersonen im ländlichen Raum mit dem Maslach Burnout Inventory nicht adäquat gemessen werden kann (Auskunft Anja Granitza/Greifswald, 2.3.2017).

<sup>103</sup> Jacobs, *Wie es Seelsorgern* (s. Anm. 1) 507.

<sup>104</sup> Frick u. a., *Erste Ergebnisse* (s. Anm. 5) 1.

<sup>105</sup> Rohnke, *Gesundheitsmanagement* (s. Anm. 29) 166f (Zitat 167).

<sup>106</sup> Diese Kritik kam von Michael Schüssler. Paraphrasiert findet sie sich bei Baumann, *Erste Reaktionen* (s. Anm. 24) 838.

<sup>107</sup> Jacobs, *Wie es Seelsorgern* (s. Anm. 1) 507.

weitere Kirchenentwicklung spielen (können), gewinnt angesichts der kirchlichen Strukturveränderungen auch auf evangelischer Seite zunehmend an Bedeutung.<sup>108</sup>

Es ist äußerst wünschenswert und ziemlich wahrscheinlich, dass daraus weitere empirische Studien entstehen. Ob sie allerdings denselben bundesweiten Zuschnitt haben werden wie die Deutsche Seelsorgestudie, ist – auch angesichts der nach wie vor hohen Bedeutung der einzelnen Landeskirchen – offen. Lohnend ist die EKD-weite Perspektive allemal, besonders dann, wenn die Teams vor Ort und nicht mehr allein die Pfarrpersonen im Blick sind.

Dr. Gunther Schendel  
Sozialwissenschaftliches Institut der EKD  
Arnswaldtstraße 6  
D-30159 Hannover  
+49 (0)511/55 47 41-26  
gunther.schendel(at)si-ekd(dot)de

---

<sup>108</sup> Erste interessante Ergebnisse zur Rolle der Theologinnen und Theologen in kirchlichen Innovationsprozessen finden sich in: Kirchenamt der EKD, Freiraum und Innovationsdruck. Der Beitrag ländlicher Kirchenentwicklung in „peripheren Räumen“ zur Zukunft der evangelischen Kirche, Leipzig 2016. Basis ist hier der qualitative Blick auf verschiedene Good-Practice-Projekte.



## Zwischen Spirit und Stress

### Ein kritischer Blick auf die Monografie zur Deutschen Seelsorgestudie

#### Abstract

Die Buchveröffentlichung zur sogenannten „Deutschen Seelsorgestudie“ ist im Frühjahr 2017 unter dem Titel „Zwischen Spirit und Stress“ erschienen. Der vorliegende Artikel stellt das Buch ausführlich vor und befragt die Seelsorgestudie hinsichtlich ihrer Methodik und inhaltlichen Aussagekraft. Die Buchveröffentlichung bietet einen guten Zugang zu der Fülle empirischer Ergebnisse und macht diese auch einem statistisch nicht einschlägig vorgebildeten Publikum zugänglich. Dagegen fehlen Beschreibungen der Amtsrealität in der katholischen Kirche, sodass das Buch kaum über den Kreis einer mit der Kirche eng verbundenen Leserschaft hinausreichen dürfte. Einige Desiderate werden benannt, beispielsweise im Blick auf die Darstellung der Ergebnisse.

In early 2017 the book „Zwischen Spirit und Stress“ (Between spirit and stress) was published, presenting the results of the „Seelsorgestudie“ (German Pastoral Ministry Study) on German Catholic clergy. The article takes a critical look at the book, discussing its methodological approach as well as main outcomes of the study. The book provides good insights into the manifold aspects of the study, making it accessible also for readers without statistical expertise. On the other hand it lacks information about the contexts of pastoral work in the Catholic Church, which makes it difficult to understand for readers without insights into the structures and the situation of German clergy. Critical reflections on the book concern, among other issues, the presentation of the data.

#### Die Seelsorgestudie

In den Jahren 2012 bis 2014 wurde in 22 von 27 deutschen Diözesen eine groß angelegte Studie durchgeführt, die als „Deutsche Seelsorgestudie“ im April 2015 öffentlich vorgestellt wurde. Die detaillierten Ergebnisse der Studie wurden vom Autorenteam nach der Erstpräsentation in wissenschaftlichen Fachartikeln publiziert, sodass eine überblicksartige Darstellung lange Zeit nicht greifbar war.<sup>1</sup> Mit dem Buch „Zwischen Spirit und Stress“ ist die zusammenfassende Publikation zu den „Seelsorgenden in den deutschen Diözesen“ im März 2017 erschienen, gemeinsam verantwortet von Klaus Baumann (Priester und Psychotherapeut), Arndt Büssing (Arzt und Professor), Eckhard

---

<sup>1</sup> Eine Zusammenstellung der mittlerweile über 20 Fachartikel aus den Jahren 2015 bis 2017 findet sich unter [www.seelsorgestudie.com/publikationen](http://www.seelsorgestudie.com/publikationen).

Frick (Arzt und Psychoanalytiker), Christoph Jacobs (Priester und Psychologe) sowie Wolfgang Weig (Arzt und Sexualtherapeut).<sup>2</sup>

Während die Veröffentlichungen in einzelnen Zeitschriftenartikeln schwankende Fallzahlen benennen, spricht die Buchveröffentlichung „Zwischen Spirit und Stress“ von 8.574 Befragten aus 22 (von 27) deutschen Diözesen (Zwischen Spirit und Stress, S. 21). Knapp die Hälfte davon (48,5 %) sind Priester, die andere Hälfte teilt sich auf in GemeindeferentInnen (21,7 %), PastoralreferentInnen (17,7 %) und Diakone (12,1 %). Wichtig ist die nur in einer Fußnote erwähnte Tatsache, dass die deutlich größere Gruppe der von der Katholischen Kirche beschäftigten Personen, nämlich die über 600.000 Angestellten der Caritas, nicht in die Studie einbezogen war (Fußnote 163 auf S. 185).

Auf den Fragebogendaten der über 8.000 Befragten fußen fast alle Auswertungen im Buch, was eine differenzierte datengestützte Auswertung ermöglicht. Zusätzlich zu diesen quantitativen Daten wurden auch qualitative Daten gewonnen: Aus den schriftlich Befragten wurden 83 Teilnehmende zusätzlich besucht und vor Ort interviewt. Der Hinweis, dass diese 83 Interviewten „zufällig ausgewählt“ wurden, könnte suggerieren, es handle sich hier um eine repräsentative Zufallsauswahl. Allerdings hatten sich von den über 8.000 Ausfüllenden des Fragebogens weniger als 5 % bereit erklärt, sich zusätzlich interviewen zu lassen. Hier liegt also eine erhebliche Selbstselektion vor, die bei der Interpretation der qualitativen Interviews berücksichtigt werden muss. Dass die Autoren darauf ausdrücklich hinweisen („Einzelfallbesprechungen, die im Unterschied zu den quantitativen Befunden in anderen Kapiteln dieses Buchs keinen Anspruch auf Repräsentativität erheben“, 88), ist positiv zu würdigen. Insgesamt bleibt der Status der qualitativen Daten für das Gesamtprojekt unklar. Wird im Einleitungsteil noch darauf verwiesen, dass die „Auswertung des reichhaltigen transkribierten Datenmaterials mit qualitativen Methoden [...] noch nicht abgeschlossen sei“, werden diese Interviews im Teil 4 dann doch ausgewertet, ohne dass dies im Rest des Buchs einen stärkeren Widerhall erfährt.

Laut der Presseerklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom 16.4.2015 wurde die Studie aus privaten Stiftungsgeldern finanziert und erfolgte nicht im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz. Im Buch wird beschrieben, dass es sich „um das originäre Anliegen einer Gruppe von Forschern“ handelt, ohne dass die Finanzierung genauer benannt würde (20). Eine höhere Transparenz zu den Hintergründen der Studie wäre wünschenswert, um deren Anliegen noch deutlicher einordnen zu können.

---

<sup>2</sup> Klaus Baumann – Arndt Büssing – Eckhard Frick – Christoph Jacobs – Wolfgang Weig, Zwischen Spirit und Stress. Die Seelsorgenden in den deutschen Diözesen, Würzburg 2017. Alle Seitenangaben im Fließtext des vorliegenden Artikels beziehen sich auf dieses Buch.

## Das Anliegen des Buchs „Zwischen Spirit und Stress“

Die Autoren des Buchs legen bereits im Vorwort ihre Perspektive und Zielsetzung offen: Ihre Motivation entspringe nicht nur einem fachwissenschaftlichen Interesse, „sondern mehr noch unserer Solidarität mit der katholischen Kirche und unserem Engagement als Priester und Laien in dieser Kirche. Wegen dieses Engagements wünschen und hoffen wir, dass von der Seelsorgestudie mit ihren Ergebnissen Denk- und Veränderungsanstöße im Interesse der Kirche und ihrer Seelsorge ausgehen“ (12f.).<sup>3</sup>

Bewusst sei bei der Veröffentlichung die Entscheidung für einen „langsameren und gründlicheren Weg“ gefallen (15): Zuerst wurden daher Einzelergebnisse in (teilweise durch Review-Verfahren begutachteten) Zeitschriften veröffentlicht, erst dann sollten die Gesamtergebnisse in Buchform vorgelegt werden. Seit der pressewirksamen ersten Vorstellung wurden die Ergebnisse zudem in Form von „Rückmeldeveranstaltungen“ und Tagungen (58, vgl. auch 15 u. ö.) mit den Betroffenen diskutiert und dadurch in die subjektiven Sichtweisen der Praxis eingebettet. Der Buchveröffentlichung ist anzumerken, dass die Autoren beim Schreiben der Texte bereits auf erste Resonanzen ihrer Ergebnisse zurückgreifen können. An zahlreichen Stellen werden Einwände, Rückfragen und mögliche Folgerungen aufgegriffen, teilweise unter ausdrücklichem Bezug auf das Echo, das die Studie bei Präsentationen hervorgerufen hat (z. B. 66). Der hierdurch angelegte dialogische und praxisnahe Duktus des Buchs kann als eine Stärke dieser Veröffentlichung angesehen werden und bewahrt die Monografie davor, im viel zitierten Elfenbeinturm der Wissenschaft zu verharren.

Als Zielgruppe des Buchs ist offensichtlich an Verantwortliche in der katholischen Kirche zu denken, die zwar über ausführliche Kenntnisse katholischer Kirchenstrukturen verfügen, mit empirischen Daten aber nicht vertraut sind. Das Buch sei bewusst „von wissenschaftlicher Fachsprache entlastet“ (15). Aus diesem Anliegen heraus erklärt sich, dass einerseits zwar gute Erläuterungen statistischer Begrifflichkeiten und empirischer Verfahrensweisen gegeben werden, andererseits aber kirchliche Terminologie und Strukturkenntnis als bekannt vorausgesetzt und daher ohne Erklärungen verwendet werden. So finden sich Hinweise, was beispielsweise GemeindereferentInnen von PastoralreferentInnen unterscheidet, nur eingestreut bei der Erläuterung von Befunden, nicht aber im Teilkapitel „Beschreibung der untersuchten Personen“ (21–23). Auch Problemkreise wie die „Vergrößerung von Seelsorgeeinheiten“ (73) tauchen ohne Erläuterungen auf bzw. werden erst gegen Ende des Buchs in ganz anderem Zusammenhang näher beschrieben (hier 187–189). Der dramatische Priestermangel bildet zwar an vielen Stellen den Hintergrund der Darstellungen, wird aber erst auf

---

<sup>3</sup> In anderen Publikationen der Autorengruppe finden sich dezidierte Abgrenzungen gegen eine pastoraltheologische Zielsetzung: „Die Motivation der ‚Forschungsgruppe Seelsorgestudie‘ ist pastoral- und gesundheitspsychologisch – nicht pastoraltheologisch oder dogmatisch.“ Christoph Jacobs, Herausforderungen an das Priestersein aus Sicht der Seelsorgestudie, in: DIAKONIA 48 (2017) 1, 2–11, hier 2.



S. 142 einmal mit Zahlen greifbar mit dem Hinweis, dass die Zahlen der Priesterweihen in Deutschland von 154 im Jahr 2000 auf 58 (!) im Jahr 2015 gesunken seien.

Das unterstützenswerte Anliegen des Buchs, eine Brücke zwischen den Welten „katholische Kirche“ und „empirische Forschung“ zu schlagen, gelingt also nur hinsichtlich des Brückenbauers in den Bereich der Empirie. Wer dagegen von der Seite der empirischen Forschung aus einen interessierten Blick auf die Seelsorgestudie wirft, dürfte geneigt sein, das Buch rasch aus der Hand zu legen, weil die darin behandelten kirchlichen Strukturen und Problemstellungen für Außenstehende nicht erläutert werden. Ein ergänzendes Einleitungskapitel „Strukturen der Seelsorge in den deutschen Diözesen“ könnte hier schon auf wenigen Seiten wichtige Verständnisgrundlagen schaffen und die Studie auch einem allgemeinen, nicht katholisch geprägten LeserInnenkreis zugänglich machen.

### Ein kritischer Durchgang durch die Kapitel

Nach einem kurzen Vorwort der fünf Autoren (1.) beginnt das Buch mit einer ungewöhnlich kurzen Einleitung (2.). Auf den Seiten 17–23 wird ein kurzer Überblick zu den theoretischen Modellen sowie zur Datenlage gegeben – wesentliche Details zu den Rahmenbedingungen und zur Vorgehensweise der Studie bleibt das Buch hier jedoch schuldig.

Das Kapitel 3 greift mit den Stichworten „Zufriedenheit“ und „Kohärenzgefühl“ zwei zentrale Themenkreise heraus und stellt die vielfältigen Daten dazu vor. Erfreulicherweise werden hier – wie an anderen Stellen des Buchs auch – die eingesetzten Skalen und Konstrukte allgemeinverständlich erläutert, bevor die entsprechenden Ergebnisse präsentiert werden. Die statistischen Zufriedenheitswerte werden einerseits zwischen den kirchlichen Berufsgruppen verglichen (auch mit einer Aufgliederung nach dem Alter), darüber hinaus aber auch in Bezug zu Werten aus anderen nationalen und internationalen Zufriedenheitsstudien gesetzt, was eine hilfreiche Einordnung bietet. Ein wesentliches Ergebnis: Während die allgemeine Lebens- und Arbeitszufriedenheit der untersuchten Berufsgruppen auf einem ähnlichen Niveau wie bei vergleichbaren Personen außerhalb des kirchlichen Dienstes liegen, bewegt sich die Zufriedenheit mit dem Organisationsklima, also kirchlich gesetzten Rahmenbedingungen, auf einem niedrigen Niveau (45f.). Das danach untersuchte „Kohärenzgefühl“ stellt ein zentrales Konstrukt in dem salutogenetischen Grundansatz der Studie dar. Insbesondere bei den Priestern stellt sich im Vergleich zu Personen mit ähnlichem beruflichen Auftrag ein geringeres Kohärenzgefühl ein (61), was, auch im Rückgriff auf die Erklärungsmuster von Priestern bei Rückmeldeveranstaltungen, unter anderem mit dem gesellschaftlichen Statusverlust dieses Berufsbilds erklärt wird (62).

Im Kapitel 4 folgt eine Betrachtung der gesundheitlichen Situation der Seelsorgenden. Hier finden sich viele detaillierte Einzelangaben, die zum Teil aufhorchen lassen. So ist unter den Priestern der Anteil von übergewichtigen und adipösen Personen im Vergleich zur Normalbevölkerung deutlich erhöht. Auch im Blick auf einen täglichen Alkoholkonsum liegen die Priester mit einem Anteil von 12,3 % deutliche 4,3 Prozentpunkte vor der Allgemeinbevölkerung. Die empfundene Stressbelastung bewegt sich auf einem ähnlichen Niveau wie beispielsweise bei SozialarbeiterInnen, ist also nicht auffällig erhöht. Die Zusammenhänge von Stress mit anderen Konstrukten wie Ängstlichkeit, Depressivität, geistlicher Trockenheit, Lebenszufriedenheit sowie Selbstwirksamkeitserwartungen werden in regressionsanalytisch erstellten Modellen aufgezeigt und erläutert (83–85).

Die Abschnitte 4.2 und 4.3 fallen dann aus dem Gesamtduktus des Buches heraus und stellen sowohl methodisch als auch terminologisch einen gewissen „Fremdkörper“ dar. Unter dem Titel „Angst am Altar“ wird in 4.2 über soziale Ängste von Priestern berichtet, wobei hier im Gegensatz zum Rest des Buches auf Einzelfallbesprechungen aus dem qualitativen Teil der Studie zurückgegriffen wird. Die Beschreibungen von vier (!) Priestern mit sozialen Ängsten werden psychodynamisch gedeutet und unter Rückgriff auf den lateinischen *persona*-Begriff (griechisch: *πρόσωπον*) pastoraltheologisch beleuchtet. Die Ausführungen dieses Teils des Buches könnte man sich sehr gut als Einzelbeitrag in einer psychoanalytisch orientierten Zeitschrift vorstellen – im Gesamtzusammenhang des Buches wirken sie eher sperrig und werden auch später kaum aufgenommen. Der Abschnitt 4.3 greift dann auf alle 83 in die qualitative Studie einbezogenen Personen zurück und stellt deren Bindungsmuster dar, bevor in Abschnitt 4.4 quantitative Auswertungen zum Thema Burnout folgen.

Im Kapitel 5 wird mit der Frage nach Zölibat und Sexualität ein Thema aufgegriffen, von dem die Autoren offensichtlich schon ahnen, dass es in der Veröffentlichung der Ergebnisse mit besonderer Aufmerksamkeit verfolgt werden dürfte. Die von den Autoren erlebten Widerstände und Debatten hierzu werden schon in der apologetisch klingenden Einführung des Kapitels deutlich („können wir nicht anders als auch mit Fragen nach ihrer Zufriedenheit mit dem Leben des Zölibats erheben“, 139). „Zugunsten der Akzeptanz der Studie bei den Befragten und im kirchlichen Kontext“ wurde auf eine Reihe von „weiteren sexualwissenschaftlich sinnvollen“ Fragen verzichtet, „wie etwa zu Einzelheiten sexueller Erfahrungen oder Einstellungen oder der sexuellen Orientierung“ (151). Die Autoren berichten von Rückmeldungen auf ihre Befunde, die zeigen, „wie fast hypersensibel die Situation diesbezüglich unter Seelsorgenden zumindest zum Teil ist und wie angezeigt unser zurückhaltendes Vorgehen in diesem Themenbereich war“ (170). Hier spiegeln sich sicherlich auch Erfahrungen aus den ersten Pressereaktionen auf die Seelsorgestudie.<sup>4</sup> Schlagzeilen wie „Unter den Soutanen der Frust von tausend Jahren“ (Spiegel), „Priester sind des Alleinseins überdrüs-

---

<sup>4</sup> Vgl. die Zusammenstellung von Pressereaktionen unter [www.seelsorgestudie.com/presseecho](http://www.seelsorgestudie.com/presseecho).

sig“ (n-tv) oder „Viele Priester sind mit dem Zölibat unzufrieden“ (ZEIT) belegen, wie vorrangig die Themen dieses 5. Kapitels die öffentliche Rezeption der Studie vor der Veröffentlichung des Buchs bestimmt hatten. Dazu gehört insbesondere das Ergebnis, dass 23 % aller Priester unter 65 Jahren sich nicht mehr für eine zölibatäre Lebensform entscheiden würden (vgl. 154).

Zu den Stärken des Buchs gehört, dass neben den individuellen Prädispositionen der befragten Personen auch die Rahmenbedingungen ihres Tuns untersucht wurden. In Kapitel 6 werden solche Rahmenbedingungen vorgestellt und in einen Zusammenhang mit den Rückmeldungen der Seelsorgenden gebracht. Dazu gehört eine organisationspsychologische Analyse der Tätigkeitsräume (insbesondere die Unterscheidung zwischen der Territorialeseelsorge, also des klassischen Gemeindepfarrers, und der Kategorialeseelsorge, also Sonderdiensten wie der Krankenhauseseelsorge), die Frage nach der Größe der Seelsorgeeinheiten, die Arbeitszeiten sowie Gratifikationswahrnehmungen. An einem Beispiel zeigt sich exemplarisch, dass eine empirische Studie auch für Überraschungen gut ist und mehr zu bieten hat als die wissenschaftliche Zementierung von Alltagswahrnehmungen: Den Auswertungen zufolge steht die Größe der seelsorgerlichen Einheit, die ein Pfarrer zu betreuen hat, in keinem nachweisbaren Zusammenhang zu gesundheitsrelevanten Merkmalen. Obwohl die katholische Kirche in diesem Bereich massive Ausweitungen der Zuständigkeitsgebiete ihrer Seelsorger vorgenommen hat (ein Drittel von ihnen war zum Zeitpunkt der Befragung für mehr als 10.000 KatholikInnen zuständig!), sind Auswirkungen auf die Gesundheit des Personals statistisch nicht nachweisbar. Die Autoren dürften die intensiven Diskussionen innerhalb der katholischen Kirche und die individuellen Berichte überlasteter Seelsorger vor Augen gehabt haben, wenn sie diesen Befund um die Aussage ergänzen, dass sich „die Größe der Seelsorgeeinheit *im Einzelfall* durchaus auf das Wohlbefinden einer Person auswirken“ könne (193, Hervorhebung: im Original).

In Kapitel 7 steht schließlich die Spiritualität im Mittelpunkt der Analysen. Auch hier wird auf vorhandene Skalen zurückgegriffen, die allerdings zum Teil nur bei Untergruppen der Befragten (die Skalen „Religiöses Vertrauen“ und „Geistliche Trockenheit“ beispielsweise nur bei Männern) erhoben wurden. Auch dieses Kapitel birgt einige bemerkenswerte Befunde, so beispielsweise die Erkenntnisse, dass auch unter den Priestern „die Hälfte nur einmal im Jahr oder seltener zur Beichte geht“ (233) oder dass das Vollziehen der Eucharistiefeyer in viel geringerem Zusammenhang mit der berichteten Transzendenzwahrnehmung steht als dies für das private Gebet gilt (235f. und 239; vgl. zu diesem Themenkomplex auch die für Nicht-Katholiken erstaunlich anmutende Vorstellung einer „Verbindung von eucharistischer Hingabe und zölibatärer Hingabe“ im Kontext des Kapitels zu Sexualität und Zölibat, 171). Auch wenn solche rein auf der Häufigkeit eines religiösen Vollzugs beruhenden Korrelationsanalysen vorsichtig gedeutet werden müssen, verweisen sie doch zumindest auf erste Bedeutungszusammenhänge und auf manche „Lücke [...] zwischen dem Ideal (Lehre der Kirche) und der Praxis (persönliches Erleben)“ (236). Besonders intensiv wird das Phä-

nomen „geistlicher Trockenheit“ untersucht (250–262), worunter die Autoren ein Gefühl der Gottesferne oder Gottverlassenheit verstehen. Dem Spiritualitäts-Kapitel ist deutlich anzumerken, dass die deskriptiven Beschreibungen der empirischen Ergebnisse fließend in pastoraltheologische Reflexionen übergehen, bei denen nicht nur biblische Vorbilder, sondern auch Teresa von Ávila, Johannes vom Kreuz, Ignatius von Loyola und selbst der aktuelle Papst Franziskus zitiert werden (vgl. 251f, 258f.). Die Darstellung geht über in eine Reflexion über die Begleitung katholischer Studierender in Priesterseminaren und endet geradezu mit einem geistlichen Plädoyer unter den Überschriften „Transzendenzenerfahrung ist Resonanz“ und „Still vor und in Gott“. Dieser Schluss steht exemplarisch für das changierende Genre des Buchs, dessen pastoraltheologischer Impetus einem Empiriker zwar als merkwürdige Überschreitung einer Studie aufstoßen könnte, gleichzeitig aber für die angezielte Leserschaft aus der katholischen Fachwelt theologische Anknüpfungspunkte bietet, die eine angeregte Diskussion der Befunde auslösen dürften.

Eine Hilfe für die LeserInnen wird durch kurze Zusammenfassungen geboten, die zum Teil am Ende der Kapitel, zum Teil am Ende der Unterkapitel stehen. Auch wenn diese Zusammenfassungen keinen einheitlichen Charakter besitzen (sie heißen beispielsweise 3.4: Zusammenfassung; 3.5.12: Ergebnissicherung; 5.6: Was bedeuten diese Befunde?; 6.15: Akzentuierung der Ergebnisse), so bieten sie doch eine wichtige Orientierung, um nach der Vielzahl präsentierter Einzelergebnisse wieder einen Überblick zu bekommen. Dieser didaktischen Zielsetzung folgend, endet das Buch mit einem als „Résumé“ überschriebenen Abschlusskapitel (265–270). In fünfzehn kurzen Abschnitten werden zentrale Erkenntnisse zusammengestellt und mit Hinweisen auf mögliche Konsequenzen verbunden. Der heutigen Lesekultur folgend, dürfte ein großer Teil der Leserschaft ihre Wahrnehmung der Studie auf diese sechs Seiten begrenzen – entsprechend wichtig sind solche Zusammenfassungen, auch wenn damit die Gefahr verbunden ist, dass die im Buch geleisteten Differenzierungen wieder auf grobe Linien zusammengeführt werden.

## Ein Blick auf die Methodologie

Das Buch „Zwischen Spirit und Stress“ will die Seelsorgestudie einem breiten Publikum zugänglich machen und verzichtet daher auf allzu detaillierte methodologische Beschreibungen. Obwohl dies den Lesegewohnheiten vieler Rezipienten durchaus entgegenkommen dürfte, die vielfach direkt zu den Ergebnissen blättern, muss der auf ein Minimum reduzierte Eingangsteil als deutlich zu dürftig beurteilt werden. Das dünne Teilkapitel 2.2 „Beschreibung der Datengrundlage“ lässt viele Fragen offen, die kritische LeserInnen eigentlich benötigen, um sich ein eigenes Bild der Studie zu machen: Wann und auf welche Weise wurden die Befragten angeschrieben? Wie viele Personen wurden ursprünglich einbezogen? Es gibt keinen plausiblen Grund dafür,

solche Basisinformationen in der einzigen Monografie einer großen Studie nicht zu präsentieren. Würde beispielsweise klar benannt, dass 21.000 Fragebogen versandt wurden<sup>5</sup>, müsste die Beurteilung der Zahl von 8.574 antwortenden Personen deutlich kritischer erfolgen. Es kann als wahrscheinlich angesehen werden, dass die Antworten der Personen, die den Fragebogen nicht zurücksandten, anders ausgefallen wären, die Selbstselektion aufgrund der Antwortbereitschaft also zu einer Verzerrung in der Auswertung führt. Damit ist nicht gesagt, dass die erreichte Response-Rate von etwa 40 % (so die einzige Angabe im Buch, S. 14) ungenügend sei – sie ist im Gegenteil als erfreulich hoch einzuschätzen –, aber es fehlen wichtige methodische Angaben, um sich ein eigenes Bild von der Zuverlässigkeit der Studie machen zu können. Nur so ließe sich beispielsweise eine Einschätzung gewinnen, ob die Daten tatsächlich als repräsentativ für das Bundesgebiet gelten können, was weniger eine Frage der großen Zahl als der unverzerrten Zufälligkeit der Auswahl befragter Personen ist.

Die zahlreichen eingesetzten Mess-Skalen wären eine eigene methodische Diskussion wert (vgl. dazu den Artikel von Heuft im vorliegenden Heft). Für den Zweck der populärwissenschaftlichen Darstellung im Buch „Zwischen Spirit und Stress“ werden diese jeweils nur knapp vorgestellt (beispielsweise auf S. 72f. in einem Info-Kasten). Für die Erstinformation der LeserInnen überzeugt diese überblicksartige Darstellung. Wer es jedoch genauer wissen möchte, wird im Vorwort auf die „zu Grunde liegenden Fachpublikationen“ hingewiesen, die auf der Webseite [www.seelsorgestudie.com](http://www.seelsorgestudie.com) zu ermitteln seien (15). Wünschenswert wäre es, dass die Autoren einen einfachen Zugang zu den genutzten Instrumenten schaffen, beispielsweise durch die Download-Möglichkeit des eingesetzten Fragebogens (oder zumindest von Teilen daraus) oder durch die Veröffentlichung eines eigenen Methoden- und Dokumentationsbandes. Die Entscheidung, die wissenschaftlichen Grundlagen lediglich in sehr verstreuten Artikeln zugänglich zu machen, bremst eine kritische Auseinandersetzung mit der Methodik der Seelsorgestudie aus. Interessierte LeserInnen dürften angesichts der Fülle zu sichtender Artikel mit dem vagen Gefühl zurückbleiben, dass alles schon irgendwie ziemlich wissenschaftlich gemacht sei – ohne sich mit überschaubarem Aufwand ein eigenes Bild zu dieser Frage machen zu können.

Die eingesetzten Analysen umfassen die üblichen statistischen Verfahren wie Korrelationsanalyse, Varianzanalyse, Regressionsanalyse usw. Positiv fällt dabei auf, dass die Vorgehensweisen jeweils erläutert werden und auch auf Gefahrenstellen und mögliche Missdeutungen hingewiesen wird (z.B. 163). Durchweg werden Signifikanzprüfungen der Ergebnisse berechnet und die entsprechenden p-Werte zumeist berichtet. Allerdings entsteht bei so großen Datensätzen wie der hier präsentierten Befragung von über 8.000 Personen naturgemäß der Effekt, dass selbst kleine Unterschiede sich

---

<sup>5</sup> Diese Information findet sich beispielsweise auf der Internetseite [www.seelsorgestudie.net](http://www.seelsorgestudie.net), die zum Teil dieselben, zum Teil andere Inhalte bietet als die offizielle Seite zur Studie [www.seelsorgestudie.com](http://www.seelsorgestudie.com) (abgerufen am 26.5.2017).

als statistisch signifikant erweisen. An einigen Stellen im Buch werden dann auch sehr kleine Unterschiede berichtet, die in der Praxis kaum als relevant gelten dürften (z. B. 231), während an anderen Stellen zur Kontrolle auch Effektstärken berechnet sind.

Ein Prüfstein für die populärwissenschaftliche Präsentation empirischer Daten liegt stets in der Interpretation von Korrelationen. In der Darstellung von Forschungsergebnissen wird oft der Kardinalfehler begangen, Zusammenhänge zwischen zwei Variablen ohne Weiteres kausal zu interpretieren. Im Buch „Zwischen Spirit und Stress“ findet sich diese Kurzschlüssigkeit nicht, stattdessen erfolgen immer wieder Hinweise auf mögliche, aber nicht hinreichend bewiesene Kausalitätszusammenhänge. So heißt es beispielsweise bei der Frage nach dem Zusammenhang zwischen Kohärenzgefühl und Gesundheitsressourcen: „In der Literatur wird die Wirkrichtung in der Regel als vom Kohärenzgefühl ausgehend interpretiert. [...] Grundsätzlich gilt aber auch die umgekehrte Richtung.“ (56, Hervorhebungen im Original) – ein gelungenes Beispiel für die angemessene zurückhaltende Deutung der Befunde.

### Verpasste Chancen bei der Darstellung der Daten

Irritierend unprofessionell erscheint an vielen Stellen im Buch die grafische Umsetzung der Ergebnisse. Hier herrscht eine große Uneinheitlichkeit in der Wahl der verwendeten Grafikformate, die mal mehr, mal weniger gut gelungen erscheinen. Die hohe Informationsdichte wäre mit dem Abdruck farbiger Grafiken deutlich besser gelöst worden als mit den Grauschattierungen, die sich oft kaum voneinander unterscheiden lassen (z. B. 194 oder 215). Daneben treten Schraffuren auf, wie man sie aus den 1970er-Jahren kennt, in einer heutigen Publikation aber nicht mehr erwartet (54). Bisweilen ist die drucktechnische Darstellung der Grafiken so unscharf, dass die abgedruckten Zahlen kaum lesbar sind (z.B. 43).

Dabei wären es gerade die grafischen Darstellungen, durch die eine laienfreundliche Aufbereitung der Daten verbessert werden könnte. An vielen Stellen bietet das Buch zahlenmäßig überladene Ergebnistabellen, bei denen nur geübte LeserInnen die zum Teil hochinteressanten Unterschiede zwischen einzelnen Gruppen herausdestillieren können. Als Beispiel ist hier Tabelle 3.6 (S. 57) dargestellt, aus deren Zahlenkolonnen nur mit genauem Hinschauen die spannenden Befunde entnommen werden können. Eine Grafik wie hier exemplarisch nachgebildet, könnte dazu verhelfen, die wesentlichen Informationen einer solchen Tabelle deutlich vor Augen zu bringen.

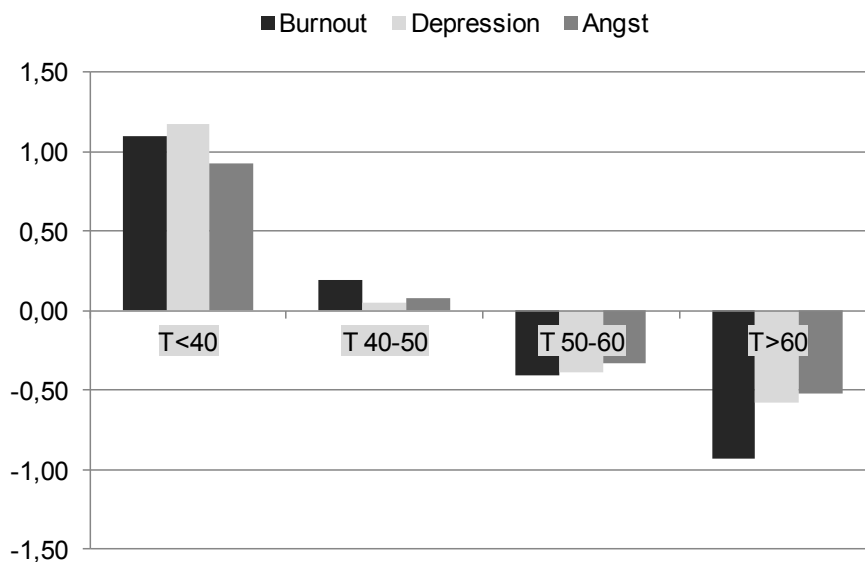
Beispiel-Tabelle aus dem Buch (Seite 57)

**Tab. 3.6:** Variablen des Anforderungs-Ressourcen-Modells bei allen Seel-sorgenden unter 66 Jahren in Beziehung zu den Niveaus des Kohärenzge-fühls (z-Werte: zu Vergleichszwecken standardisierte Mittelwerte der In-dikatoren)

Gruppen des Kohärenzge-fühls [0-100] Daten als standardi-sierte z-Werte		Variablen des Gesundheitsfeldes						Lebenszufrie-denheit und Engagement	
		Burnout	Depression	Angst	Körperliche Symptome	Spirituelle Trockenheit	Stresswahrnehmung	Engagement	Lebenszufriedenheit
T <40	M	1.10	1.17	0.93	0.65	1.05	-0.72	-0.96	1.09
16%	SD	1.05	1.46	1.40	1.39	0.94	1.02	1.20	1.38
T 40-50	M	0.19	0.05	0.08	0.08	0.23	-0.16	-0.13	0.08
33%	SD	0.84	0.81	0.91	0.98	0.83	0.93	0.92	0.86
T 50-60	M	-0.41	-0.39	-0.33	-0.24	-0.43	0.26	0.35	-0.38
44%	SD	0.71	0.51	0.63	0.72	0.77	0.88	0.71	0.57
T >60	M	-0.93	-0.58	-0.52	-0.36	-0.92	0.67	0.66	-0.58
7%	SD	0.58	0.36	0.51	0.64	0.71	0.86	0.62	0.46
Alle	M	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00	-0.01	0.00	0.00
	SD	1.00	1.00	1.00	1.00	1.00	1.00	1.00	1.00
F value		1069.7	933.9	542.7	244.7	1029.4	370.1	631.2	818.9
P value		<.0001	<.0001	<.0001	<.0001	<.0001	<.0001	<.0001	<.0001

M = Mittelwert

Exemplarische grafische Umsetzung (hier ohne Beschriftungen)



Hinweis: Diese Grafik ist nicht Teil des Buchs „Zwischen Spirit und Stress“, sondern wurde vom Autor des vorliegenden Artikels auf Grundlage eines Ausschnitts der oben tabellarisch präsentierten Daten erstellt.

## Zwischen empirischer Wissenschaft und Allgemeinverständlichkeit: vom Meistern des Spagats

Waren empirische Arbeiten im kirchlichen Kontext lange Zeit nahezu unbekannt, hat sich mittlerweile eine gute empirische Tradition im Feld der Praktischen Theologie entwickelt. Unter den höchst unterschiedlichen existierenden Studien setzt die Seelsorgestudie durch ihren Ansatz, ihren Umfang sowie die Breite der behandelten Themen Maßstäbe. Die aufgezeigten Desiderate zeigen zwar, dass insbesondere bei der Darstellung des vorhandenen Datenmaterials noch einige „Luft nach oben“ bleibt, dennoch bietet die Studie zweifellos einen wichtigen Ausgangspunkt der empirischen Vermessung der Berufsfelder im Kontext der katholischen Seelsorge.

Aus der kirchlichen Verbundenheit des Autorenteam wird in der Vorstellung der Studie kein Hehl gemacht – das Buch versteht sich als Beitrag zur kritischen Reflexion aus einer innerkirchlichen Perspektive. Da zwei der fünf Autoren selbst Priester sind, verfügen sie nicht nur über Innensichten der vorgestellten Thematik, sondern betrachten die untersuchten Felder auch aus einer theologischen Perspektive. In einführenden und interpretierenden Teilen findet sich daher immer wieder ein Verweis auf biblische oder kirchengeschichtliche Verstehenshorizonte, die dem Buch zuweilen einen pastoralen Klang verleihen (z. B. 219f.). Auch wenn eine solche Verbindung zwischen medizinischen, psychologischen und theologischen Kontexten in der empirischen Literatur selten zu finden ist, wirkt sie im vorliegenden Buch doch zumeist stimmig und macht die Darstellung für verschiedene Professionsperspektiven anschlussfähig.

Die kirchliche Solidarität kann einerseits also durchaus als Stärke des Buchs empfunden werden, sie setzt den Interpretationen auf der anderen Seite jedoch auch einen klaren Rahmen. So führen die zum Teil erschreckenden Befunde über die als Last empfundene Zölibatsverpflichtung beim „Ausblick“ des entsprechenden Kapitels vor allem zu Überlegungen, wie Priester sich auf individueller Ebene mit dieser gegebenen Rahmenbedingung auseinandersetzen können (dies sei auch eine Sache „des geeigneten Arbeitens in geduldiger Selbstliebe an den eigenen inneren Unfreiheiten bzw. Begrenzungen“, 179). Wären unter den fünf Autoren nicht zwei, die selbst den zölibatären Lebensstil eines Priesters gewählt haben, hätte man an dieser Stelle auch ganz andere Schlussfolgerungen erwarten können, beispielsweise die naheliegende Frage, inwieweit die massiven Eingriffe in das persönliche Leben, die der Zölibat mit sich bringt, für eine ganze Berufsgruppe noch zeitgemäß sind. So weit aus dem Fenster lehnt sich die Autorengruppe jedoch weder hier noch bei anderen für die katholische Kirche potenziell kritischen Themen.



## Ausblick: Publikationsstrategien und Fortsetzungsbedarf

Angesichts der Tatsache, dass zahlreiche Presseveröffentlichungen zu Ergebnissen der Studie im Frühjahr 2015 veröffentlicht wurden, erscheint die Veröffentlichung des Buchs zur Studie im Frühjahr 2017 als ein (zu) später Publikationstermin. Die Öffentlichkeit hat die wichtigsten Schlaglichter dieser Studie bereits – mit einer Fokussierung auf Fragen des Zölibats – zur Kenntnis genommen und dürfte sich mit den zwei Jahre später erscheinenden Details kaum mehr befassen. In der Fachwissenschaft bedurften die zahlreichen Einzelartikel eigentlich des Gesamtrahmens, wie er im Buch „Zwischen Spirit und Stress“ präsentiert wird – dieser Deutungshorizont war aber lange Zeit mangels der Buchpublikation nicht verfügbar. Die Entscheidung des Autorenteam, zunächst mit Einzelerkenntnissen an die Öffentlichkeit zu gehen, dann Fachartikel zu verfassen und erst ganz am Ende die eigentliche Publikation zu präsentieren, bleibt nicht ohne Probleme und erinnert an ähnlich unglückliche Publikationsstrategien aus dem evangelischen Bereich.<sup>6</sup> Allerdings: So wünschbar es gewesen wäre, dass alle Veröffentlichungen quasi gleichzeitig erscheinen, so unrealistisch ist eine solche Idee angesichts der Fülle der geleisteten Publikationen und des dafür erforderlichen Zeitaufwands.

Zu den Kennzeichen einer anregenden Studie gehört, dass sie Lust auf mehr weckt – das gilt auch für die Seelsorgestudie. Aus der hier vorgenommenen Begrenzung auf einen einzigen Befragungszeitpunkt resultiert, dass keine Aussagen zu Entwicklungen über die Zeit hinweg gemacht werden können. Immer wieder laden die Daten zu Einschätzungen über solche Entwicklungen ein – aber ohne die hierfür notwendige Grundlage einer echten Längsschnittstudie mit mehreren Befragungszeitpunkten muss es bei Spekulationen bleiben. Es spricht für die wissenschaftliche Nüchternheit des Autorenteam, dass diese Begrenzung der Studie immer wieder genannt wird (z.B. 85). So geben die Ergebnisse über ein relativ geringes Kohärenzgefühl der Seelsorgenden natürlich Anlass zur Frage, ob dies ein Ergebnis von Selektionseffekten ist (Menschen mit niedrigem Kohärenzgefühl wählen verstärkt die Kirche als Berufsfeld) oder ob die Tätigkeiten als solche einen negativen Einfluss auf das Kohärenzgefühl ausüben. Den Autoren als guten Kennern der katholischen Kirche dürften Annahmen hierzu (und zu vielen ähnlichen Fragen) nicht fern liegen, dennoch formulieren sie die einzig sachlich angemessene Position: „Die Ergebnisse der Seelsorgestudie zum Kohärenzgefühl können solche Fragen zurzeit nicht beantworten“ (66). Angesichts solcher offenbleibenden Fragen erscheint eine Längsschnittstudie als ein wichtiger

---

<sup>6</sup> So konnte die zentrale Buchpublikation zur fünften Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (Heinrich Bedford-Strohm – Volker Jung [Hg.], *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 2015) die zum Teil schrillen Töne der in der rasch auf den Markt geworfenen ersten Broschüre (*Evangelische Kirche in Deutschland [Hg.], Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Hannover 2014) nie mehr einholen.

nächster Schritt, optimalerweise beginnend mit Befragungen schon während der Ausbildungsphase. Würde eine solche Längsschnittstudie in den nächsten Jahren begonnen, könnten in zehn Jahren Ergebnisse vorgelegt werden, die nicht nur Vergleiche mit der ersten Seelsorgestudie bieten, sondern auch Einblicke beispielsweise in Aspekte der Persönlichkeitsentwicklung beim Eintritt in das Priesteramt ermöglichen.

Ein weiterer hilfreicher Schritt bei der Untersuchung des pastoralen Personals und seiner Tätigkeiten würde darin bestehen, nicht nur die Akteure und Akteurinnen selbst zu befragen, sondern auch die Menschen, um derentwillen die Seelsorgeberufe existieren. Befragungen von Gemeindegliedern, Firmlingen, Ehrenamtlichen, Pfarramtssekretärinnen und weiteren Gruppen aus dem Umfeld der professionellen Seelsorgenden würden dem präsentierten Bild wichtige Perspektiven hinzufügen, die möglicherweise auch eine Korrektur zur Selbstwahrnehmung der kirchlichen Hauptamtlichen bieten könnten.

Insgesamt bietet die Seelsorgestudie einen differenzierten und hilfreichen Einblick in zentrale Aspekte der katholischen Seelsorge und ermöglicht in einer Zeit des starken Umbaus dieser Arbeitsfelder empirisch gestützte Erkenntnisse zu den verschiedenen Professionen. Es erscheint wünschenswert, dass es nicht bei einer einmaligen Studie dieser Größenordnung bleibt, sondern dass ähnliche Untersuchungen in einer gewissen Regelmäßigkeit durchgeführt und diskutiert werden. Der interdisziplinäre Ansatz sollte dabei beibehalten und (beispielsweise in ökumenischer Aufweitung) ausgebaut werden, sodass die Ergebnisse solcher Studien nicht nur für katholische Leitungsverantwortliche, sondern auch für die allgemeine Professionsforschung noch stärker nutzbar gemacht werden.

Dr. rer. nat. Wolfgang Ilg  
evangelischer Pfarrer und Diplom-Psychologe  
Universität Tübingen  
Hirschstr. 29  
71067 Sindelfingen  
wolfgang.ilg(at)gmx(dot)net  
GND-Identifikation: Ilg, Wolfgang <http://d-nb.info/gnd/129550566>



## Die Seelsorgestudie 2012–2014

### Eine pastoraltheologisch/-soziologische Flanke mit dem Fokus auf die Ausbildung des zukünftigen Seelsorgepersonals

#### Abstract

Die deutsche Seelsorgestudie untersucht die Frage, wie es Seelsorgenden angesichts des gegenwärtigen Strukturwandels von Kirche und Gesellschaft geht. Im Zentrum der Untersuchung stehen Befunde zu empirischen Zusammenhängen und Wechselwirkungen zwischen beruflichem Engagement, Zufriedenheit, individueller Gesundheit und spiritueller Kraft. Die Studie verfolgt dabei einen salutogenetischen Ansatz. Dieser Aufsatz geht der These nach, dass die Auskünfte der im Dienst befindlichen Seelsorgenden relevant sind für die Ausbildung pastoralen Personals. Dazu werden die zentralen Befunde der einzelnen Forschungsberichte der Seelsorgestudie dargestellt und auf ihre Bedeutung für Personalaus- und -gewinnung hin diskutiert. Auf diesem Weg wird auch die Leistungsfähigkeit der Studie für pastorale Entwicklung in den Diözesen exemplarisch in den Blick genommen.

The German Pastoral Ministries Study inquires the state and affectivity of pastoral workers in the evidence of structural transformation of the society and the Church. It focuses on empirical relations and interdependencies between professional engagement, satisfaction, individual health and spiritual vitality following the approach of salutogenesis. This article assumes that the information given by pastoral workers are significant for the current formation of pastoral workers. We depict the findings of the different research articles of the Pastoral Ministry Study and discuss the relevance for acquisition and formation of pastoral workers. In this way we consider the impact of the whole survey on pastoral development in the dioceses.

Seit bald 100 Jahren ist es ein wichtiges Forschungsanliegen, den „Wandel von Dienst und Leben“<sup>1</sup> von Seelsorgerinnen und Seelsorgern mithilfe qualitativer oder quantitativer Methoden der Sozialforschung in den Blick zu nehmen. Damit ist das Ziel verbunden, Strukturen zu erörtern, die für eine gedeihliche Seelsorge in der jeweiligen Zeit förderlich sind. Zunächst stand nur die Gruppe der Priester im Fokus, jedoch schenkt man seit Konzil und Synode in den 1960er/70er-Jahren auch den pastoralen Laienberufen vermehrt Beachtung.<sup>2</sup> Je nach Forschenden und Forschungsanliegen lassen sich zwei Forschungsströmungen herausstellen: ein eher pastoralsoziologischer Akzent (Synodenumfragen von Gerhard Schmidtchen, Berufsstudien von Paul M. Zu-

---

<sup>1</sup> Paul M. Zulehner, *Priester im Modernisierungsstress*. Forschungsbericht der Studie *Priester 2000*<sup>©</sup>, Ostfildern 2001, 14, 18.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu den Literaturbericht von Marius Stelzer, *Krisendiagnosen – Lebensperspektiven. Zur Entwicklung priesterlicher Rollenidentitäten und beruflicher Professionalität in der modernen Lebenskultur*, ZAP-Workingpaper 3 (2015), (doi: [dx.doi.org/10.13140/RG.2.1.2455.9444](https://doi.org/10.13140/RG.2.1.2455.9444)).

lehner) sowie ein eher pastoralpsychologischer Akzent (vor allem die Studien von Christoph Jacobs).

Die gegenwärtige Seelsorgestudie reiht sich deutlich in die pastoralpsychologische Forschungstradition ein. Die zentrale Fragestellung ist, wie es SeelsorgerInnen angesichts des gegenwärtigen Strukturwandels von Kirche und Gesellschaft wirklich geht: Wie sieht ihre berufliche Zufriedenheit aus? Wie steht es um berufliches Engagement, um individuelle Gesundheit und spirituelle Kraft von Seelsorgerinnen und Seelsorgern und welche Zusammenhänge und Wechselwirkungen gibt es?<sup>3</sup>

Die Studie umfasst in der Konzeption wie in der Auswertung der quantitativen Befragung von über 8.000 Seelsorgerinnen und Seelsorger in der BRD ausgewählte Instrumente und Inventare aus dem Bereich der arbeits- und organisationspsychologischen Diagnostik und den Gesundheitswissenschaften. Damit liegt eine große Chance darin, die Grundgesamtheit der SeelsorgerInnen mit den Daten der jeweiligen Normstichproben oder mit Daten äquivalenter säkularer Berufsgruppen als Kontrollgruppen zu vergleichen.<sup>4</sup>

Seit den 1950er-Jahren rückt zugleich zunehmend die Gruppe derjenigen in den wissenschaftlichen Fokus, die sich auf einen pastoralen Beruf vorbereiten. Die Entwicklungen sind ähnlich, gleichwohl zeitlich versetzt: Zunächst richtet man den Blick auf Priesterkandidaten, später wird das Erkenntnisinteresse auch auf die Ausbildung pastoraler Laien gerichtet.<sup>5</sup>

Der Fragebogen der Seelsorgestudie umfasst eine Fülle einzelner Inventare, mit deren Hilfe die Forschungsfragen und -themen operationalisiert werden, darunter einzelne Dimensionen umfangreicher Inventare als auch Einzelfragen. Bis zum jetzigen Zeitpunkt hat die Forschergruppe zahlreiche einzelne (i. d. R. begutachtete) Fachaufsätze in (zumeist englischsprachigen) Fachzeitschriften veröffentlicht, in denen jeweils eine

---

<sup>3</sup> Zum Forschungsanliegen und -design vgl. Christoph Jacobs, Wie es Seelsorgern wirklich geht. Zum Zusammenhang von Persönlichkeit, Tätigkeit, Spiritualität und Gesundheit, in: Herder Korrespondenz 67 (2013) 10, 506–511.

<sup>4</sup> Eine erste Studienauswertung siehe Christoph Jacobs u. a., Überraschend zufrieden bei knappen Ressourcen. Ergebnisse der deutschen Seelsorgestudie, in: Herder Korrespondenz 69 (2015) 6, 294–298.

<sup>5</sup> Beispielsweise: Jakob Crottogini, Werden und Krise des Priesterberufs. Eine psychologisch-pädagogische Untersuchung über den Priesternachwuchs in verschiedenen Ländern Europas, Einsiedeln 1955 (Arbeiten zur Psychologie, Pädagogik und Heilpädagogik, Bd. 9); Gerhard Schmidtchen, Umfrage unter Priesteramtskandidaten, Forschungsbericht des Instituts für Demoskopie Allensbach über eine im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführte Erhebung, Freiburg. i. Br. 1975; Walter Fürst – Walter Neubauer (Hg.) (unter Mitarbeit von Ulrich Feeser-Lichterfeld und Tobias Kläden), Theologiestudierende im Berufswahlprozess. Erträge eines interdisziplinären Forschungsprojektes in Kooperation von Pastoralpsychologie und Berufspsychologie, Münster 2001 (Empirische Theologie, Bd. 10); Ulrich Feeser-Lichterfeld, Berufung. Eine praktisch-theologische Studie zur Revitalisierung einer pastoralen Grunddimension, Münster 2004 (Theologie und Praxis, Bd. 26).

dezidierte Fragestellung anhand der jeweils relevanten Frageinstrumente analysiert und diskutiert wird. Eine erste Monografie ist im Frühjahr 2017 erschienen.<sup>6</sup> Eine qualitative Studie befindet sich in der Durchführung.

Der hier vorliegende Beitrag nimmt die von 2015 bis Ende 2016 erschienenen Fachaufsätze in den Blick, stellt die zentralen Befunde heraus, um im zweiten Schritt jeweils Konsequenzen für die Ausbildung von Seelsorgenden zu bedenken. Hinter dieser Vorgehensweise steht die Annahme, dass in den vergangenen Dekaden auf eine bestimmte Sozialform von Kirche und kirchlicher Seelsorge in Pfarrgemeinden hin ausgebildet wurde und dass diese Ausbildungswege insgesamt formal und inhaltlich eine gewisse Stabilität und Kontinuität aufweisen. Daher sind die Auskünfte der Seelsorgenden im aktiven Dienst hilfreich für die inhaltliche wie organisatorische Weiterentwicklung der Ausbildung pastoraler Dienste. Wir schauen sozusagen aus der Mitte der personalen Wertschöpfungskette pastoraler Dienste auf den Anfang, um hier relevante Justierungen vorzunehmen. Dabei greifen wir den salutogenetischen Ansatz auf, danach zu schauen, was für die förderliche Formation von Seelsorgenden mit Blick auf eine dienliche, zeitgenössische Seelsorge und mit Blick auf eine gesunde berufliche Biografie junger Seelsorgekandidaten besonders relevant ist.

Die Forschungsberichte weisen im Subtext einen Fokus auf das Priesteramt auf. Das wird daran liegen, dass die Studie zunächst als Priesterstudie entwickelt wurde und das Konzept erst im späteren Verlauf auf die Adressierung der anderen pastoralen Berufsträger erweitert wurde.<sup>7</sup>

## Selbstwirksamkeit und Spiritualität

Eine zentrale Variable hinsichtlich der Balance aus Anforderungen und Ressourcen bei Seelsorgenden ist die Stresswahrnehmung.<sup>8</sup> Diese wird wesentlich beeinflusst von psychosomatischen Faktoren wie Angst und Depression, zugleich auch von der Variable „spirituelle Trockenheit“. Die Variablen Selbstwirksamkeit und Lebenszufriedenheit haben insofern einen Einfluss auf die Stresswahrnehmung, als sie die Intensität von Stresswahrnehmung insgesamt „puffern“.

Die Intensität der Stresswahrnehmung ist abhängig vom Lebensalter: Je älter die befragte Person ist, desto geringer ist die Intensität der Wahrnehmung. Eine Ursache

---

<sup>6</sup> Klaus Baumann u. a., *Zwischen Spirit und Stress. Die Seelsorgenden in den deutschen Diözesen, Würzburg 2017*. Die Buchpublikation konnte für diesen Bericht nicht mehr berücksichtigt werden; der Schwerpunkt liegt auf den einzelnen Fachartikeln.

<sup>7</sup> Jacobs, *Wie es Seelsorgern wirklich geht* (s. Anm. 3) 508.

<sup>8</sup> Vgl. hierzu und im Folgenden: Eckhardt Frick u. a., *Do Self-efficacy Expectation and Spirituality Provide a Buffer Against Stress-Associated Impairment of Health? A Comprehensive Analysis of the German Pastoral Ministry Study*, in: *Journal of Religion and Health* 55 (2016), 448–468.

könnte u. a. in altersbedingten Coping-Strategien zur Stressvermeidung liegen. Salopp gesagt: in Lebenserfahrung und Altersweisheit.

Die wöchentliche Arbeitsbelastung korreliert nur schwach mit Stresswahrnehmung. Die Studie zeigt, dass ein hohes Maß an Selbstwirksamkeitserwartung das alltägliche Stresserleben am ehesten dämpft. Bei Priestern ist dieser Effekt am schwächsten ausgeprägt, bei Frauen im pastoralen Dienst am stärksten. Es ist jedoch zu beachten, dass die Summenscores bezüglich Angst, Depression und Störungen der Befindlichkeit bei Seelsorgern deutlich höher ausfallen als in der Referenzgruppe. Hier ist wieder das Muster zu beobachten, dass Priester höhere Werte bei Angst und Befindlichkeitsstörungen aufweisen. Frauen im pastoralen Dienst sind leicht ängstlicher als Priester. Laien-Männer weisen höhere Werte auf als die Kontrollgruppe „Sozialarbeiter“.

In den Schlussfolgerungen beschreiben die Autoren, dass externe Faktoren wie Größe des Teams, Arbeitsbelastung, Größe der pastoralen Einheit nur marginal mit Stresswahrnehmung zusammenhängen. Diese These gilt allerdings übergreifend. Detaillierte Effekte müssten genauer (qualitativ) analysiert werden.

*Ausbildung:* Nicht nur für die Personalentwicklung, sondern auch bereits für die Ausbildung des Seelsorgepersonals (und auch für die Studienbegleitung) bedeuten diese ersten Befunde, dass organisationale und psychotherapeutische Investitionen bezüglich der psychosomatischen Gesundheit unverzichtbar sind. Darüber hinaus müssen nicht nur professionelle und kreative Umgangsformen mit pastoraler Komplexität angesichts postmoderner gesellschaftlicher Strukturen gelernt werden, um hier Anti-Stress-Strategien zu entwickeln. Es müssen auch die salutogenetischen Felder „Selbstwirksamkeit“ und „Spiritualität“ entfaltet werden, weil u. a. diese Faktoren als „Puffer“ gegen Stress wirksam zu sein scheinen. Alles in allem können die dargestellten Zusammenhänge darauf hinweisen, bereits in Ausbildung eine umfassende Komplexitätskompetenz zu entwickeln: Ausdauer, Resilienz, Ambiguitätstoleranz, Organisationsfähigkeit, Teamfähigkeit und zugleich Autonomie. Weitere qualitative Befunde gilt es abzuwarten.

## Gesundheit, Lebenszufriedenheit und Spiritualität

Eine elementare Frage der Seelsorgestudie ist die nach dem Zusammenhang von Lebenszufriedenheit, Stresswahrnehmung und Spiritualität bzw. Transzendenzwahrnehmung.<sup>9</sup>

Die Unterschiede bezüglich der Transzendenzwahrnehmung und der Lebenszufriedenheit zwischen den Berufsgruppen sind recht schwach. Diakone haben vor den

---

<sup>9</sup> Arndt Büssing u. a., Health and Life Satisfaction of Roman Catholic Pastoral Workers: Private Prayer has a Greater Impact than Public Prayer, in: Pastoral Psychology 65 (2016) 1, 89–102.

Priestern im Mittel die stärkste Transzendenzwahrnehmung, PastoralreferentInnen die schwächste. Mit Blick auf Lebenszufriedenheit sind Diakone zufriedener als Priester.

Die Daten zur religiösen Praxis entsprechen den Erwartungen, die man hinsichtlich der Berufsgruppen haben kann: Die priesterliche Spiritualität ist gekennzeichnet durch die (tägliche) Feier der Eucharistie und die Feier des Stundengebets. Das Sakrament der Versöhnung empfangen sie ebenfalls deutlich häufiger als alle anderen Berufsgruppen. Alle Berufsgruppen weisen ähnliche Frequenzen hinsichtlich des täglichen privaten Gebets auf. Auffällig ist auch, dass die Häufigkeit der Feier der Eucharistie vom Lebensalter abhängt. Je jünger die Befragten, desto häufiger augenscheinlich die (Mit-)Feier. Dieser Zusammenhang ist bei Priestern sehr deutlich ausgeprägt, bei Laien moderat ausgeprägt. Ein ähnliches Muster zeigt sich bei der Häufigkeit des Stundengebets und der Beichte.

Die Wahrnehmung von Transzendenz im täglichen Leben speist sich bei ordinierten wie nicht-ordinierten pastoralen MitarbeiterInnen hauptsächlich aus zwei Quellen: Lebenszufriedenheit und privatem Gebet. Die eher kollektiven liturgischen Feierformen religiöser Praxis stehen hinsichtlich ihres Zusammenhangs mit Transzendenzwahrnehmung in einem deutlich schwächeren Zusammenhang. Eine Schlussfolgerung ist, dass die innere, individuelle Erfahrung von Transzendenz eine starke Ressource für psychosomatische Gesundheit und Wohlbefinden ist. Ein Muster zur Erklärung des Zusammenhangs von Lebenszufriedenheit, Transzendenzwahrnehmung und privatem Gebet liegt möglicherweise darin, dass in der Erhebung dieser Dimensionen vor allem Variablen erfragt wurden, die eine vorrangig emotionale Dimension aufweisen, weniger eine kognitive.

Eine Lücke bleibt hingegen darin bestehen, dass vor allem der Zusammenhang zwischen Transzendenzenerfahrung und Feier der Eucharistie bei Priestern (und Diakonen, hier eher Stundengebet) sehr schwach ist. Die Studienautoren nehmen an, dass die regelmäßige Feier von Eucharistie und Stundengebet als öffentliche liturgische Feiern dazu führen, dass diese gottesdienstlichen Feiern zur Routine werden und dass damit innere Verbundenheit und Hingabe sowie die individuelle Transzendenzwahrnehmung in ihrer Vitalität schwächer werden. Denn auch bei Priestern ist das private Gebet ein deutlich stärkerer Faktor bezüglich der Transzendenzwahrnehmung.

Das private Gebet ist demnach ein höchst relevanter Faktor hinsichtlich der alltäglichen Transzendenzenerfahrung.

*Ausbildung:* Für die pastorale Ausbildung, vor allem für den Ausbildungsbereich „Spiritualität“, haben diese Zusammenhänge eine wichtige Bedeutung. Zum einen ist die Vielfalt der individuellen Formen des privaten Gebets als Ort und Zeit der Gottesbegegnung in allen drei Berufsgruppen zu fördern: ein gutes spirituelles „Standing“, eine lebendige individuelle Gottesbeziehung. Hier kommt den Spiritualen und Ausbil-



dungsbegleitenden eine enorme Bedeutung zu, um mit den jungen Seelsorgenden Aufmerksamkeit für die Wirklichkeit Gottes in dieser Welt und Ausdauer für das eigene Suchen und Finden zu entwickeln. Dies gilt auch in Bezug auf die Fülle an Formen, die die monastischen Traditionen bereithalten, aber auch jüngere Formen traditioneller oder moderner Spiritualität. Mit Blick auf die modernen Lebenskulturen junger Menschen heute müsste die spirituelle Bandbreite um augenscheinlich zunächst säkular-kulturelle Frömmigkeitsformen ausgeweitet werden: Sport, Musik, Kunst, Events. Vor allem urbane Formen von Ästhetik und Lebenskunst müssten als unkonventionelle Orte und reichhaltige Gelegenheiten der Gottesbegegnung in den Blick genommen und angeboten werden. Spiritualität und Transzendenzerfahrungen können demnach mehrere Akzente umschließen: die Pflege starker persönlicher Freundschaften und inspirierender privater (auch intimer) Beziehungen, Erkennen und Deuten der eigenen Biografie als Geschichte mit Gott, die vielfältige Praxis traditioneller und moderner Gebetsformen kennen und eine Intuition für diese vielfachen Ausdrucksformen des Glaubens entwickeln, Toleranz für die Vorläufigkeit und Temporabilität von Offenbarung und Transzendenz (Emmaus!) entwickeln.<sup>10</sup>

Ein Kennzeichen der Moderne ist der Selbstbezug der Menschen – auch hinsichtlich der Gestaltung der eigenen Spiritualität.<sup>11</sup> Die Priorität des privaten Gebets könnte auch darauf hindeuten, dass die in der Studie befragten Seelsorgenden durchaus moderne ZeitgenossInnen sind. Gleichwohl gilt es, die Entwicklung spiritueller Kompetenzen nicht nur auf das Ich zu beziehen, sondern Spiritualität auch als essenziellen Bestandteil von Teamfähigkeit und als Grundrhythmus kollegialer Zusammenarbeit im Seelsorgeteam zu erfassen.

Zum anderen lässt sich die beschriebene Lücke in der Dynamik von Transzendenzerfahrung und der Feier der Eucharistie bzw. des Stundengebetes mit Studienbefunden der Diözese Münster anreichern. Ein zentraler Befund der „Zufriedenheitsstudie“ ist, dass die KatholikInnen mit der Qualität der gottesdienstlichen Angebote in Pfarreien und Gemeinden eher mittelmäßig zufrieden sind, wohingegen die Qualität von den Seelsorgenden deutlich besser eingeschätzt wird.<sup>12</sup> Dieser Befund, zusammen mit den oben beschriebenen Erkundungen, weist darauf hin, dass in der Ausbildung besonders in Ritenkompetenz investiert werden muss. Dabei bezieht sich Ritenkompetenz auch, aber nicht nur, auf die Feier der Eucharistie an Werktagen wie an Sonntagen. Ritenkompetenz schließt das gesamte Spektrum liturgischer Feiern ein. Sie ist daher eine

---

<sup>10</sup> Zur Reichhaltigkeit spiritueller Formen vgl. Marius Stelzer, *Wie lernen Seelsorger? Milieuspezifische Weiterbildung als strategisches Instrument kirchlicher Personalentwicklung*, Würzburg 2014, 253–258.

<sup>11</sup> Vgl. Jörg Stolz u. a., *Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens*, Zürich 2014.

<sup>12</sup> Vgl. Heribert Meffert – Norbert Kleyboldt, *Beziehung statt Abgrenzung. Kirche im Wandel. Status und Perspektiven im Bistum Münster*, Münster 2016, 37. Es ist zu beachten, dass die „Zufriedenheitsstudie“ der Diözese Münster aus Sicht der Marktforschung erstellt wurde.

Kernkompetenz für Priester wie für hauptamtliche Laien. Sie umfasst Körperhaltung und Aussprache, Sicherheit und Körperbewusstsein, Zeichen- und Raumkompetenz und nicht zuletzt eine responsive Artikulationsfähigkeit bezüglich des gesamten Gebetsvokabulars und der Verkündigungssprache.

### Zustimmung zur zölibatären Lebensform

In einem weiteren Forschungsbericht wird die Zustimmung zur zölibatären Lebensform im Zusammenhang mit salutogenetischen Variablen (Lebens- und Arbeitszufriedenheit, Engagement, soziale Unterstützung, Selbstwirksamkeitserwartung) und Spiritualität (Transzendenzerwartung, religiöse Praxis, Gottesbeziehung, Geistliche Trockenheit) empirisch betrachtet.<sup>13</sup>

Knapp die Hälfte der befragten Priester erlebt das zölibatäre Leben als bereichernd und erfüllend, 34% hingegen empfinden den Zölibat als Belastung. 27% der Befragten haben die Vorbereitung auf das zölibatäre Leben im Seminar als hilfreich erlebt, fast zwei Drittel (61%) empfinden den Zölibat als hilfreich für den Dienst an den Menschen.

Die Zustimmung zum Zölibat ist altersabhängig: bei jungen Priestern (25–35 Jahre alt) und Ruheständlern in hohem Alter ist die Zustimmung zum Zölibat, gemessen am Gesamtscore der Zölibats-Skala, am höchsten, im Mittelfeld (45–55 Jahre alt) deutlich niedriger. Der Unterschied ist signifikant.

Hinsichtlich der Lebensform der befragten Priester gibt es ebenfalls Unterschiede: Die höchste Zustimmung zum Zölibat geben Befragte an, die in einer Kommunität leben. Es gibt starke bis moderate Zusammenhänge zwischen der Variable „Zustimmung zum Zölibat“ und den Variablen „Identität als Priester“, „tägliche spirituelle Erfahrungen“ und „Qualität der individuellen Gottesbeziehung“. Das Engagement und die Lebenszufriedenheit stehen ebenfalls in einem moderaten Zusammenhang mit der Zustimmung zum Zölibat. Die Kennwerte zur psychosomatischen Gesundheit (Angst, Depression, Somatisierung, Stresswahrnehmung) korrelieren sehr leicht bis moderat negativ mit den Zustimmungswerten.<sup>14</sup>

Spirituelle Ressourcen stehen ebenfalls in einem moderaten bis starken Zusammenhang mit den Zustimmungswerten zum Zölibat: auf der individuellen Ebene die Identifikation mit dem Leben als Priester, einer tragfähigen Gottesbeziehung und der

---

<sup>13</sup> Vgl. hierzu Klaus Baumann u. a., Commitment to Celibacy in German Catholic Priests: it's Relation to Religious Practices, Psychosomatic Health and Psychosocial Resources, in: *Journal of Religion and Health* 56 (2017) 2, 649–668, (doi: 10.1007/s10943-016-0313-9).

<sup>14</sup> Gleichwohl Korrelationskoeffizienten um 0,300, die signifikant sind, in Sozialwissenschaften deutlicher als Zusammenhang interpretiert werden. In psychologischen Untersuchungszusammenhängen wie der Seelsorgestudie ist man bezüglich der Interpretation der Stärke der Zusammenhänge konservativer.

Wahrnehmung von Transzendenz im Alltag, auf der Ebene religiöser Praxis das Stundengebet, die sakramentale Beichte (jeweils moderate Zusammenhänge) sowie die Feier der Eucharistie und das private Gebet (jeweils eher schwache Zusammenhänge). Der soziale Support spielt den Daten nach offenbar eine sehr schwache Rolle.

Die Studienautoren untersuchten Zusammenhänge zwischen den einzelnen gesundheitsrelevanten Variablen und der Zustimmung bzw. der Ablehnung des Zölibats. Es zeigen sich Unterschiede: Eine ablehnende Haltung hängt eng zusammen mit psychosomatischen Variablen, mit spiritueller Trockenheit, schwacher Transzendenzwahrnehmung und schwächerer Gottesbeziehung. Eine befürwortende Haltung hängt zusammen mit starker Gottesbeziehung und Arbeitsengagement.

Die Regressionsanalysen zeigen: Insgesamt ist vor allem das Stundengebet ein wichtiger Prädiktor für die Zustimmung zum Zölibat, gefolgt vom Arbeitsengagement. Die Häufigkeit der Beichte, die persönliche Gottesbeziehung und die Häufigkeit der Feier der Eucharistie sind ebenfalls förderliche Faktoren, stehen aber in der Rangfolge dem Stundengebet nach. Dies ist aber der empirische Befund. Vermutlich sind die qualitativen Auskünfte im entsprechenden Studienteil, der noch aussteht, aufschlussreicher.

Die Autoren kommen zu dem Schluss, dass eine Mehrheit von 61% den Zölibat als hilfreich für ihren Dienst einschätzt, 58% würden ihn wieder wählen. Gleichwohl erleben 34% den Zölibat als Belastung und 24% würden diese Lebensform nicht wieder wählen. Wesentlich und förderlich für die Zustimmung zum Zölibat (der eine lebenslange Aufgabe ist) sind eine regelmäßige, den Tag strukturierende religiöse Praxis, die Achtsamkeit für die Wirklichkeit Gottes im Alltag und die Pflege einer tiefen Gottesbeziehung durch das private Gebet. Förderlich ist auch das Zusammenleben als tragfähige Community/Kommunität, um Dienst und Leben, Beruf und Berufung, Stärken und Schwächen miteinander zu teilen.

*Ausbildung:* Die Autoren schließen mit der Darlegung von Faktoren, die auch für die priesterliche Ausbildung und die Personalauswahl immens wichtig sind: ein höchstes Maß an innerer, persönlicher Freiheit, eine affektive Reife, um mit den genannten Ressourcen förderlich umzugehen, und schlussendlich die eigene Fähigkeit, lebenslang die fundamentale Option des zölibatären Lebens als Priester angesichts unterschiedlicher und unvorhersehbarer Lebensumstände in aller Freiheit zu internalisieren. Diese Fähigkeiten und Ressourcen sind für das eheliche Leben von hauptberuflichen Laien genauso wichtig wie auch für alleinstehende Frauen und Männer im pastoralen Laiendienst. Denn: Monogamie in der hiesigen Kultur von Ehe und Familie impliziert, jenseits der persönlichen Beziehungsebene zum Ehepartner/in sexuell enthaltsam zu sein.

## Intimität und Sexualität

Die Teilstudie zum Themenfeld Intimität und Sexualität<sup>15</sup> umfasst die Fragebereiche der affektiven Intimität, Sexualität, des Umgangs mit Einsamkeit und Einstellungen gegenüber dem Zölibat bei Priestern. Die Angaben der Priester wurden mit den Angaben der nicht verpflichtend zölibatär lebenden Berufsgruppen in Beziehung gesetzt.

Im Umgang mit affektiver Intimität zeigen sich Unterschiede zwischen der Gruppe der Priester und den anderen Berufsgruppen. Die Erfahrungen mit Intimität sind in letzterer Gruppe ausgeprägter. Die Streuungswerte zeigen auch, dass die Erfahrungen von Priestern gegenüber den anderen SeelsorgerInnen extrem unterschiedlich sind. Die Daten zeigen zudem, so die Autoren, dass Priester häufiger über sexuelle Probleme berichten als die anderen Gruppen.

Bezüglich der Probleme ermitteln die Studienautoren folgende Daten: 96,5% der befragten Priester kennen ihre sexuelle Orientierung und haben sie akzeptiert, 27,6% haben Probleme im Bereich der Sexualität, 23,8% sagen, sie haben ein Problem mit dem Gebrauch von sexuellen Medien. 31,9% berichten, sie hatten als Heranwachsende Probleme, ihre Sexualität in den Griff zu bekommen.

Eine weitere Fragestellung betrifft den individuellen Umgang mit Sexualität und Intimität. Der Umgang mit Medien mit sexuellen Inhalten (Film, Internet) ist für viele Priester sehr belastend (30,9%). Als belastend stechen auch die Angaben zum Umgang mit der eigenen Sexualität (14,7%) und mit den eigenen erotischen Gefühlen (17,3%) hervor. Als bereichernd werden Nähe und Körperkontakt empfunden (64,1%).

Im Vergleich der Berufsgruppen zeigen die Angaben, dass Priester eher von sozialer, emotionaler Einsamkeit und der Unfähigkeit zum Alleinsein betroffen sind als die anderen Seelsorgenden. Besonders die „emotionale Einsamkeit“ (im Sinne einer fehlenden Partnerschaft) spielt dabei eine bedeutsame Rolle.

Mit Blick auf die Lebensform des Zölibats zeigen die Regressionsanalysen, dass das affektive Erleben von Sexualität, Probleme im Bereich Sexualität und emotionale Einsamkeit als Fehlen intimer Beziehungen negative Prädikatoren darstellen. Dieser Befund korrespondiert mit den einzelnen Daten zum Umgang mit dem Zölibat. „Mehr als die Hälfte der Priester erleben in der Tat den Zölibat als Herausforderung insbesondere bezüglich des Verzichts auf partnerschaftliche Bindung (58,6%), körperliche Intimität (54,1%) und genitale Sexualität (53,1%), aber auch auf eigene Kinder (51,9%).“<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Jantje Kramer – Wolfgang Weig, Intimität und Sexualität bei katholischen Priestern in Deutschland. Ergebnisse aus der Seelsorgestudie, in: *Sexuologie* 23 (2016) 1–2, 5–16. In diesem Abschnitt wird nur der Bereich Intimität, Sexualität und Einsamkeit beleuchtet, weniger die Zusammenhänge zwischen zölibatärer Lebensform und Big Five, die in diesem Forschungsbericht ebenfalls erörtert werden.

<sup>16</sup> Kramer – Weig, Intimität (s. Anm. 15) 11.

*Ausbildung:* Hinsichtlich des Ausbildungsthemas zeigt sich, dass neben den fachlichen Qualifikationen und Kompetenzen der gesamte Bereich der Persönlichkeitsentwicklung und -reifung eine zentrale Rolle in der Ausbildung des Seelsorgepersonals einnimmt und an Relevanz gewinnt. Eine wichtige Bedeutung kommt dabei den menschlichen Vitalitätsthemen zu. Das sind, neben der Spiritualität und dem Umgang mit Leitung und Macht (Selbstwirksamkeit/Handhabbarkeit als zentrale Dimension des Salutogenese-Modells) nicht zuletzt Sinn und Gestaltung der eigenen Sexualität – auch in der sexuellen Abstinenz der zölibatären Lebensform. Dass diese Themen in der Priesterausbildung relevant sind, zeigt bereits in den 1950er-Jahren die Priesterstudie von Jakob Crottogini.<sup>17</sup>

Nicht nur für Priester, auch für hauptberufliche Laien ist daher die ganzheitliche Integration der eigenen Sexualität (genetisches Geschlecht, körperliches Geschlecht, sexuelle Identität, sexuelle Präferenz<sup>18</sup>) eine unverzichtbare Aufgabe.

In der Seelsorgestudie wurde gleichgeschlechtliche sexuelle Präferenz mit Rücksicht auf mögliche Vorbehalte der Adressatengruppe nicht thematisiert.<sup>19</sup> Gleichwohl ist das Thema bereits in Crottoginis Studie relevant.<sup>20</sup> Die ersten Erkundungen in der gegenwärtigen pastoraltheologischen Ausbildungsforschung zeigen jedoch an, dass Homosexualität ein zentrales Thema in der Ausbildung darstellt.

Das heißt zusammenfassend, dass das umfassende Themenfeld Sexualität insgesamt geöffnet werden muss, um einen souveränen und erwachsenen Umgang im *Forum Externum* der Seelsorgerausbildung zu gewährleisten und damit einer Normalität zugeführt wird, die der Bedeutung der Sexualität gebührt. In der Priesterstudie von Crottogini lässt sich bereits erahnen, wie mit diesem Vitalitätsthema in der Priesterausbildung professionell umgegangen werden sollte.<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> Vgl. Crottogini (s. Anm. 5) 148–180. Beachtenswert ist die Offenheit der Befragten und die Ausführlichkeit der Antworten im Fragebogen. „Sehr viele Befragten scheinen aber geradezu auf eine solche Aussprachemöglichkeit gewartet zu haben. Das ergibt sich nicht nur aus der offenen und gründlichen Beantwortung aller, selbst der delikatesten Fragen, sondern auch aus den über 200 spontanen am Schluss des Bogens angeführten *Interesse- und Dankesbezeugungen*“ (Crottogini, 29, Hervorhebungen im Original).

<sup>18</sup> Die gesamte menschliche Sexualität ist ein kanalisierter Prozess verschiedener Entwicklungsfaktoren. Dieses Zusammenspiel ist weitgehend, aber nicht immer, konkordant. Das genetische Geschlecht meint hier die in den Chromosomen liegende Geschlechtsbestimmung (X/Y-Chromosom), das körperliche Geschlecht bezeichnet die Entwicklung/Ausprägung der primären Geschlechtsmerkmale, die sexuelle Identität und die sexuelle Präferenz bezeichnen neurologische Muster im Gehirn, die sich bereits in der frühen fötalen Phase differenzieren (Feminisierung oder Maskulinisierung der Hirnstrukturen).

<sup>19</sup> Kramer – Weig, Intimität (s. Anm. 15) 15.

<sup>20</sup> Vgl. Crottogini, Werden (s. Anm. 5) 155f.

<sup>21</sup> Vgl. Crottogini, Werden (s. Anm. 5) 167.

## Sozial-emotionale Bindung und psychosomatische Gesundheit

Die Studienautoren befassen sich in der qualitativen Teilstudie mit der Dynamik der Bindungsqualität und psychosomatischer Gesundheit.<sup>22</sup> Von den Teilnehmenden der Fragebogenstudie gaben knapp 400 an, für qualitative Tiefeninterviews zur Verfügung zu stehen. 83 wurden zufällig ausgewählt und interviewt. Dabei waren alle Berufsgruppen vertreten. Die Angaben der Befragten konnten systematisch mit den quantitativen Befunden verbunden werden.

Die Bindungstheorie beschäftigt sich mit der Intensität und Qualität der sozial-emotionalen zwischenmenschlichen Bindung und Beziehungsentwicklung. Man geht in der psychologisch-pädagogischen Diagnostik davon aus, dass bereits in der frühesten Kindheit im Rahmen der Mutter-Kind-Beziehung wichtige Bindungsressourcen entwickelt werden, die sich nachhaltig auf die Art und Weise und die Tiefe zwischenmenschlicher Bindung und Beziehungsentwicklung im Erwachsenenalter auswirken. Ein zentrales Merkmal einer sicher-autonomen Bindungsqualität ist dabei die Entwicklung eines „security-ports“, eines Sicherheitshafens als inneres Arbeitsmodell. Wer sich hier gut zurückbinden kann, dem fällt es in der Regel leichter, das Lebensumfeld zu erkunden, zu explorieren.

Mithilfe eines qualitativen Frageinstruments zur Qualität der sozial-emotionalen Bindung wurde die Bindungsqualität erfragt. Die Zuordnung zu den vier Bindungstypen wurde via Relecture durch zwei Fachwissenschaftler vorgenommen und kommunikativ validiert. 23% der Befragten sind sicher-autonom gebunden, 39% unsicher-distanziert, 18% unsicher-verstrickt und 21% desorganisiert. Die normalen Verteilungsmuster in der Bevölkerung: ca. 50% sicher-autonome, 24% unsicher distanzierte, 9% unsicher verstrickte und 17% desorganisierte Bindungsrepräsentanzen. Es fällt auf, dass der Anteil der Seelsorgenden deutlich unter dem Referenzwert von 50% für eine sicher-autonome Bindung liegt. Der Unterschied zwischen Priestern und anderen Seelsorgeberufen ist bei diesem Bindungstypus signifikant (Priester: 19%, andere Seelsorgende: 33%). Beide Gruppe liegen zudem deutlich über dem Referenzwert „unsicher-distanziert Gebundene“ und deutlich über dem Referenzwert „unsicher-verstrickt Gebundene“. Desorganisierte Bindungsrepräsentanzen liegen auf dem Level der Referenzdaten.

Bei allen Detailbefunden ist als Fazit festzuhalten, dass mit Blick auf die Berufswahl zwei Richtungen relevant sind: „die religiöse Berufs- und Lebensweise [ist] vor dem Hintergrund spezifischer Bindungserfahrungen besonders attraktiv [...]. Ähnlich wie die Single-Lebensweise im Allgemeinen kann die zölibatäre Lebensweise Menschen mit unsicher-distanzierten Bindungen die Möglichkeit zu einer vergleichsweise auto-

---

<sup>22</sup> Johann Jakob Müller u.a., Bindung und psychosomatische Gesundheit bei katholischen Seelsorgenden, in: Zeitschrift für psychosomatische Medizin und Psychotherapie 61 (2015), 370–383.

nomen Gestaltung des Berufsumfeldes, Vermeidung erotischer Intimität oder ähnlichem bieten.“<sup>23</sup> Zugleich wird in den Blick genommen, dass vor allem im ländlichen Raum die katholische Kirche in Gestalt des Heimatpfarrers einen Sicherheitsbasis anbieten kann, vor allem, wenn familiäre Bindungen und Beziehungen instabil sind. Vermutlich spielt auch die soziale Gestalt der Kirche (als Pfarrfamilie) für Menschen mit unsicheren Bindungsrepräsentanzen eine entsprechende Rolle als Sicherheitsbasis.

*Ausbildung:* Erste empirische Erkundungen in der gegenwärtigen pastoralen Ausbildungsforschung zeigen, dass katholische junge Erwachsene im Alter von 20–29 Jahren, die sich als sehr religiös-gläubig bezeichnen, im Vergleich zu ihren katholischen AltersgenossInnen insgesamt und im Vergleich zu allen 20- bis 29-jährigen jungen Erwachsenen zwar sehr ähnlich leistungs- und aufstiegsorientiert sind, jedoch diese Werte mit eher familiären Harmoniewerten verbinden, während die Kontrollgruppe *aller* jungen Erwachsenen diese Leistungswerte eher mit Hedonismus- bzw. Erlebniswerten sampeln.<sup>24</sup> Mit Blick auf die Befunde der Seelsorgestudie zum Themenfeld „Bindungstheorie“ lässt sich die Hypothese erhärten, dass die gegenwärtige Sozialform von Kirche und Gemeinde als kirchliches Harmoniemilieu besonders für diejenigen attraktiv ist, die sich als sehr religiös-gläubig einstufen und vielfach deutlich bürgerlicher und harmonieorientierter sind als ihre Altersgenossen, die sich eher als moderat oder deutlich weniger religiös-gläubig bezeichnen. Es stellt sich daher die grundsätzliche Frage nach den Kriterien der kirchlichen Personalauswahl und der Personalentwicklung im Bereich „Ausbildung“. Denn der pastorale Beruf setzt voraus, dass diejenigen, die ihn ausüben, eine gesunde Beziehungsfähigkeit aufweisen. Bei allen fachlichen Kompetenzen, die für die Seelsorge relevant sind, ist Beziehungsfähigkeit als Teil der Persönlichkeitskompetenz unabdingbar. Wenn man zusätzlich davon ausgeht, dass wir auch im System der gegenwärtigen, oftmals groß gewordenen Pfarreien, Führungskräfte benötigen, kommt der Entwicklung einer inneren Autonomie eine besondere Rolle zu. Mit aller Vorsicht gesagt: Offenbar gibt es Interaktionseffekte zwischen Glaube/Religion und Harmoniewerten. Offen ist noch, ob diese Interaktion auch mit Bindungsrepräsentationen korreliert. Die Autoren der Seelsorgestudie

---

<sup>23</sup> Müller, *Bindung* (s. Anm. 22) 381.

<sup>24</sup> Die Analysen des Autors dieses Berichts beruhen auf Sekundäranalysen eines deutschlandweit repräsentativen Marktforschungsdatensatzes mit über 45.000 Fällen, in denen auch Angaben zu Konfession, zu religiösen Selbsteinschätzung und zu Persönlichkeitsfaktoren „Erlebniswerte, Familienwerte, Leistungswerte, Aufstiegsorientierung, Pflicht- und Akzeptanzwerte“ erfragt werden. Ziel der Sekundäranalysen ist, die Sozialstruktur und die Lebensstile der potenziellen Adressatengruppe junger Erwachsener für den Arbeitsmarkt generell und für den kirchlichen Dienst im Besonderen zu eruieren. Der Forschungsbericht mit entsprechenden Datentabellen entsteht derzeit im Rahmen der pastoraltheologischen Ausbildungsforschung der Diözese Münster.

geben einen vorsichtigen Hinweis auf die mögliche Kompensationsfunktion von Glaube und Religion zum Ausgleich dysfunktionaler Bindungserfahrungen oder der korrespondierenden Funktion sowohl funktionaler als auch dysfunktionaler Bindungserfahrungen mit Spiritualität.<sup>25</sup>

Diesbezüglich ist folgender Akzent wichtig: In der empirischen Lebensstilforschung gehen wir davon aus, dass vor allem im jungen Erwachsenenalter Erlebniswerte als Explorationswerte nicht nur typisch, sondern für eine gesunde individuelle psychosoziale Entwicklung elementar wichtig sind. Wir sprechen von einer Phase der „biografischen Offenheit“, die dazu dient, berufliche Perspektiven zu entwerfen und in Ausbildung/Studium zu vertiefen, ggf. neu zu justieren und eine fundierte Beziehungsfähigkeit zu entwickeln. Das heißt, dass es darum geht, insgesamt eine Lebensstrategie zu entwerfen, die für die folgenden Lebensphasen der biografischen Konsolidierung (Familie, Partnerschaft), biografischen Etablierung (postfamiliär, berufliche Neuorientierung) und biografischen Schließung (Ruhestandsphase, Alter) tragfähig ist. Genau diese Aufgaben der biografischen Offenheit stellen sich auch im Theologiestudium und in flankierenden Maßnahmen der studienbegleitenden Institutionen (Priesterseminare, Kollegs). Exploration und Offenheit bedürfen laut der Bindungstheorie einer Sicherheitsbasis als security-port. Zugleich ist aber auch relevant: Exploration und Offenheit sind für eine gesunde Entwicklung wichtig. Die These der Kompensation und Korrespondenz von Bindungserfahrungen mit Glaube/Religion/Spiritualität mit Blick auf eher unsichere Bindungsrepräsentanzen ist daher genauer zu klären in Bezug auf Personalgewinnung und -begleitung.

### Psychische Labilität, Kohärenzgefühl, Vertrauen und Transzendenzenerfahrung

Eine weitere Fragestellung der Seelsorgestudie ist, inwieweit sich die Persönlichkeitsstruktur, insbesondere Neurotizismus, von Seelsorgenden auf das Kohärenzgefühl, nämlich auf Handhabbarkeit, Verstehbarkeit und Sinnhaftigkeit täglicher Erfahrung- und Handlungszusammenhänge auswirkt und welche Rolle in diesem hypothetischen Interaktionsmuster die Faktoren „Religiöses Vertrauen“ und Transzendenzwahrnehmung als Ressourcen spielen.<sup>26</sup>

Erste Zusammenhangsanalysen zeigen einen deutlich moderaten negativen Zusammenhang des Faktors Neurotizismus (N) mit der Dimension „Kohärenzgefühl“ (.495\*\*). Mithilfe der Regressionsanalyse konnte Neurotizismus als stärkster (negativer) Prädiktor der Big-Five-Dimensionen für das Kohärenzgefühl ermittelt werden. Offenheit spielt die geringste Rolle. Je emotional labiler eine Person ist, desto schwä-

<sup>25</sup> Vgl. Müller, Bindung (s. Anm. 22) 382.

<sup>26</sup> Philipp Kerksieck u. a., Reduced Sense of Coherence Due to Neuroticism: Are Transcendent Beliefs Protective Among Catholic Pastoral Workers? In: Journal of Religion and Health 55 (2016), (doi: 10.1007/s10943-016-0322-8), 1–15, auch: Grafik 1, 5.



cher ist das Kohärenzgefühl; je zufriedener, emotional stabiler eine Person ist, desto stärker ist das Kohärenzgefühl. Emotionale Stabilität ist ein wesentliches Anzeichen für ein ausgeprägtes Kohärenzgefühl. Der Befund ist höchst signifikant.

Religiöses Vertrauen spielt in dieser Dynamik eine signifikant moderierende Rolle. Gleiches gilt für die Dimension „Transzendenzenerfahrung im Alltag“. Auch diese Dimension hat einen signifikant moderierenden Effekt auf die Dynamik von Neurotizismus und Kohärenzgefühl. Die Studienautoren stellen zur Diskussion, dass religiöses Vertrauen und Transzendenzenerfahrung im Alltag starke psychologische Ressourcen für Personen sind, die ihrer inneren Konstitution wegen für Stress und Erschöpfung anfällig sind. Sie gehen aufgrund der Studienergebnisse davon aus, dass religiöses Vertrauen und Transzendenzenerfahrung eine stark moderierende Pufferfunktion in Bezug auf instabile Kohärenzmuster bei Seelsorgenden haben. Gleichwohl können Gebet und spirituelle Praxis allein emotional labile Persönlichkeitsmuster nicht heilen. Die Befunde erfordern weitere Forschung „in order to discover helpful resources for persons who are interested in a spiritual and religious orientation in their lives“<sup>27</sup>.

*Ausbildung:* Der letzte Satz des Fazits dieses Studienberichts ist ausschlaggebend für die Ausbildung. Dieser Befund ist relevant für die Personalauswahl und frühe Personalentwicklung in der Ausbildung – insbesondere an der Schnittstelle zwischen spiritueller und pastoralpsychologischer Formation. Angesichts des hohen Anspruchs an die Qualität von Seelsorge in allen Grunddiensten der Kirche, spielt bei der Personalauswahl von (potenziellen) Seelsorgenden eine gesunde und ausgewogene Persönlichkeitsstruktur eine große Rolle. Prägnant gesagt: Spirituelle Kompetenz als Ressource ist hilfreich, um emotional labile Phasen im beruflichen wie privaten Leben abzufedern, und daher ein wichtiger Faktor in der Personalbegleitung und -beratung, besonders in der geistlichen Begleitung. Spirituelle Kompetenz und Spiritualität/Religiöses Vertrauen sind aber kein Heilmittel, um emotionale Labilität und Ängstlichkeit von Seelsorgenden zu kompensieren. Es gilt aber auch, die andere Seite von Neurotizismus zu betrachten, denn aufgrund ihrer Verletzlichkeit weisen Menschen mit hohen Neurotizismus-Werten auch eine hohe Sensibilität auf.<sup>28</sup> Die in dieser Studie beschriebene Interaktion ist zudem relevant für die Gewinnung/für das Scouting von künftigen Führungskräften in kirchlichen Diensten. Je höher die Hierarchie, desto höhere Ansprüche an eine emotionale Stabilität als Führungsqualität einer Person sind zu stellen. Je dünner die Personaldecke, je geringer die Bewerberzahl, desto ge-

---

<sup>27</sup> Kerksieck, *Reduced Sense* (s. Anm. 26) 12.

<sup>28</sup> Vgl. die Facetten von Neurotizismus nach Ostendorf und Angleitner in: Jens Asendorpf, *Persönlichkeitspsychologie für Bachelor*, Heidelberg <sup>3</sup>2015, 72.

nauer und ausgewogener muss die Personalauswahl ausfallen.<sup>29</sup> Denn angesichts der hohen Qualitätserwartung in der Seelsorge, der Komplexität der Handlungsstrukturen und dem hohen Maß an Verantwortung in den großen pastoralen Strukturen haben wir es in der Territorialeelsorge bei *allen* pastoralen Berufen mit Führungskräften zu tun.

## Geistlich-spirituelle Trockenheit

Eine weitere Teilstudie nimmt in den Blick, inwieweit geistlich-spirituelle Trockenheit in beiden Seelsorgegruppen (Priester<sup>30</sup>, Laien<sup>31</sup>) existiert, wie sich geistliche Trockenheit auf die Qualität seelsorglicher Arbeit auswirkt und wie Seelsorgende damit umgehen. Diese Fragestellung wurde mit zwei Teilstudien unter die Lupe genommen, die Befunde sind jedoch vergleichbar. Das heißt: Geistliche Trockenheit ist kein spezifisch priesterliches Thema, sondern kommt in ähnlichem Maß und in vergleichbarer Dynamik auch bei hauptberuflichen Laien vor. Daher nehmen wir uns die vergleichenden Befunde im Forschungsbericht über nicht-ordinierte Seelsorgende vor.

Knapp die Hälfte aller Seelsorgenden haben die Erfahrung geistlicher Trockenheit gemacht (Priester: 46%, Laien: 50%); 13% erfahren regelmäßig geistliche Trockenheit (12% Priester).

Prädiktoren geistlicher Trockenheit sind bei beiden Gruppen ähnlich: schwache Transzendenzwahrnehmung, schwaches Kohärenzgefühl, depressive Symptome und erhöhte Stresswahrnehmung. Weder Profession noch die Eigenart der jeweiligen Berufung noch die jeweilige Lebenssituation stehen in einem Zusammenhang mit geistlicher Trockenheit. Gleiches gilt auch für die Variablen Lebenssituation, Unterschiede in der sozialen Unterstützung und Selbstwirksamkeit. Auch scheinen Unterschiede zwischen Geschlechtern und Altersgruppen keine besondere Rolle zu spielen. Spirituelle Trockenheit ist offenbar ein übergreifend gültiges Phänomen in Dienst und Leben von Seelsorgenden. Die Analysen ergeben, dass Transzendenzerfahrung bzw. die eigene Gottesbeziehung, also die Erfahrung der Liebe und Unterstützung Gottes im Alltag, nicht allein geistliche Trockenheit erklärt. Die Kombination und Interaktion von schwacher Transzendenzwahrnehmung und schwachem Kohärenzgefühl (Handhabbarkeit, Verstehbarkeit, Sinnhaftigkeit des eigenen Handelns) sind offenbar wesentliche Quellen geistlicher Trockenheit. Depressive Tendenzen oder Stresswahrnehmung

---

<sup>29</sup> Vgl. die Ausführungen zum zweidimensionalen Temperamentsystem von Eysenck in Verbindung mit Neurotizismus und Extraversion in: Jens Asendorpf, *Psychologie der Persönlichkeit*, Heidelberg 2007, 179f, Abb. 4.5.

<sup>30</sup> Arndt Büssing u. a., *Reactions and Strategies of German Catholic Priests to Cope with Phases of Spiritual Dryness*, in: *Journal of Religion and Health* (2016) (doi: 10.1007/s10943-016-0333-5).

<sup>31</sup> Arndt Büssing u. a., *Spiritual Dryness in Non-Ordained Catholic Pastoral Workers*, in: *Religions* 7 (2016) 12, 1–9.

stehen zwar in einem Zusammenhang mit geistlicher Trockenheit, sind aber diesbezüglich nur marginale Kräfte.

*Ausbildung:* Die Studienautoren beschreiben, dass gehaltvolle geistliche Erfahrungen über eine Kraft verfügen, die Menschen befähigt, sich von eigenen Begrenzungen und Bestimmungen lösen zu können. „It (spiritual dryness, M.S.) rather hints to the experiential wisdom that the quality of spiritual experiences is exempt from the persons' command.“<sup>32</sup> Neben der Formation zu einem autonomen Menschen als ein wichtiger Faktor der Personalentwicklung in Studium und Ausbildung kann die geistliche Begleitung zu erlöster menschlicher Existenz sozusagen die andere Seite der Medaille darstellen. Autonomie als personale Kompetenz und Erlösung als geistliche Kompetenz scheinen zwei starke korrespondierende Pole in der Personalentwicklung von Seelsorgenden zu sein. Und zwar Erlösung in einem umfassenden, salutogenetischen Sinn: lebendig, optimistisch, wahrhaftig, ausdrucksvoll, barmherzig, liebend, positiv, versöhnend, befreit, fröhlich, gerecht, freundschaftlich, verbindlich, beschenkt.<sup>33</sup>

Geistliche Begleitung ist darüber hinaus ein sehr individualisiertes Themenfeld. Da es offenbar nur schwache Unterschiede zwischen Berufsgruppen, Altersgruppen und anderen Variablen gibt, ergibt es Sinn, über die individuelle Begleitung hinaus gemeinsame kommunikative Ebenen zu schaffen, in denen geistliche Ressourcen ausgetauscht und angereichert werden können. Die Hypothese dazu lautet: Je höher und intensiver der berufsgruppenübergreifende Austausch geistlich relevanter Fragen und Themen ist, desto reichhaltiger kann sich das Potenzial geistlicher Ressourcen anreichern. Es ist zu vermuten, dass ein solches kollegiales Setting Verstehbarkeit, Handhabbarkeit und Sinnhaftigkeit beruflichen Handelns und menschlicher Existenz als SeelsorgerIn äußerst positiv beeinflusst.

## Stresserleben und Lebensstil

Ein für diesen Artikel als letzter konsultierter Studienbericht ist der Beitrag von Philipp Kerksieck u. a. zur Interaktion und Vorhersagbarkeit von individuellem Stresserleben und psychosomatisch relevanten Lebensstilvariablen, allen voran der Body-Mass-Index (BMI) sowie Alkohol- und Nikotinkonsum.<sup>34</sup>

Es zeigen sich berufsspezifische Auffälligkeiten: Priester und Diakone sind, verglichen mit den Referenzwerten, vermehrt übergewichtig bzw. adipös. Kerksieck schreibt,

---

<sup>32</sup> Büssing, *Spiritual Dryness* (s. Anm. 31) 8.

<sup>33</sup> Vgl. hierzu die Variationen des Begriffes „Shalom“ als ganzheitlichen Heilsbegriff bzw. als kirchlichen Schlüsselbegriff in: Paul M. Zulehner, *Pastoraltheologie. Fundamentalpastoral. Kirche zwischen Auftrag und Erwartung*, Düsseldorf 1989, 65–68.

<sup>34</sup> Philipp Kerksieck – Klaus Baumann – Eckhardt Frick, Prävalenz und Interaktion von Stresserleben und psychosomatisch relevanten Lebensstilvariablen bei Seelsorgenden in den deutschen Diözesen, in: *Zeitschrift für psychosomatische Medizin und Psychotherapie* 62 (2016) 4, 353–365.

dass dieser Befund insofern bemerkenswert ist, als hohe BMI-Werte grundsätzlich abhängig von Lebensalter und sozioökonomischem Status sind. Je niedriger der sozioökonomische Status und je älter die befragte Person, desto höher ist die Wahrscheinlichkeit, übergewichtig zu sein. Dieser Befund konnte für diesen Aufsatz vom Autor mithilfe aktueller ALLBUS-Daten validiert werden. Die Brisanz des Befundes: Im Vergleich mit der Gesamtbevölkerung kommt Übergewicht bei Priestern und Diakonen, vor allem jedoch bei der Gruppe der Priester, häufiger vor. „Für einen erheblichen Teil der Priester und Diakone in der untersuchten Stichprobe liegen somit Gesundheitsrisiken aufgrund des gesteigerten BMI vor.“<sup>35</sup> Diese Folgerisiken können u. a. sein: Rückenschmerzen bzw. Einschränkungen des Bewegungsapparates, Bluthochdruck, Fettstoffwechselstörungen, Arthrose, Diabetes, Arthritis, sekundär chronische Atemwegserkrankungen. PastoralreferentInnen weisen den höchsten Anteil an normalgewichtigen Personen auf, GemeindeferentInnen sind zur Hälfte normalgewichtig, zur anderen Hälfte übergewichtig. Geschlechtsunterschiede sind im Mittel eher klein.

Priester und Diakone gehören zudem zu einer Risikogruppe bezüglich des regelmäßigen bzw. täglichen Alkoholkonsums (unabhängig von der Kommunion in der Messfeier). Im Vergleich zu anderen pastoralen Berufs- und Referenzgruppen sind die Werte hier deutlich erhöht. Alkoholkonsum in pastoralen Berufsgruppen scheint zudem geschlechtsabhängig zu sein. Männer konsumieren häufiger Alkohol als Frauen.

Bemerkenswert ist: Es liegen keine Zusammenhänge zwischen dem subjektiven Stresserleben der Befragten und der Ausprägung des BMI vor. Ebenfalls sind die Effekte für einen Zusammenhang zwischen Stress und Alkohol- und Nikotinkonsum marginal. Die Vermutung: „Die beruflichen Tätigkeitsprofile, die Form des Zusammenlebens und ein ‚einfacher‘ Effekt verstärkten Genießens von Essen und Trinken könnte ursächlich für einen erhöhten BMI in den Berufsgruppen der Priester und Diakone sein.“<sup>36</sup> Das Geschlecht hat insgesamt nur marginale Einflüsse auf die Analysevariablen.

Die Studienautoren plädieren für Interventionen bezüglich des Alkoholkonsums von Priestern und Diakonen durch präventive Angebote. Sie empfehlen, Programme zur Gesundheitsförderung zu entwickeln, besonders mit Blick auf die BMI-Risikogruppen Priester und Diakone sowie grundsätzliche Maßnahmen zur Stressminderung bzw. Stressresistenz.

*Ausbildung:* In der Personalgewinnung und -ausbildung müssen Gesundheitsthemen in enger Verbindung mit der Entwicklung eines eigenen Lebensstils (in der Postadoleszenz) obligatorisch sein. Das „Personale Angebot“ seelsorglichen Personals darf sich nicht nur in der verbalen seelsorglichen Verkündigungs-kompetenz niederschlagen.

---

<sup>35</sup> Kerksieck u. a., Prävalenz (s. Anm. 34) 360.

<sup>36</sup> Kerksieck u. a., Prävalenz (s. Anm. 34) 363.

Das heißt: Die lebensstilistischen Alltagsinszenierungen von Seelsorgerinnen und Seelsorgern, angefangen beim Umgang mit der eigenen Körperlichkeit, über gesunde Ernährung, sportliche Aktivität und körperliche Erholung als wichtige körperliche Ressourcen bis hin zur Psychohygiene, eine insgesamt heilsame Spiritualität und eine integrierte Sexualität als geistig-geistliche Ressourcen sind ein zentraler Baustein von Verkündigung. Gesundheitskompetenz als Teil personal-sozialer Kompetenz ist Verkündigungskompetenz und essenzieller Teil pastoraler Professionalität im Sinne des Personalen Angebots.

Der Erhalt und die Förderung der Gesundheit – auch im Sinne einer lebensstilistischen Auffassung und Entfaltung – ist daher nicht nur eine individuelle Aufgabe, sondern eine Aufgabe des Verkündigungssystems „Kirche“ und muss daher strukturiert gesteuert werden. Das informelle Wissen um eine gesunde Lebensweise ist nicht nur für die eigene Körperlichkeit und das eigene Körperbewusstsein relevant, sondern auch in fachlicher Hinsicht für die Indikation von Krankheiten, Störungen und anderen gesundheitlichen, lebensstilistischen, psychosomatischen Auffälligkeiten bei Rat suchenden Menschen in der täglichen seelsorglichen Praxis. Besonders wichtig ist dieses Wissen für Seelsorgende mit Personalverantwortung und der damit verbundenen Fürsorgepflicht für die Mitarbeitenden. Personalentwicklungsprozesse, allen voran Ausbildungsprozesse, sind aus arbeitspsychologischer Sicht auch markante Sozialisationsprozesse. Dem Ausbildungssetting als Sozialisationsraum kommt daher eine besondere Bedeutung zu. Das hat Konsequenzen für die Ausbildungscurricula als auch für die Hauskulturen und Raumprogramme: In welcher Weise werden Gesundheitsthemen für die eigene physisch-psychische Entwicklung und für pastoralpsychologisch-seelsorgliches Wissen berücksichtigt? Wie sieht ganz konkret das Ernährungsprogramm der Seminare und Institute aus, die in der Regel Vollverpflegungshäuser sind? In welcher Weise werden Anreize geschaffen zu sportlicher Betätigung, Fitness, Bewegung, gesunder Ernährung? Wie wird darauf vorbereitet, im späteren seelsorglichen Feld alleine oder in Beziehung (Ehe, priesterliche Kommunität o. Ä.) eigenständig und gesund leben zu können? In welcher Weise wird in die psychische Stabilität von Seelsorgenden investiert, damit diese den Alltagsstress gelassen meistern können und nicht der Gefahr erliegen, ungesunde Kompensationsstrategien zu entwickeln (Alkoholkonsum, Essen). In der Seelsorgeausbildung wird stark in geistlich-spirituelle Bildung investiert. Ganz im Sinne Teresa von Avilas gilt es, zukünftig der körperlich-physischen Entwicklung (in der Postadoleszenz wohlgeachtet) gleichwertige Aufmerksamkeit zu schenken, „damit die Seele Lust hat, darin [im Leib; M. S.] zu wohnen“.

## Gesamtbetrachtung

Man kann die Seelsorgestudie in der gesamten Anlage und gegenwärtig laufenden Auswertung nicht nur als ein Mammutprojekt, sondern in der Geschichte der kirchli-

chen Sozial- und Professionsforschung auch als Meilenstein bezeichnen. Nach den Synodenumfragen in den 1970er-Jahren (darin war auch eine Priesterstudie enthalten) ist die Seelsorgestudie das zweitgrößte empirische Forschungsvorhaben in der Pastoraltheologie im deutschsprachigen Raum.<sup>37</sup> Sie bietet – das zeigen umrisshaft die Ausführungen zu den einzelnen Fragestellungen in diesem Artikel – eine Fülle an höchst relevanten Informationen für die gesamte kirchliche Personalentwicklung.

1. Mit über 8.000 auswertbaren Fragebögen aus 22 von 27 deutschen Diözesen existiert eine beachtliche Stichprobe. Man kann sagen, dass die Studie repräsentativ ist für das gesamte Kollegium der Seelsorgerinnen und Seelsorger in Deutschland. Repräsentativ in dem Sinne, als dass man davon ausgehen kann, dass den Umfrageteilnehmenden an einer guten Weiterentwicklung der Berufe und der unterstützenden Systeme gelegen ist. Die Befunde sind deshalb lt. Ausgangsthese höchst relevant für Personalgewinnung und -ausbildung. Es lohnt sich daher, weitere Forschungsberichte, die sich in Vorbereitung befinden, mit Hinblick auf die auf Ausbildung zu konsultieren.

2. Die Forschergruppe repräsentiert personell die Bandbreite der thematisch relevanten Disziplinen. Das hat den großen Vorteil, dass fachspezifische „blinde Flecken“ umgangen oder gar aufgehellt werden können. Gleichwohl gibt es zwei wichtige Gedanken: Die Expertise von Frauen aus der kirchlichen Sozialforschung bzw. in der Pastoraltheologie/-psychologie hätte die Dominanz der männlichen Verantwortlichen im Studiensystem etwas entschärfen bzw. die Blickwinkel um die wichtige Frauenperspektive erweitern können. Und eine ausgesprochen pastoralsoziologische Expertise hätte den pastoralpsychologischen Schwerpunkt des Studiensystems passabel anreichern können. Für die weitere Auswertung wären beide Punkte empfehlenswert.

3. Deutlich mehr als zwei Drittel aller bisher veröffentlichten Studienberichte zu Teilstudien des gesamten Projektes, die hier aufgeführt sind, wurden als begutachtete Artikel in einschlägigen internationalen Fachzeitschriften veröffentlicht. Das bedeutet, dass die bisherigen Forschungsergebnisse in der jeweiligen Darstellung des Problemhorizontes (Forschungsfrage), der Darstellung des Forschungshintergrundes, der jeweiligen Einordnung in den (pastoral-)psychologischen Diskurs, der Auswahl der Messinstrumente und der Erhebung und Auswertung der einzelnen Forschungsdaten einer fachwissenschaftlichen Fremdperspektive unterzogen wurden. Die externe Begutachtung validiert und autorisiert demnach die Studienergebnisse. Der Redlichkeit halber muss aber auch benannt werden, dass die Rezeption der englischsprachigen Texte hinsichtlich der verwendeten Fachsprache nicht ganz so leichtgängig ist.

---

<sup>37</sup> Das Studiensystem von Paul M. Zulehner ist ebenfalls sehr beachtlich, gleichwohl dort über einen längeren Zeitraum immer jeweils eine Berufsgruppe isoliert in den Blick genommen wurde.

4. Dienlich ist der Hinweis auf die jeweiligen Limitationen der Forschungsdaten bzw. der Studienanlage als auch der Hinweis in den einzelnen Berichten, dass die Studie als akademisches Unterfangen unabhängig von kirchlichen Weisungsstrukturen vorgenommen wurde, um Interessenskonflikte vorzubeugen. Das entlastet die gesamte Studie und die Studienkommunikation insofern, als die Studie weder beanspruchen kann noch will, alle Probleme der derzeitigen Pastoral zu lösen.

5. Der gegenwärtig existierende Nachteil ist, dass durch die Fachartikel die breite Anwenderbasis auf Organisationsseite trotz umfangreicher Referententätigkeit der Studienautoren eher schwer erreicht wird. Ein erstes Fachbuch ist jüngst erschienen. Es wäre jetzt äußerst wichtig, eine gemeinsame Strategie des Wissenstransfers bzw. der Wissenschaftskommunikation zu entwickeln, um gezielt und so genau wie möglich die detaillierten Befunde in die kirchlichen Strukturen einzuspeisen, um auf diese Weise tatsächlich in Dienst und Leben der Seelsorgenden zu investieren. Eine solche Kommunikationsstrategie sollte interdiözesane Lerneffekte ermöglichen.

6. Eine wichtige und populäre Erkenntnis der Seelsorgestudie ist, dass viele Seelsorgende mit der Organisation der Kirche bzw. Diözese eher unzufrieden sind. Hierzu liegt dem Autor gegenwärtig noch kein Bericht der Studienautoren vor. Das heißt auch: Auf Basis dieser Aussagen der Studienteilnehmenden scheinen sich offenbar Investitionen in die gesamte Organisationslogik kirchlicher Behörden und Akteure zu lohnen bzw. wünschenswert zu sein. Hinter diesem Befund können mehrere Aussagen der Seelsorgenden stecken: „Wir schaffen das nicht alleine.“ – „Wir benötigen adäquate Unterstützung.“ – Oder auch: „Die Realität an der Basis ist deutlich anders, als man sich das möglicherweise in der kirchlichen Organisation vorstellt.“ In gleicher Intensität, in der sich die Berichte bislang auf verschiedene Akzente des Wohlergehens von Seelsorgenden beziehen, müssten die organisationsrelevanten Themen aufbereitet werden. Dieser Bericht ist hinsichtlich des Ausbildungsbereichs ein erster Versuch dazu – wenn auch von externer Seite. Er versucht, die relevanten und brisanten Befunde in das Organisationsfeld „Ausbildung“ einzuspeisen.

7. Damit einher geht folgende Anforderung: So sehr viele Analyseinstrumente in der Seelsorgestudie sich auf Individuen bzw. Persönlichkeitsfaktoren beziehen, darf man jetzt nicht den Fehler machen, Personalentwicklungsthemen zu individualisieren und die Verantwortung ausschließlich den Seelsorgenden aufzubürden. Die Konsequenzen sind innerhalb der gesamten personalen Wertschöpfungskette bezüglich aller Akteure zu durchdenken, um adäquate personalentwicklerische wie organisationale Maßnahmen zu ergreifen. Hier besteht auch in den Support-Strukturen der Priesterseminare und Laieninstitute Entwicklungsbedarf.

8. Die empirischen Erkenntnisse und praktischen Konsequenzen der gesamten Studie sind daher auch vor einer Frage zu beleuchten, die ein zentrales Vorzeichen gegenwärtiger Pastoral- und Personalentwicklung ist: Auf welche Leitidee von „Kirche“ zielt Pastoral- und Personalentwicklung auf absehbare Zeit? Auf welche Leitidee von „Kirche“ wird zukünftig ausgebildet? Der Autor ist der festen Überzeugung, dass dies nicht ausschließlich die kirchliche Sozialstruktur sein kann, die gewissermaßen noch die DNA der pianischen Epoche und der postsynodalen Pfarrfamilie in sich trägt und bis heute die übliche Sozialform von Kirche und Gemeinde – „wir hier drinnen und die Fernstehenden da draußen“ – darstellt. Entsprechend sind Ausbildungsstrukturen und Gratifikations- und Wertschätzungssysteme derzeit konfiguriert.<sup>38</sup> Ein zu entwickelndes diakonales Konzept kirchlicher Orte und Gelegenheiten unter dem Dach einer (kommunal orientierten) Pfarrei, an denen Menschen Leben und Glauben teilen, zeigt Kirche und kirchliches Engagement als nachbarschaftliches Prinzip mit unterschiedlicher Intensität und unterschiedlichen Artikulationsmustern des Evangeliums.<sup>39</sup> Pastorale Ausbildung muss hier strukturell wie thematisch umfassend neu konfiguriert werden.

9. Die Seelsorgestudie nimmt in besonderer Weise das Themenfeld Gesundheit und Lebensstil pastoralpsychologisch in den Blick. Aus *pastoralsoziologischer* Sicht wäre wünschenswert gewesen, innerhalb der Studie eine Lebensstildiagnose zu implementieren. Es gibt in der lebensstilistischen Gesundheitsforschung wichtige qualitative wie quantitative Erkenntnisse<sup>40</sup> Ebenfalls sind die Milieuentwicklungen von Seelsorgenden in Bezug auf das Bildungsverhalten gut untersucht.<sup>41</sup> Hier liegen soziologische Schlüssel zur Anreicherung und zum Verständnis der Befunde der Seelsorgestudie vor. Eine Empfehlung für die nächsten Auswertungsschritte wäre, auf Basis des qualitativen Datenmaterials der Seelsorgestudie eine Lebensstildiagnose im Sinne der sozialwissenschaftlichen Milieutheorie vorzunehmen und kommunikativ zu validieren, um vorhandenes Wissen anschlussfähig zu machen.

10. Nicht zuletzt muss im Rahmen der pastoralen Professionsforschung der Fokus auch auf den Bereich der kirchlichen Führungsforschung gelegt werden. Erste Erkun-

---

<sup>38</sup> Vgl. pointiert hierzu: Herbert Poensgen, Zu jung, zu modern, zu sportlich, um wirklich katholisch zu sein? Warum sich die Kirche um junge Erwachsene nicht bemüht. Und warum sie sich bemühen sollte, in: *Lebendige Seelsorge* 62 (2011) 2, 81–86.

<sup>39</sup> Vgl. hierzu das Konzept der „Ekklesio-Diversity“ des Autors: Marius Stelzer, Ekklesio-Diversity als Schmiermittel der personalen Wertschöpfungskette seelsorglicher Berufe, in: *Lebendige Seelsorge* 68 (2017) 1, 52–58.

<sup>40</sup> Carsten Wippermann u. a., Chancengerechtigkeit im Gesundheitssystem, Wiesbaden 2011. Ein weiterer Beitrag, um diese Seehilfe anhand der vorhandenen Milieustudien zu entwickeln, entsteht derzeit.

<sup>41</sup> Stelzer, Wie lernen Seelsorger? (s. Anm. 10) 151f.



dungen in der Pastoraltheologie diesbezüglich müssten intensiviert, systematisiert und verzahnt werden.<sup>42</sup>

Dr. phil. Marius Stelzer, Pastoralreferent  
Bischöfliches Generalvikariat Münster  
Hauptabteilung Seelsorge-Personal  
Überwasserkirchplatz 3  
D-48143 Münster  
+ 49 (0)251/495-1328

Ruhr-Universität Bochum  
Zentrum für angewandte Pastoralforschung  
Bonifatiusstraße 21c  
D-44892 Bochum  
+49 (0)23/32-25667

marius.stelzer(at)ruhr-uni-bochum(dot)de  
www.zap-bochum.de  
www.milieuforschung.de

---

<sup>42</sup> U. a. die Führungsforschung am Zentrum für angewandte Pastoralforschung der Ruhr-Universität Bochum; ferner die Generationenthese Hans-Joachim Höhns bezüglich kirchlicher Leitungsgenerationen in: Hans-Joachim Höhn, *Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute*, Freiburg 2012, 35–54.

## **Die Seelsorgestudie in der Praxis**

### **(Notwendige) Auswirkungen auf die Personalarbeit**

#### Abstract

Dieser Beitrag betrachtet die Auswirkungen der Seelsorgestudie auf den Personaleinsatz und die Personalentwicklung im pastoralen Dienst. Aus methodischen Gründen kann diese Studie keine direkten Handlungsempfehlungen im Sinne einer Ursache-Wirkungs-Beziehung liefern. Sie hat aber insbesondere durch die Diskussionen der Ergebnisse zu einer höheren Sensibilität und Offenheit in Bezug auf die aktuelle Situation im pastoralen Dienst geführt, die von Nachwuchsmangel, einem Rückgang der Priesterberufungen und daraus resultierend einem Bedarf an Führungskräften geprägt ist. Der Beitrag schließt mit einem Appell, neue Leitungsmodelle zu entwickeln, die Laien in weitergehender Weise Verantwortung übertragen.

This paper explores to what extent the German „Seelsorgestudie“ („German Pastoral Ministry Study“) had an impact on the way that human resource allocation and development are dealt with in the pastoral services of the Church. For methodological reasons, this study cannot directly provide any recommendations as to what is to be done in clear terms of cause and effect. But particularly by its in-depth discussion of the results, the study has led to an increased awareness of and openness towards the current situation regarding pastoral services, which is marked by a shortage of new staff, a decline in men entering priesthood, and the resulting lack of executive staff. The paper ends with an appeal to adjust to the situation by allowing more laypeople to assume functions that have previously been reserved to ordained priests.

Zugegeben, es ist verlockend, einfach erfreut festzustellen, dass die MitarbeiterInnen im pastoralen Dienst im Schnitt 0,6 Punkte zufriedener sind als der „Vergleichsbürger“ und die Auseinandersetzung mit der „Seelsorgestudie“ damit zu beenden. Der eine oder die andere atmet vielleicht einmal erleichtert durch, dass die sensiblen Themen der Sexualität und des Zölibates nur kurz aufgeflackert sind und dass die gesundheitliche Situation pastoraler MitarbeiterInnen über die Berufsgruppen hinweg nicht drastisch von der anderer vergleichbarer Berufsgruppen abweicht. Manch ein Verantwortlicher in den Diözesen mag auch erleichtert festgehalten haben: „Erstaunlich zufrieden!“

„Überraschend zufrieden“ war eine der viel gehörten und zitierten Aussagen zur Seelsorgestudie 2015, der Nachsatz „bei knappen Ressourcen“ wurde da schon eher

überhört.<sup>1</sup> Also weiter zum Tagesgeschäft, das in der Einsatzverantwortung oft eher von „von der Hand in den Mund“ als von „langfristiger Personalstrategie“ geprägt ist!? In 22 deutschen Diözesen haben sich zahlreiche MitarbeiterInnen, Priester, Diakone und Laien im pastoralen Dienst die Zeit genommen, Fragen zu beantworten und dabei einen Teil ihrer persönlichen Daten, Fragen und Sorgen nach außen gegeben. Da darf und muss die Frage gestellt werden, ob und welche Relevanz oder Auswirkung diese Studie auf die Personalarbeit bzw. den praktischen Einsatz pastoralen Personals hat und haben sollte, zumal es explizit als Ziel der Autoren der Studie benannt wurde, Impulse zur Veränderung zu geben. „Wie geht es den Priestern, Diakonen und Laien? Wie kann man sie fördern?“, fragen beispielsweise Jacobs und Büssing.<sup>2</sup>

Die dargestellten Überlegungen speisen sich aus der Erfahrung der Einsatzverantwortung, vor allem aus dem Blickwinkel der Personalentwicklung im pastoralen Dienst des Bistums Osnabrück, sowie einigen überdiözesanen Veranstaltungen zur Information über die Ergebnisse der Studie und deren Diskussion. Dieser Beitrag soll der Versuch sein, aktuelle und notwendige Wirkungen aber auch Grenzen der Studie in der Personalpraxis zu diskutieren.

### Eine hilfreiche – und notwendige – Auswirkung der Studie

Die deutsche „Seelsorgestudie“ hat durch ihre breit angelegte, solide und fachlich gut durchdachte Datenerhebung sowie die Beteiligung vieler Wissenschaftler aus unterschiedlichen Diözesen und Fachbereichen ein großes Potenzial, Gehör zu finden, zu aussagekräftigen Ergebnissen zu kommen und somit spürbare Wirkungen in der Praxis zu erzielen. In der Tat hat die Studie einige sehr wichtige und auch „wunde“ Punkte in das Bewusstsein derer gehoben, die für den Einsatz pastoralen Personals verantwortlich sind. Dies mag auch schon die wichtigste Auswirkung der Studie für die Praxis sein. Einige Beobachtungen sollen dies verdeutlichen:

In unterschiedlichen Präsentationen<sup>3</sup> stellt Prof. Dr. Jacobs ein durch Clustern entwickeltes Modell dar, das Personen in Bezug auf Belastbarkeit und Leistungsfähigkeit bzw. „Einsetzbarkeit“ in vier Gruppen einteilt: „Stark und belastbar“, „einsetzbar und

---

<sup>1</sup> Christoph Jacobs – Klaus Baumann – Arndt Büssing – Wolfgang Weig – Eckhard Frick, Ergebnisse der deutschen Seelsorgestudie. Überraschend zufrieden bei knappen Ressourcen, in: Herder Korrespondenz 69 (2015) 26, 294–298.

<sup>2</sup> Christoph Jacobs – Arndt Büssing, Wie es Seelsorgerinnen und Seelsorgern heute geht. Das pastoralpsychologische Konzept der Seelsorgestudie, in: Theologie und Glaube 105 (2015) 3, 228–248, hier 228.

<sup>3</sup> Z.B. in der Konferenz der Personalreferenten/-dezernenten der deutschen Diözesen, 2014 und 2015, Berlin und Münster, oder in einer gemeinsamen Tagung der deutschen Pastoraltheologinnen und -theologen mit den an der Studie beteiligten Wissenschaftlern, Fulda 2016. Unveröffentlichte Tagungsmanuskripte.

bedingt belastbar“, „bedingt einsetzbar und belastet“, „schwach und ausfallgefährdet“ oder alternativ: „Ressourcenträger, Durchschnittsseelsorger, Angestrengte und Erschöpfte“. Auf der einen Seite finden sich also die Hochbelastbaren und am anderen Ende die MitarbeiterInnen, die eher belastet sind. Je nach Berufsgruppe schwanken die Zahlen etwas, wenig überraschend zeigt sich aber für alle Gruppen eine in etwa gleichmäßige Verteilung auf diese gebildeten Gruppen.

Über die Angemessenheit dieses Modells und die angewandte Clustermethode mag man diskutieren können, auch Jacobs selbst beschreibt es als vorläufig. Das soll uns hier aber nicht weiter beschäftigen, da diese methodische Diskussion unerheblich ist für eine zentrale Wirkung der Studie in der Praxis, die dieses Teilergebnis der Studie, obwohl es leider noch nicht aussagekräftig publiziert ist, einfach sehr gut deutlich macht: Die Seelsorgestudie fördert einen klaren und versachlichten Blick auf die Menschen, die im pastoralen Dienst tätig sind, ein „Ins-Wort-Bringen“ von unterschiedlicher Belastbarkeit, „Stärke“ und also „Einsetzbarkeit“ und damit verbunden eine offene Diskussion über Potenziale und Grenzen des Personals. So einfach dies klingt, so essenziell ist dieser Beitrag: Er bestärkt insbesondere diejenigen Bischöfe und Personalverantwortlichen, die sich um einen klaren Blick auf die personellen Realitäten bemühen und ihn offen ins Wort bringen, man mag diese realistischen Erkenntnisse „Zeichen der Zeit“ nennen.

Zunächst führt diese sachliche Betrachtung zu einem sehr grundlegenden Gedanken: Pastorales Personal ist einfach „normales“ Personal. Als solches ist es natürlich mit vergleichbaren Potenzialen, Ressourcen, Stärken aber auch ähnlichen Sorgen, Bedürfnissen oder gesundheitlichen Risiken behaftet wie andere Beschäftigte. Selbstredend gehört auch dazu, dass es weniger „gute“ und „bessere“ MitarbeiterInnen im Sinne von Einsetzbarkeit, Erfolg o.Ä. gibt. So selbstverständlich dies klingen mag, so häufig passen diese nüchternen Betrachtungen nicht so leicht in eine Nomenklatur von Amt, Weihe, Charisma oder Berufung. Dabei ist es aus personalentwicklerischer Sicht so bedeutsam, diese Seite der Betrachtung der Dienste nicht zu vernachlässigen, da sie ebenso nüchtern deutlich werden lässt: Dieses Personal braucht Pflege, Leitung, Orientierung, Weiterqualifizierung und manchmal auch Kontrolle – ebenso wie andere Berufsgruppen in anderen Betrieben auch. Und genauso wie in anderen sozialen Berufsfeldern, die vom Kontakt mit Menschen geprägt sind, besteht auch im pastoralen Feld ein Risiko, an Stress und Belastung krank zu werden.

Die klassischen Instrumente der Personalarbeit können hier eine wirkungsvolle Basis schaffen. Neben einigen vorbildlichen und erfolgreichen Ansätzen<sup>4</sup>, gibt es in einigen Diözesen durchaus Nachholbedarf, insbesondere im pastoralen Dienst. Im Einzelnen sollte der Einsatz folgender Instrumente, die als Grundlagen der Personalarbeit be-

---

<sup>4</sup> Z.B. in der Erzdiözese Freiburg: Erzbischöfliches Ordinariat Freiburg, Gesprächsleitfaden. Schwerpunkte setzen, Ziele entwickeln. Zielvereinbarungsgespräche in der Erzdiözese Freiburg, 2016. [www.ebfr.de/html/media/dl.html?i=334031](http://www.ebfr.de/html/media/dl.html?i=334031).

zeichnet werden können<sup>5</sup>, bedacht und gefördert werden: Zielbestimmungen und Aufgabenbeschreibungen für die individuelle Stelle, mit der Absicht, dem Personal Sicherheit und Orientierung zu bieten, um so seine Handlungsfähigkeit abzusichern. Jahresgespräche und Feedback als zentrale Instrumente, um MitarbeiterInnen regelmäßig spezifische Anerkennung aber auch konkrete Ziele, Hilfestellungen und Weiterentwicklungen zu ermöglichen.<sup>6</sup> Nicht zu vernachlässigen ist für alle Berufsgruppen der Aspekt der Abfrage der persönlichen Situation und der Bedarfe an Maßnahmen zur Verbesserung der Vereinbarkeit von Familie bzw. Freizeit und Beruf. Dienstbesprechungen seien, auch wenn sie selbstverständlich sein sollten, als ergänzende Maßnahme benannt. Die Erfahrung zeigt, dass sie in Bezug auf Durchführung, Verbindlichkeit, Frequenz, Gesprächsleitung und Protokoll durchaus nicht allorts zielführend und dem gemeinsamen Arbeitsprozess sowie der Teambildung förderlich umgesetzt werden.<sup>7</sup> Fort- und Weiterbildung sowie vor allem spirituelle Bildung und Exerzitien sind zwar flächendeckend installiert, häufig auch mit eigenen Fachstellen versehen, die Teilnahmerate ist jedoch oft nicht zufriedenstellend hoch.

Wenn diese Instrumente in hoher Verbindlichkeit und vor allem im Sinne ihrer Ziele, also nicht als bloße technische Maßnahmen, sondern als Hilfsmittel zur Erreichung personalpflegerischer und -entwicklerischer Ziele behandelt und umgesetzt werden, sind wesentliche Bereiche der Personalarbeit abgedeckt. Bei verbindlicher Anbindung an die jeweils höhere Struktur, Bistumsleitung, Personalreferat oder Dechant, wäre damit ein wesentlicher Schritt zur Prävention von Überforderung, aufgabenbezogenen Risikofaktoren oder Stress getan und somit bessere Maßnahmen zur Früherkennung implementiert. Gleichzeitig können diese Instrumente zur Förderung positiver beruflicher Rollen beitragen. Ganz gleich welchem der gängigen Stressmodelle Antwort gegeben werden soll, die genannten Personalentwicklungsmaßnahmen sind methodische Antworten sowohl auf Modelle, die von einer Grundidee der Passung von Person und Umwelt ausgehen, als auch auf diejenigen, die die organisationale Unterstützung in den Vordergrund stellen oder von der Passung der persönlichen Ressourcen und der jeweiligen Anforderung ausgehen.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Vgl. dazu auch: Thomas Bartscher – Juliane Stöckel – Thomas Träger, Personalmanagement. Grundlagen, Handlungsfelder, Praxis, München 2001. Oder: Heinz Schuler (Hg.), Lehrbuch der Personalpsychologie, Göttingen, 2001.

<sup>6</sup> Insbesondere für den pastoralen Dienst ist es interessant, diese Instrumente auch im Sinne eines geistlichen Prozesses weiterzuentwickeln und so Räume für einen gemeinsamen geistlichen Lernweg zu eröffnen, beispielsweise im Sinne der *correctio fraterna*.

<sup>7</sup> Anmerkung zur möglichen weiteren Forschung: Die Frage nach Struktur und Zufriedenheit mit der Dienstbesprechung könnte – als Alternative zur bloßen Abfrage der Größe des Teams – als ein wertvoller Prädiktor zur Zufriedenheit mit der Arbeitssituation herangezogen werden. Es wäre sicher aufschlussreich, dort weitere Untersuchungen anzustreben.

<sup>8</sup> Ekkehard Frieling – Karlheinz Sonntag – Ralf Stegmaier, Arbeitspsychologie, Göttingen 2012. Oder: Jacobs –Büssing, Wie es Seelsorgerinnen und Seelsorgern (s. Anm. 2).

Das von den Autoren der Studie benannte Phänomen der „spiritual dryness“ braucht besondere Aufmerksamkeit. Es ist mit gesundheitlichen Variablen und Faktoren der Lebens- und Arbeitszufriedenheit verbunden, wobei hier nicht voreilig von einer Ursache-Wirkungs-Beziehung ausgegangen werden kann (s.u.). Sicherlich unbestritten ist aber, dass es den Kern beruflicher Handlungskompetenz im pastoralen Dienst angreift. So hängen laut den Autoren die untersuchten Variablen der Lebenszufriedenheit und den gemessenen gesundheitlichen Variablen weniger mit der öffentlichen religiösen Praxis als mit den in der privaten Praxis ausgeübten spirituellen Elementen zusammen.<sup>9</sup> Gerade weil dies ein wenig besprochener und wenig sichtbarer Bereich ist, gilt es hier im Besonderen den MitarbeiterInnen Gesprächsräume für dieses Thema zu eröffnen, „Erlaubnis“ zu geben, auch von den zweifelnden, leeren Teilen im persönlichen Glauben zu sprechen und vielfältige Angebote persönlicher geistlicher Bildung anzubieten und über Anreize nachzudenken, diese auch wahrzunehmen. Die Aussage „Spiritual dryness stellt kein zu lösendes Problem dar, sondern gehört zum Leben mit Gott“<sup>10</sup> beschreibt eine hilfreiche Grundhaltung. Schaffen auch Personalverantwortliche ein Klima, in dem Priester oder PastoralreferentInnen sagen können „Ich spüre Gottes Gegenwart nicht mehr“ oder „Ich habe für mich selbst keine frohe Botschaft mehr zu verkünden“?

Zu lösen ist diese Frage sicherlich nicht allein über weitere Veranstaltungen zur spirituellen Bildung oder neue Exerzitienangebote. Die Frage der spirituellen Vertiefung, das Gespräch über den persönlichen Glauben inklusive aller Zweifel sowie eine enge Bindung des eigenen Glaubens an das tägliche Handeln müssen als Querschnittsthemen in den unterschiedlichsten Beratungs- und Bildungsformaten Platz finden und die Grundhaltung in der Personalarbeit mitprägen. Dass das Wort Gottes Quelle all unseren Tuns ist, darf nicht als eines von vielen Themen eines Fortbildungskataloges abgehakt werden, sondern sollte (neu) als Grundlage all unserer Bemühungen um das Personal definiert und sichtbar werden.

In diesen Punkten haben also die durch die Präsentation der Studie ausgelösten Diskussionen einen wertvollen Beitrag geleistet, die Sensibilität für diese Fragen und die Ehrlichkeit im Umgang mit den Grenzen und Potenzialen der MitarbeiterInnen, auch und gerade im Einsatz der Priester, zu fördern. In den vergangenen Jahren ist diese Offenheit im Umgang mit den genannten Fragen, den personellen und persönlichen Grenzen, den Zweifeln, der spirituellen und pastoralen (Neu-) Ausrichtung im Bistum Osnabrück spürbar gewachsen. Es ist erfahrbar geworden und ermutigend zu sehen,

---

<sup>9</sup> Arndt Büssing – Eckhard Frick – Christoph Jacobs – Klaus Baumann, Health and Life Satisfaction of Roman Catholic Pastoral Workers: Private Prayer has a Greater Impact than Public Prayer. *Pastoral Psychology* 65 (2016) 89–102.

<sup>10</sup> Michael Schüssler, Stellschraube Personal? Beobachtungen zur Seelsorgestudie, in: Herder Korrespondenz 70 (2016) 5, 34–38.

wie groß die Kraft für Neuanfang und Veränderungen ist, die aus diesem gemeinsamen klaren, ehrlichen Blick erwachsen kann.

### Was die Studie vielleicht hätte bewirken sollen

Was einige *Pastoral*entwickler vielleicht gern in den Daten gefunden hätten und was in vielerlei Beiträgen postuliert wird<sup>11</sup>, wäre ein Beleg gewesen für Einflüsse der aktuellen strukturellen, pastoralen Veränderungen auf die Zufriedenheit und Gesundheit der MitarbeiterInnen. Der eine oder die andere mag enttäuscht gewesen sein, dass dem wohl eher nicht so ist: Die Größe der pastoralen Einheiten oder Teams scheint keinen Einfluss auf die untersuchten Faktoren zu haben.<sup>12</sup> Dieser Teil der Studie kann also nicht zur Begründung für oder gegen bestimmte strukturelle Veränderungen herangezogen werden.

An anderer Stelle finden diese suchenden LeserInnen dennoch einen wichtigen Hinweis, der für die Frage nach weiteren Fusionen pastoraler Räume in Betracht gezogen werden sollte: Folgt man dem oben zitierten Modell der vier Ressourcenprofile<sup>13</sup>, ist zu erkennen, dass ein nennenswerter Anteil unserer Priester nicht für die Leitung größerer Einheiten oder für die eigenständige Gestaltung innovativer Aufbrüche einsetzbar ist – dies gilt selbstverständlich ebenso für einen Anteil der pastoralen LaienmitarbeiterInnen. Wenn wir im Versuch, den kirchenrechtlichen Vorgaben einer priesterlichen Leitung Genüge zu tun, diesen Priestern immer wieder eine größere und dann möglicherweise überfordernde Aufgabe zuweisen, bricht uns das wertvolle personelle Potenzial, diese wertvolle "Human Ressource", noch schneller weg. Zum einen kann dies ein Appell sein, kleinere Einheiten zu erhalten, die Leitungsaufgaben von angemessenem Umfang ermöglichen. Zum anderen sollten die Personalverantwortlichen über priesterliche Rollenprofile nachdenken, die weniger Leitungsverantwortung, sondern stattdessen spirituelle Gestaltungsspielräume und eigenständige seelsorgliche Herausforderungen bedeuten, und gleichzeitig neue Modelle der Gemeindeleitung für Laien entwickeln (s.u.). Weniger leitungsbegabte Priester können, so sie einen guten Rahmen und ein passendes Maß an Verantwortung übertragen bekommen, daraus ein stärker spirituelles und seelsorgliches Charisma entfalten und so zu einem sehr positiven *Priester*bild – als Alternative zu einer Festlegung auf ein *Pfarrer*bild – beitragen. Wenn wir also diese Erkenntnisse der Studie ernst nehmen, ist sie ein starkes Signal dahingehend, für jeden Priester bzw. jede/jeden MitarbeiterIn die „passenden Schuhe“ zu finden bzw. diese zu erhalten. Gleichzeitig können sich so

<sup>11</sup> Z. B. Herbert Haslinger, Vom Einfamilienhaus zur Berghütte. Zur Konzeption der pastoralen Praxis in den Gemeinden, in: Herder Korrespondenz 69 (2015) 6, 285–289.

<sup>12</sup> Jacobs u. a., Ergebnisse (s. Anm. 1).

<sup>13</sup> Unveröffentlichte Tagungsmanuskripte, bzw. vgl. Christoph Jacobs, Seelsorgestudie und Berufungspastoral – Wer bist Du? Und für wen bist Du da? Werkheft der Berufungspastoral, 2016.

neue Räume aufzutun, die von Laien, die in besonderer Weise ein Potenzial zur Leitung und Innovation haben, übernommen werden.<sup>14</sup> Das Projekt "Pastorale Koordination" im Bistum Osnabrück mag ein Beispiel zur Umsetzung solcher Erkenntnisse sein.<sup>15</sup>

Andere LeserInnen der Studie hätten vielleicht erwartet, dass es in der Berufszufriedenheit große Unterschiede zwischen den betrachteten Berufsgruppen gibt. Die leichten Unterschiede zuungunsten der Priester werden wenig rezipiert. Sie mögen durch unterschiedliche Thesen erklärt werden. Ein Einflussfaktor könnte sein, dass wir uns im Einsatz der Priester bei enger werdendem Personalgürtel zunehmend die Möglichkeit nehmen, Charismen zu berücksichtigen, da der Druck hoch ist, „sensible“ Positionen weiterhin priesterlich zu besetzen.

Einige interessante und durchaus brisante Themen sind schnell aus der Diskussion und Rezeption der Studie verschwunden. So sind beispielsweise die Fragen nach dem geringeren Engagement der Beschäftigten im pastoralen Dienst im Vergleich zu anderen Berufsgruppen<sup>16</sup>, Fragen der Sexualität und des Zölibates sowie Suchtproblematiken wenig diskutiert worden oder lediglich in der Presse kurz aufgeflackert<sup>17</sup>. Besonders bedauerlich ist es, dass die pastoral durchaus bedeutsame Frage nach der persönlichen Beichtpraxis in der Rezeption bislang wenig Raum gefunden hat. Diese Selbstoffenbarung ist im Übrigen ein guter Indikator dafür, dass ehrlich und nicht sozial erwünscht geantwortet wurde. Genauso wenig wurde bislang die Frage nach der Unzufriedenheit vieler MitarbeiterInnen mit der Kirche als Organisation<sup>18</sup> genauer beleuchtet. Es lohnt sich also an einigen Stellen ein zweiter, intensiver *pastoraler* Blick mit der Frage, welche *pastoralen* Schlüsse aus diesen Ergebnissen gezogen werden können.<sup>19</sup>

## Was die Studie nicht leistet oder leisten kann

Einige Verantwortliche mögen vielleicht nach ganz praktischen, konkreten und linearen Ableitungen als handlungsleitende Gedanken für den Einsatz pastoralen Personals in der Studie suchen. Dies kann die Studie schon von ihrer Anlage her nicht leisten. Sie beschreibt deskriptiv das gemeinsame Auftauchen von Faktoren bei den Befragten

---

<sup>14</sup> Sehr schön führt die Studie uns ja vor Augen, dass die Verteilung der „Potenziale“ über die Berufsgruppen sehr ähnlich sind und somit ein beachtlicher Teil der Laien im pastoralen Dienst Potenziale mitbringt, die bislang nicht abgerufen werden.

<sup>15</sup> Wilfried Prior – Yvonne von Wulfen, Perspektive Leitung. Das Projekt Pastorale Koordination im Bistum Osnabrück, 2016. Online: <http://bit.ly/2sQvqMA>

<sup>16</sup> Jacobs, Seelsorgestudie (s. Anm. 13).

<sup>17</sup> Klaus Baumann, Erste Reaktionen auf die deutsche Seelsorgestudie 2012–2014, in: Stimmen der Zeit 141 (2016) 12, 836–839.

<sup>18</sup> Jacobs u. a., Ergebnisse (s. Anm. 1) oder Jacobs, Seelsorgestudie (s. Anm. 13).

<sup>19</sup> Vgl. hierzu auch Schüssler, Stellschraube Personal? (s. Anm. 10).



und untersucht dementsprechend keine Ursache-Wirkungs-Beziehungen, die für das begründete Ableiten von solchen Leitgedanken nötig wären.

Ein Beispiel zur Erläuterung: Es wurde gezeigt, dass die Gruppe der Priester, die in irgendeiner Form von Lebensgemeinschaft leben, gesünder und zufriedener sind.<sup>20</sup> Es wäre also verlockend zu sagen „Wir gründen einfach mehr Priester-WGs!“, um damit die priesterliche Gesundheit und Lebenszufriedenheit zu fördern. Gelegentlich wird das in den Publikationen zur Studie auch so formuliert.<sup>21</sup> Die Gründe für das gemeinsame Auftreten von höherer Lebenszufriedenheit und einem Leben in einer gemeinschaftlichen Lebensform können jedoch vielfältig sein. Es ist beispielsweise denkbar, dass jemand, der zufriedener im Leben steht, eher offen auf andere Menschen zugeht, um mit ihnen in irgendeiner Form gemeinschaftlich zu leben. Glücklichere Menschen sind ebenso wahrscheinlich attraktiver für andere und werden deshalb auch eher für eine Form des Zusammenlebens gewählt. Es könnte also genauso gut angenommen werden, dass das höhere Lebensglück ursächlich für das gelingende Zusammenleben ist. Jacobs und Büssing selbst schreiben zur Kausalitätsproblematik: „Solche Konzepte können in der Regel keine kausalen Interpretationen liefern.“<sup>22</sup> Um beispielsweise den Zusammenhang zwischen einer Lebensform und der Lebenszufriedenheit oder Gesundheit ursächlich nachzuweisen, müssten Priester oder pastorale MitarbeiterInnen zufällig ausgewählt und in unterschiedliche Lebensformen geschickt werden. Es ist unnötig zu schreiben, dass ein solches Studiendesign praktisch nicht umsetzbar ist.

Gleiches gilt für das Ergebnis, dass MitarbeiterInnen in den kategorialen Diensten tendenziell lebens- und arbeitszufriedener sowie gesünder sind als in den territorialen Diensten.<sup>23</sup> Unbedacht von einer Ursache-Wirkungs-Beziehung auszugehen und das Ergebnis als Argument für eine Aufhebung der Trennung zwischen den klassischen Diensten heranzuziehen, ist zumindest voreilig. Es kann als alternative Erklärung für dieses Ergebnis genauso schlüssig angenommen werden, dass die beliebten, herausgehobenen Dienste in Krankenhaus, Gefängnis, Fach- oder Dekanatsstellen vornehmlich an Menschen vergeben werden, die belastbar, zufrieden, stark oder besonders eigenständig wirken. Zumindest für die Mehrheit der in den vergangenen Jahren getroffenen Entscheidungen im Bistum Osnabrück hat dies wohl Geltung. In diesem Fall betrachten wir also eher eine Frage des Auswahlprozesses als eine der (späteren) Einflüsse der Stelle. Nichts desto trotz liegt aus personalentwicklerischer Sicht und auch aus pastoraler Notwendigkeit eine große Chance darin, die Trennung von kategorialen und gemeindlichen Diensten neu zu überdenken, weil dies flexiblere Einsatzmöglichkeiten fördert.

---

<sup>20</sup> Jacobs, Ergebnisse (s. Anm. 1).

<sup>21</sup> Jacobs, Ergebnisse (s. Anm. 1).

<sup>22</sup> Jacobs – Büssing, Wie es Seelsorgerinnen und Seelsorgern (s. Anm. 2) 235.

<sup>23</sup> Jacobs u. a., Ergebnisse (s. Anm. 1).

Analog wäre das Ergebnis der Studie zu durchdenken, dass „Priester in der zweiten Reihe“ eher unzufriedener und gesundheitlich belasteter sind. Jede und jeder Einsatzverantwortliche hat dafür andere Erklärungen parat, als den ursächlichen Einfluss der Tätigkeit.

Durch diesen kurz skizzierten methodischen Einwurf wird deutlich, dass die Studie insofern im Sinne der Ableitung einfacher Handlungsempfehlungen im Grunde gar keine direkten Auswirkungen haben darf, um nicht methodischen Irrtümern zu erliegen. Dennoch führt dieses Beispiel vor Augen, dass es sehr leicht vorstellbar ist, dass ein Leben in Gemeinschaft, so es eine gelingende ist, einen protektiven Wert in Bezug auf Fragen der Lebenszufriedenheit und der Gesundheit haben kann – aber eben nicht für jeden und nicht automatisch. Ebenso plausibel erscheint es, dass es für einzelne Priester eben auch kränkend ist, nicht als Pfarrer eingesetzt zu sein bzw. die Freiheiten eines kategorialen Dienstes auch zufriedener machen. Es bleibt verlockend, eine Kausalität anzunehmen.

## Ausblick

Die Anregungen und Beobachtungen der Studie leisten also in erster Linie einen sehr wichtigen Beitrag zur Offenheit und des „Infragestellen-Dürfens“ der diözesanen Personalsituation und der Einsatzpraxis sowie zu einer größeren Offenheit im Umgang mit individuellen Fragen und Grenzen, ganz besonders in geistlichen Fragen. Eine – auch weiterhin – sensible Personalpolitik, die Vielfalt in Lebensform und Aufgabenspektrum sowie Alternativen zum klassisch priesterorientierten und hierarchischen Einsatzkonzept ermöglicht, sollte eine Antwort auf die Studie sein. Die kirchenrechtlichen Möglichkeiten zur Beauftragung von Laien in Leitung auszuschöpfen<sup>24</sup> und somit vielfältigere Rollenprofile für Priester und Laien zu ermöglichen, sollte daraus erwachsen. Nicht zuletzt sollten neue Spielräume durch die Aufhebung der Grenzen zwischen kategorialen und gemeindlichen Aufgaben entstehen.

Für das Bistum Osnabrück finden sich viele strategische pastoral- und personalentwicklerische Überlegungen in guter Resonanz mit den aufgezeigten Beobachtungen des Forscherteams. Dazu gehört beispielsweise die Entscheidung, die Engpässe in der gemeindlichen Leitung nicht durch weitere Zusammenlegungen von Pfarreien zu beantworten, sondern Leitung als eine Aufgabe aller Haupt- und Ehrenamtlichen zu verstehen, oder der Ansatz, verbindliche berufsgruppenübergreifende Lernformen zu etablieren.<sup>25</sup> Prozesse, die derzeit in einigen Bistümern, auch im Bistum Osnabrück, auf dem Weg sind, z. B. der Ansatz der Kirche der Beteiligung, mit dem Versuch, eh-

---

<sup>24</sup> Z. B. in der Anwendung des can. 517 §2 oder in der Umsetzung von Modellen geteilter Leitungsverantwortung

<sup>25</sup> Vgl. z. B. Franz-Josef Bode, *Silvesterpredigt. Nur in Umkehr und Ruhe liegt eure Rettung, nur Stille und Vertrauen verleihen euch Kraft*, Osnabrück 2016. Online: <http://bit.ly/2ujzIAy>

renamtliche und hauptberufliche Laien anders und neu in Verantwortung zu bringen, eröffnen neue Entwicklungsmöglichkeiten für alle Berufsgruppen.<sup>26</sup> Dazu gehören auch Ansätze, die Rolle der Priester wieder mehr durch die pastorale geistlich-spirituelle Dimension zu definieren als durch Fragen von Macht und Verantwortung<sup>27</sup>, und Modelle zu differenzierteren Rollenbildern bei den Priestern zu entwickeln, statt dem „klassischen“ Dreiklang Pfarrer, Pastor und Kaplan nachzuhängen. Der angemessene Einsatz der genannten Instrumente der Personalentwicklung kann dabei eine wirkungsvolle Hilfe sein.

Viele der Ergebnisse sind als Ermutigung zu verstehen, die beschrittenen Wege der Veränderung weiter zu gehen und gerade dadurch ein wesentliches und charakterisierendes Merkmal des pastoralen Dienstes weiter zu fördern: den Einsatz orientiert an Charismen. Der pastorale Dienst ist eben mehr als ein Beruf, der Neigungen entspricht, er verlangt Berufung und geistliche Dimension. Er muss dieser aber auch den verlangten Raum geben.

Dieses Alleinstellungsmerkmal, das gleichzeitig Grundvoraussetzung für erfolgreiche Seelsorge, Zeugenschaft und Verkündigungsdienst ist, ist unter den vielen strukturellen Veränderungen und Planungen zu sehr in den Hintergrund getreten – nicht in dem Sinne, dass jeder soll tun, wozu er sich gerade berufen fühlt, aber sehr wohl in dem Sinne, dass die Bistümer nur dann gute Seelsorgende und ZeugInnen erhalten, wenn es gelingt, den immer weniger werdenden MitarbeiterInnen nicht mit einem enger werdenden Korsett zu beengnen, in dem der Druck größer wird, einer „Norm“ zu entsprechen. Im Gegenteil sollte, gerade jetzt mehr denn je, danach gefragt werden, für welche Aufgaben der oder die Einzelne wirklich berufen und begabt ist. Dies alles unter dem Primat der Seelsorge am Ort oder wie Haslinger formuliert: „Seelsorgetätigkeit in der unmittelbaren Begegnung mit dem Menschen.“<sup>28</sup> Dazu gehört gleichzeitig der Mut, Freiheiten und Prioritätensetzungen wirklich zu erlauben.

In den kommenden Jahren werden alle Bistümer rückläufige Personalzahlen im pastoralen Dienst erleben. Die entstehenden Lücken werden bei den derzeitigen Nachwuchszahlen nicht vollständig zu füllen sein. Die Frage des Zueinanders von kategorialen und gemeindlichen Diensten wird sich dadurch unausweichlich neu stellen. Wenig hilfreich werden hier die Diskussionen um die Verschiedenheit und Abgrenzbarkeit

---

<sup>26</sup> Franz-Josef Bode, *Gemeinsam Kirche sein. Dienste und Charismen im priesterlichen Gottesvolk*. Vortrag am Tag der Priester und Diakone, Osnabrück 2016. Prior – von Wulfen, *Perspektive Leitung* (s. Anm. 15) sowie Daniela Engelhard – Nicole Muke, *Kirche der Beteiligung konkret: Ehrenamtliche Gemeindeleitungsteams im Bistum Osnabrück*, 2016. Online: <http://bit.ly/2t4A4La>

<sup>27</sup> Vgl. Reinhard Bucher (Hg.), *Priester des Volkes Gottes. Gefährdungen, Grundlagen, Perspektiven*, Würzburg 2010, 89–106. Oder: Guido Bausenhardt (Hg.), *Das Amt in der Kirche. Eine notwendige Neubestimmung*, Freiburg, 1999, 322–337.

<sup>28</sup> Haslinger, *Vom Einfamilienhaus zur Berghütte* (s. Anm. 11) bzw. Schüssler, *Stellschraube Personal?* (s. Anm. 10).

der Berufsgruppen sein, wie sie auch in der Rezeption der Studie aufgeflackert sind.<sup>29</sup> Konkrete Erfahrungen zeigen, wie viel größer Handlungs- und Gestaltungsspielräume werden, wenn anstelle eines Berufsstandes das verbindende, gemeinsame „Seelsorgersein“ und das individuelle Charisma in den Fokus rückt. Die aus diesem Verständnis wachsende Kraft ist der entscheidende Motor für eine gemeinsame Kirchengestaltung.

Statt einzig zu fragen „Was sind die wichtigsten Posten, die wir halten sollten?“ gilt es, die Chance zu ergreifen, die kaum ein anderer Dienst in einer derartigen Weise ermöglicht. Sie bedeutet, mindestens gleichwertig danach zu fragen: „Wozu sind die Menschen, die wir beschäftigen, berufen, worin sind sie besonders gut?“ Moderne pastorale Ansätze und personalentwicklerische Notwendigkeiten gehen dabei sehr gut Hand in Hand.

Diplom Psychologin Dr. Yvonne von Wulfen  
Leiterin Stabsstelle Personalentwicklung  
Bistum Osnabrück  
Domhof 2  
D-49074 Osnabrück  
+49 (0)541/318-193  
y.vonwulfen(at)bistum-os(dot)de

---

<sup>29</sup> Baumann, Erste Reaktionen auf die deutsche Seelsorgestudie (s. Anm. 17).



## **„... nicht nur Engel, sondern auch Götter“ versus Abschied von Hochwürden**

### **Das katholische Priesterbild zwischen Kirche und Welt**

#### Abstract

Der vorliegende Beitrag zeichnet in einer kirchenhistorischen Tour de Force die Entwicklung des katholischen Priesterbildes vom Trienter Konzil (1545–1563) bis in die jüngste Gegenwart hinein nach. Bewusst bemüht die Perspektive, die hier verfolgt wird, auch andere denn normative Quellen und berücksichtigt auf breiter Front methodische Zugriffe u. a. der Sozial- und Mentalitätsgeschichte. So lässt sich zeigen: Zu keiner Epoche war das Bild des idealen Priesters gemeinhin gegeben, wie es dogmatische Verlautbarungen bisweilen zu suggerieren scheinen. Vielmehr wurden die Rollenzuschreibungen und Rollenerwartungen anderer an Priester von den jeweiligen Zeitumständen zwischen Kirche und Welt formuliert.

The following essay is a tour de force through church history, which illustrates the development of the Catholic image of priests from the Council of Trent (1545–1563) until the present. In order to avoid a narrow view, the essay (does not rely solely on normative sources, but instead) utilizes a broad range of methodological approaches and incorporates alternative sources from the fields of social history and the history of mentalities. This approach reveals: Despite official dogmatic statements continually describing a uniform prototype of a priest, there was no epoch in which this was ever factually a general given among clergy. Instead, contemporaries, in their specific temporal circumstances between the Church and the world, formulated their attributions and expectations towards priests.

Priester gelten als Experten religiösen Wissens.<sup>1</sup> Sie stehen Gottesdiensten vor, betreiben z. B. in der Predigt Schriftauslegung<sup>2</sup> und erteilen Segen und Sakramente. Darüber hinaus zeichnet sie – im Glücksfall – pastorale Kompetenz aus. Für die katholische Kirche ist das Priesteramt in besonderer Weise zentral, da es durch Weihe von

---

\* Für eine kritische Relecture erster Überlegungen und viele hilfreiche Anregungen bedanken wir uns bei Andreas Holzem, Michael Schüssler und Teresa Schweighofer sowie dem Oberseminar des Lehrstuhls für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Tübingen.

<sup>1</sup> Vgl. zum Begriff Andreas Holzem, Die Wissensgesellschaft der Vormoderne. Die Transfer- und Transformationsdynamik des „religiösen Wissens“, in: Steffen Patzold – Klaus Ridder (Hg.), Die Aktualität der Vormoderne (Europa im Mittelalter 23), Tübingen 2012, 233–265.

<sup>2</sup> Katholische Predigten, verstanden nicht als Moraldidaxe oder Folkloreliteratur, sondern als Praxeologie religiösen Wissens, sind noch kaum erforscht. Dieses Desiderat soll für die Epoche der Frühen Neuzeit durch das DFG-Forschungsprojekt „Pastorale Strategien zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung (1650–1730). Katholische Predigten und ihre impliziten Hörer“, angesiedelt an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen (Projektleitung: Florian Bock), geschlossen werden.

den Bischöfen in einer lückenlosen Kette, der apostolischen Sukzession, weitergegeben wird. Das gesamte katholische Amtsverständnis ist damit vom Priestertum aus konzipiert. Diese Amtsfunktionen bleiben nicht ohne Einfluss auf die eigene Rollenzuschreibung und ebenso Rollenerwartungen anderer an Priester: Für die meisten Gläubigen verkörpern sie das Gesicht ihrer Religionsgemeinschaft. Sie sind die „fleischgewordene“ Institution Kirche. Dieses stark ausgeprägte Priesterideal, das erst in der jüngsten Zeitgeschichte bzw. Gegenwart ins Wanken geraten ist, war aber nicht gemeinhin schon gegeben, sondern wurde in der Vergangenheit immer neu justiert. Besonders das „In-der-Welt-Sein“ des Priesteramtes stand bei jenen aufgrund der Zeitumstände immer wieder aufs Neue notwendig gewordenen „Inkulturationen“ zur Debatte.

Im Folgenden soll gezeigt werden, wie die kulturgeschichtliche Akzentuierung eines „klassischen“ Gegenstandes der Dogmatik – des Priesteramtes – die theologische Perspektive weiten kann. Durch diesen neuen, nicht mehr deduktiven Blickwinkel rückt die Kirchen- bzw. Christentumsgeschichte an die induktive, ja abduktive Frageform<sup>3</sup> der Pastoraltheologie als Wahrnehmungswissenschaft<sup>4</sup> heran. Sozusagen als „Erfahrungswissenschaft von gestern“ ist auch die Kirchengeschichte eine empirisch-soziologisch arbeitende Disziplin. Der vorliegende Beitrag möchte das Bewusstsein für die Geschichtlichkeit von Theologie und Kirche wachhalten und – vielleicht mehr als bisher – die Pastoraltheologie anregen, in enger Zusammenarbeit mit der Kirchengeschichte die Gegenwart wahrzunehmen und mit vergangenen Erfahrungen in Verbindung zu setzen.

Anstelle eines Querschnitts durch die katholische Amtstheologie in Form von z. B. päpstlichen Schreiben zum priesterlichen Wesen wird daher in einer Tour de Force von Trient (1545–1563) bis in die Gegenwart nach Stil und Lebensform des Priesteramtes gefragt, indem historische Kontextualisierungen über den oftmals zu engen Tellerrand dogmatischer Verlautbarungen hinaus vorgenommen werden.

## I. Erfundene Tradition<sup>5</sup> – Trient und die Folgen

In einem gewissen Gegensatz zu dem skizzierten Expertenstatus, der Priestern in den letzten Jahrhunderten zugeschrieben wurde, steht die priesterliche Ausbildung in An-

---

<sup>3</sup> Hans-Joachim Sander, Von der abduktiven Korrelation religiöser Zeichen zur Abduktion des Glaubens durch semiotische Präsenz von Religion, in: Hans-Georg Ziebertz u. a. (Hg.), *Abduktive Korrelation. Religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interdisziplinären Dialog*, Münster 2003, 53–66.

<sup>4</sup> Zum Begriff „Wahrnehmungswissenschaft“ vgl. Norbert Mette, *Zwischen Handlungs- und Wahrnehmungswissenschaft – zum handlungstheoretischen Ansatz der Praktischen Theologie*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 22 (2002) 1/2, 138–155.

<sup>5</sup> Vgl. Eric Hobsbawm – Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge 1992.

tike und Mittelalter, die in den meisten Fällen als eher „dürftig“<sup>6</sup> zu bezeichnen ist. Während sich die Schulung des Weltklerus im Wesentlichen auf die praktische Einübung des Kirchendienstes und eine Einweisung in die Bibel beschränkte, konnten bekanntermaßen einzig Domschulen und Klöster mit einer umfassenderen Bildung aufwarten. Die integrale Gestalt der altkirchlichen Ekklesia zerbrach insofern, als dass ein Bewusstsein für Zusammengehörigkeit und gegenseitige Bezogenheit von Amtsträger und Gemeinde auseinandertraten. So konnte das *Decretum Gratiani* (1142) von Klerikern und Laien als zwei verschiedenen Arten von Christen sprechen. Erstere haben sich dem Gebet zu widmen und müssen frei sein vom weltlichen Lärm.<sup>7</sup> Diese Ausbildung bedeutete aber nicht unbedingt ein Desinteresse an der Welt: Bei genauer Analyse der frühmittelalterlichen Paenientialen tritt vielmehr ein Pastoralkonzept ans Licht, dem nicht nur eine hochdifferenzierte, auf der Lebenswelt der Menschen aufbauende Moral inhärent ist. Auch werden alle Bevölkerungsgruppen – Laien wie Geistliche – gleichermaßen miteingeschlossen. Ausdrücklich findet die Lebensform des Sünders bzw. die Wiederherstellung einer intakten Sozialgemeinschaft Berücksichtigung.<sup>8</sup>

Der Prüfstein der Reformation verlangte von der katholischen Kirche eine Neuakzentuierung auch in der Priesterausbildung. Das Seminardekret des Konzils von Trient sollte hier Abhilfe verschaffen. Mit dem Dekret vom 15. Juli 1563 wurde auch ärmeren Bistümern, die sich keine eigene Universität mit dazugehörigem Kollegium leisten konnten, ein – wenn man so will – Ausweg durch die Hintertür geöffnet: Wenn schon keine eigenen Universitäten, so sollten doch wenigstens Seminare oder Kollegien errichtet werden, die eine Grundausbildung des künftigen Klerus in Grammatik, Kirchengesang, Exegese etc. sicherten.<sup>9</sup>

Doch bis „Trient“ bzw. seine Beschlüsse rezipiert wurden, dauerte es seine Zeit.<sup>10</sup> Stammte das Seminardekret des Trienter Konzils von 1563, so kann – nach einer anfänglichen Umsetzungswelle durch das sogenannte Reformpapsttum im ausgehenden 16. Jahrhundert – von einer wirklichen Rezeption erst zu Beginn des 18. Jahrhunderts

---

<sup>6</sup> Herman Wieh, Art. Priesterausbildung, Priesterbildung, in: LThK, Bd. 8, <sup>3</sup>1999, 570f.

<sup>7</sup> Vgl. Judith Müller, In der Kirche Priester sein. Das Priesterbild in der deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts, Würzburg 2001, 19.

<sup>8</sup> Vgl. Ines Weber, Mord und Totschlag. Lug und Trug. Das Pastoralkonzept der frühmittelalterlichen Bußbücher, in: Theologische Quartalschrift 194 (2014), 191–212.

<sup>9</sup> Vgl. Concilium Tridentinum, Sessio 23 vom 15. Juli 1563, Reformdekrete Kanon 18 „Cum adolescentium aetas“, in: Josef Wohlmuth (Hg.), Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd. 3, Paderborn u. a. 2002, 750–753, hier 750f.

<sup>10</sup> Vgl. Andreas Holzem, Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570–1800 (Westfälisches Institut für Regionalgeschichte Landschaftsverband Westfalen-Lippe Münster, Forschungen zur Regionalgeschichte 33), Paderborn 2000.



gesprochen werden.<sup>11</sup> Seit Anfang des 19. Jahrhunderts genügte nicht mehr das Absolvieren eines Theologiestudiums, auch der Besuch eines Priesterseminars wurde verpflichtend. Thomas Schulte-Umberg hat auf die hohe theologische und standesethische Disziplinierung aufmerksam gemacht, die eine solche Ausbildung nach sich zog.<sup>12</sup> Von dieser Entwicklung gibt der bis ins 19. Jahrhundert immer wieder aufgelegte *Catechismus Romanus* ein eindrückliches Bild: Dort ist von Adel und Erhabenheit des Priesterstandes die Rede, „daher sie mit Recht nicht nur Engel, sondern auch Götter genannt werden“. Die ihnen verliehene Fähigkeit der eucharistischen Zelebration verlange eine kultisch-sacerdotale „Heiligkeit des Lebens“<sup>13</sup>, sodass letztlich kaum eine Verbindung zwischen Priestertum und pastoraler Verpflichtung außerhalb des Kultes diagnostiziert werden konnte.<sup>14</sup>

Kurzum: Aus der *trientischen* Idee des Besuchs einer Universität *oder* eines Seminars konstruierten ultramontane Katholiken die *tridentische* Pflicht des Seminarbesuchs für angehende Kleriker.<sup>15</sup> Als programmatisch für diese Monopolisierung dürfte Augustin Theiners *Geschichte der Geistlichen Bildungsanstalten* (1835) gesehen werden, die das Studium an einer Universität als Ursache für den prognostizierten Niedergang des geistlichen Lebens in deutschen Landen ansah. Um dem durch den akademischen Betrieb verbreiteten Heidentum zu entkommen, sah Theiner einzig die Gründung von Seminaren als Ausweg an.<sup>16</sup> Romantisch-verklärend schwebten Theiner und anderen eine kirchliche Einrichtung zur Priesteramtsausbildung vor, in der rechte Lehre und

---

<sup>11</sup> Vor diesem Hintergrund wäre auch das berühmte Diktum Hubert Jedin, dass ein Konzil 50 Jahre braucht, bevor es vollumfänglich rezipiert ist, zu hinterfragen. Geschieht dies sonst zumeist im Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanum, so finden wir auch schon in früheren Jahren Beispiele, die jener These zu widersprechen scheinen. Dies zumal Jedin keine Kriterien für eine solche vollumfängliche Rezeption offenlegt. Vgl. Hubert Jedin, *Das Zweite Vatikanische Konzil in historischer Sicht* (1962), in: Ders., *Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge*, Bd. 2, Freiburg i.Br. 1966, 589–603.

<sup>12</sup> Vgl. Thomas Schulte-Umberg, *Profession und Charisma. Herkunft und Ausbildung des Klerus im Bistum Münster 1776–1940* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 85), Paderborn 1999.

<sup>13</sup> *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii V. et Clementis XIII. Pont. Max. jussu editus/Katechismus nach dem Beschlusse des Concils von Trient für die Pfarrer auf Befehl des Papstes Pius V. und Clemens XIII. herausgegeben. Übersetzt nach der zu Rom i.J.d.H. 1855 veröffentlichten Ausgabe, Regensburg 1886, 237.*

<sup>14</sup> Vgl. Hubert Jedin, *Das Leitbild des Priesters nach dem Tridentinum und dem Vaticanum II*, in: *Theologie und Glaube* 60 (1970), 102–124, hier 104f.

<sup>15</sup> Zur Unterscheidung von trientisch und tridentinisch vgl. Günter Wassilowsky, *Trient*, in: Christoph Marksches – Hubert Wolf (Hg.), *Erinnerungsorte des Christentums*, München 2010, 395–412.

<sup>16</sup> Vgl. Augustin Theiner, *Geschichte der Geistlichen Bildungsanstalten*. Mit einem Vorworte, enthaltend: acht Tage im Seminar zu St. Euseb in Rom, Mainz 1835, 371f. und LIII f.

Frömmigkeit unter einem Dach vereint würden, abgeschirmt von einer „feindlich-entchristlichten Umwelt“.<sup>17</sup>

Dieser Linie konnte auch die allmähliche Ausformung der Pastoraltheologie und mit ihr die von Kaiserin Maria Theresia ausgehende Studienreform während der sogenannten Katholischen Aufklärung/des Josephinismus nichts anhaben. Durch die Preußischen Bildungsreformen und die damit verbundene Integration der Priesteramtsausbildung in die deutsche Universität des 19. Jahrhunderts wurde jedoch das dort vermittelte Ideal des akademisch gebildeten, gemäßigten, staatsloyalen Klerus vielerorts allgegenwärtig. Verfechter des (imaginierten) Seminardekrets von Trient fühlten sich dadurch provoziert: In solchen „aufgeklärten“ Generalseminaren würde durch die Einmischung des Staates nichts anderes als ein Atheismus erlernt. Der von ihnen propagierten „Sakralisierung“ des Priesterbildes durfte nichts im Wege stehen.<sup>18</sup>

Wolfgang Reinhard, Hubert Wolf u. a. haben zu Recht auf die neotraditionale „Erfindung“ des Konzils von Trient hingewiesen. Die ultramontan und antimodern aufgelaufene kirchliche Atmosphäre des 19. Jahrhunderts instrumentalisierte dabei nicht nur einzelne Konzilsbeschlüsse, sondern das gesamte Konzil. Während in der Frühen Neuzeit also die Bedeutung von Trient weitgehend begrenzt blieb, reüssierte der Mythos Konzil im 19. und auch 20. Jahrhundert. Gerade in den ersten, antimodernistisch geprägten Jahrzehnten nach 1900 findet die Leserin und der Leser der Dogmatiken von Bautz, Mausbach oder Ott<sup>19</sup> eine geschlossen neuscholastische Konzeption des Priesteramtes in Lebensstil und Erscheinungsbild: Übermenschlich-erhaben, geistlich-asketisch soll der Priester nach Selbstheiligung streben. Aufgrund der Auseinandersetzung mit dem Liberalismus in nahezu allen europäischen Ländern wurde die rigide Ausbildung in Diözesanseminaren zur Regelvorgabe seit Pius IX. (1846–1878).<sup>20</sup> Das Seminar selbst wurde zur „totalen Institution“, die in einem Ineinander von schulischer und asketischer Formung die Priesteramtskandidaten prägen sollte.<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> Vgl. Klaus Unterburger, Theologiestudium und Priesterbild im 19. und 20. Jahrhundert, in: Josef Meyer zu Schlochtern (Hg.), Die Academia Theodoriana. Von der Jesuitenuniversität zur Theologischen Fakultät Paderborn 1614–2014, Paderborn 2014, 83–98, hier: 90f.

<sup>18</sup> Vgl. Erich Garhammer, Pastoralstrategie im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert. Von der „Säkularisierung“ zur „Sakralisierung“ aufgezeigt an Priesterbild und Priesterbildung, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 23 (2004), 107–121, hier 113. Auch die Gegenseite, der preußische Staat, radikalisierte sich unter Kanzler Otto von Bismarck (1815–1898) zusehends gegenüber der katholischen Theologie und verlangte ein „Kulturexamen“ in den allgemeinbildenden Fächern von Priesteramtsstudierenden, ja hob aufgrund weiterer Konflikte mit den Diözesanbehörden die Seminare, Konvikte und Akademien in Preußen mehrheitlich auf. Vgl. Unterburger, Theologiestudium (s. Anm. 17) 90.

<sup>19</sup> Vgl. Josef Bautz, Grundzüge der Katholischen Dogmatik, 4 Bde., Mainz <sup>2</sup>1899–1903; Joseph Mausbach, Grundzüge der Katholischen Apologetik, Münster 1916 und Ludwig Ott, Grundriß der katholischen Dogmatik, Freiburg i.Br. <sup>10</sup>1981.

<sup>20</sup> Vgl. Unterburger, Theologiestudium (s. Anm. 17) 92f.

<sup>21</sup> Vgl. Garhammer, Pastoralstrategie (s. Anm. 18) 115.

## II. Am Alten anknüpfen? Rechristianisierungsstrategien nach 1945

Zwar sorgten die Impulse der Liturgischen Bewegung und der Katholischen Aktion in der Zwischenkriegszeit für einige Aufbrüche, was das Priesterbild angeht: Romano Guardinis (1885–1968) bekanntes „Die Kirche erwacht in den Seelen“<sup>22</sup> (1920) meint nichts anderes als den Gedanken einer religiösen Gemeinschaft, in der die Laien, ungeachtet päpstlicher Vorgaben, im Sinne eines gemeinsamen Priestertums an bis dato dem Klerus zukommenden Aufgaben mitwirken.<sup>23</sup> So wahrgenommene Anklänge an einen vermeintlich typisch neuzeitlichen Individualismus wurden zwischen 1933 und 1945 in katholischen Lehrbüchern zur Kirchengeschichte jedoch verurteilt, die NS-Diktatur traf sich hier mit einem antiliberalen Ultramontanismus.<sup>24</sup> Und auch nach 1945 sollten die deutschen Bischöfe an das unter I. skizzierte restaurative Priesterbild des 19. und frühen 20. Jahrhunderts nahtlos anknüpfen. Aus den noch rauchenden Trümmern des Zweiten Weltkriegs stieg die katholische Kirche als Siegerin, als einzige, zunächst noch ungebrochene Autorität hervor, sodass die vom Münsteraner Bischof Michael Keller (1896–1961) – und beileibe nicht nur von ihm – ausgegebene Trias „Lehren, Heiligen, Führen“ für die priesterliche Sendung nicht überrascht. Ein guter Priester, das war für Keller und die meisten seiner Zeitgenossen vor allem ein *homo dei*, ein Mann Gottes, ein großer Beter und „hervorragender Geist der Tugend“ – bestimmt zum Heiligen der Seelen. Keller schloss sich Papst Pius X. (1903–1914) an, wenn er den Unterschied zwischen Kleriker und Laien möglichst drastisch umschrieb. Dieser sei so groß wie der zwischen Himmel und Erde, „die priesterliche Tugend muß sich daher nicht nur vor schwerer Sünde hüten, sondern auch vor dem geringsten Fehler“.<sup>25</sup>

Doch es ging auch anders – wie ein Seitenblick nach Frankreich beweist. Kaum weniger als ein Jahrzehnt zuvor schrieb Henri Perrin (1914–1954) in den Jahren 1943/44 sein *Tagebuch eines Arbeiterpriesters*.<sup>26</sup> Klar wurde in seinen Aufzeichnungen zugrunde gelegt, was pastoralsoziologische Studien wie der Bestseller *La France, Pays de*

<sup>22</sup> Vgl. Romano Guardini, *Die Kirche erwacht in den Seelen*, in: Ders., *Vom Sinn der Kirche*, Mainz 1955, 19–38, hier 19.

<sup>23</sup> Vgl. Müller, *Priester* (s. Anm. 7) 37f.

<sup>24</sup> Vgl. Hubert Wolf, *Der Historiker ist kein Prophet. Zur theologischen (Selbst-)Marginalisierung der katholischen deutschen Kirchengeschichtsschreibung zwischen 1870 und 1960*, in: Ders. unter Mitarbeit von Claus Arnold, *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 3)*, Paderborn u. a. 1999, 70–93, hier 91.

<sup>25</sup> Alle Zitate bei Michael Keller, *Priesterliche Heiligkeit – Priesterliche Sendung*, in: *Unsere Seelsorge* 1959, 98–110.

<sup>26</sup> Vgl. Henri Perrin, *Tagebuch eines Arbeiterpriesters*, bearbeitet und übersetzt von René Michel und Irmgard Wild, Kempten 1955, Original: *Journal d'un prêtre-ouvrier en Allemagne*, Paris 1945.

*Mission?* von Henri Godin (1906–1944) und Yvan Daniel (1909–1986)<sup>27</sup> zur gleichen Zeit eruierten: Frankreich war aufgrund massiv einbrechender Gläubigenzahlen zu einem „Missionsland“ geworden. Der Pariser Kardinal Emmanuel Suhard (1874–1949) handelte nach Lektüre des zweitgenannten Buches schnell und entschieden.<sup>28</sup> Er initiierte die später über die Grenzen Frankreichs hinaus weit bekannte *Mission de Paris*.<sup>29</sup> Die erste Generation von Arbeiterpriestern war geboren: Das Priesterornat gegen den „Blaumann“ eingetauscht, wurden sie von allen weiteren pastoralen Verpflichtungen entbunden, um das Evangelium als einfache Arbeiter mit anderen zusammen in den Fabriken und sonstigen Industrie- und Handelsanlagen zu leben. Christian Bauer hat auf den „explorativen Missionsbegriff“ aufmerksam gemacht, den die Arbeiterpriester dabei verfolgten<sup>30</sup>: Statt großer Worte, redeten sie nur dann von ihrem Glauben, wenn sie gefragt wurden. Sie lebten aber so, dass sie gefragt wurden.<sup>31</sup>

Für die Arbeiterpriester kam das Zweite Vatikanum und die dort promulgierte Anerkennung der „Zeichen der Zeit“ (*Gaudium et Spes* 4) freilich zu spät. Ihre Form der Inkulturierung des Evangeliums – forciert durch eine pastorale Öffnung nach außen, ein glaubwürdiges Zeugnis des Lebens und eine befreiende Entdeckung des Evangeliums durch einen Ortswechsel – wurde 1959 verboten. Damit reagierte das Heilige Offizium auf die in seinen Augen „kommunistische“ Entscheidung der Mitglieder der *Mission de Paris*, sich mehr und mehr gegen betriebliche Strukturen der Unterdrückung und für mehr Arbeitnehmerrechte einzusetzen.

Zwischen Arbeiterpriestern und Heiligem Offizium kam es schließlich seit dem Zweiten Vatikanum wieder zu einer schrittweisen Annäherung. Laut dem Dekret *Presbyterorum Ordinis* stellten Priestertum und körperliche Erwerbstätigkeit keinen Widerspruch mehr dar<sup>32</sup>; seit dem Pontifikatsbeginn von Papst Franziskus und seiner Proklamation

<sup>27</sup> Vgl. Yvan Daniel – Henri Godin, *La France, pays de Mission?*, Lyon 1943. Daniel und Godin waren ursprünglich zwei Seelsorger der Jeunesse Ouvrière Chrétienne (JOC), welche sich, als Ableger der Katholischen Aktion, seit 1926 der zunehmenden Entkirchlichung der Arbeiterschaft annahm.

<sup>28</sup> Vgl. Jean Vinatier, *Le Cardinal Suhard (1874–1949). L'évêque du renouveau missionnaire*, Paris 1983, 257–259.

<sup>29</sup> Vgl. Christoph Paetzold, *Die Entwicklungsgeschichte der französischen Arbeiterpriesterbewegung von ihren Anfängen bis zu ihrem Verbot 1954*, 10f., downloadbar unter <http://bit.ly/2uRMH9n> (22.7.2016).

<sup>30</sup> Vgl. Christian Bauer, *Überschreitung alltäglicher Parallelwelten. Eine Relecture der Sinus-Milieu-Studie mit Georges Bataille*, in: Johann Evangelist Haffner – Joachim Valentin (Hg.), *Parallelwelten. Christliche Religion und die Vervielfachung von Wirklichkeit (Religionskulturen 6)*, Stuttgart 2009, 317–343, hier 322f.

<sup>31</sup> Vgl. Bauer, *Überschreitung* (s. Anm. 30) 324.

<sup>32</sup> Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret über Dienst und Leben der Priester „*Presbyterorum ordinis*“ 8, in: Karl Rahner – Herbert Vorgrimler (Hg.), *Kleines Konzilskompendium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich genehmigten Übersetzung*, Freiburg i.Br. <sup>24</sup>1993, 561–598, hier 575 (Abschnitt 8).

einer Seelsorge an den „Rändern“ werden sie gar in der medialen Wahrnehmung zu dessen „Lieblingen“ gezählt.<sup>33</sup>

### III. Das Zweite Vatikanische Konzil – Kirche als Pastoralgemeinschaft

Kehren wir noch einmal vom Rom der Gegenwart in das Paris der ausgehenden 1940er-Jahre zurück. Wieder war es der Pariser Kardinal Suhard, der 1947 in einem Hirtenbrief auf die „Zeichen der Zeit“ (nach Mt 16,1–3) und ihre Folgen für den „modernen“ Menschen einging. Auch hier finden wir ein *aggiornamento avant la lettre*: Die Herausbildung einer globalen Kultur, deren Charakteristika Technik und Verflechtung seien<sup>34</sup>, forcieren nur das historische Lebensprinzip der Kirche. Bei aller „Unantastbarkeit der Lehre“ dürfe Tradition nicht als leblose Sache, sondern als „fortschreitende Kundmachung einer umfassenden Wahrheit“ verstanden werden, „von der sich jedem Zeitalter eine neue Seite erschließt“<sup>35</sup>.

Mit dem von Johannes XXIII. (1958–1963) forcierten konziliaren *Aggiornamento*, der Verlebendigung der Kirche ins Heute, hat die katholische Kirche sich schließlich nicht nur ihrer Geschichtlichkeit gestellt, sondern auch zu ihrem eigenen legitimen Wandel und der Pluralität bekannt. Dies dürfte wohl am augenfälligsten innerhalb der Pastoralkonstitution des Konzils geschehen sein. Der Abschnitt 44 von *Gaudium et Spes* wurde als regelrechter Paradigmenwechsel bezeichnet.<sup>36</sup> Die Kirche begreift sich dort als eine in der Welt lebende Größe; sie ist daher auch eine von ihrer Umwelt lernende Kirche. Um handeln zu können, so der Ansatz, braucht Kirche eine Erkenntnis der Si-

<sup>33</sup> Vgl. Michael Hollenbach, Arbeiterpriester – Einst Exoten, jetzt die „Lieblinge“ des Papstes. Deutschlandradio Kultur, 1. März 2014, Skript unter <http://bit.ly/2ujFtOG> (22.7.2016).

<sup>34</sup> „[D]ie großen wissenschaftlichen Entdeckungen haben die Bewegung und die Geschwindigkeit erzeugt. Der Raum hat seine Maßstäbe gewechselt. [...] Austausch aller Art vervielfacht sich. [...] alles vollzieht sich auf internationaler Ebene“. Vgl. Emmanuel Suhard, *Essor ou déclin de l'Église*, Paris 1947, dt.: *Aufstieg oder Niedergang der Kirche?* Aus dem Französischen übersetzt, Offenburg 1947, 8. Ähnliche Beobachtungen einer rasanten Neugestaltung der Welt lassen sich für den gleichen Zeitraum auch für Westfalen und den Niederrhein machen. Vgl. Wilhelm Damberg, *Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 79), Paderborn u. a. 1997, 125ff.

<sup>35</sup> Suhard, *Essor* (s. Anm. 34) 45f.

<sup>36</sup> „Wie es aber im Interesse der Welt liegt, die Kirche als gesellschaftliche Wirklichkeit der Geschichte und als deren Ferment anzuerkennen, so ist sich die Kirche auch darüber im klaren, wieviel sie selbst der Geschichte und Entwicklung der Menschheit verdankt. Die Erfahrung der geschichtlichen Vergangenheit [...], durch die die Menschennatur immer klarer zur Erscheinung kommt und neue Wege zur Wahrheit aufgetan werden, gereichen auch der Kirche zum Vorteil.“ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, *Gaudium et Spes*, in: Rahner – Vorgrimler (Hg.), *Konzilskompendium* (s. Anm. 32) 449–552, hier 494f.

tuation, in der sie lebt.<sup>37</sup> Christlicher Glaube findet sich erst, „pastoralgemeinschaftlich“ gesprochen, wenn er sich von seinem externen Kontext neu sieht und empfängt.<sup>38</sup>

Das Kirchenbild, zumal ein solches, hat immer auch Einfluss auf das Priesterbild. Das Zweite Vatikanum legte mit der Unterscheidung zwischen „gemeinsamem“ und „hierarchischen“ Priestertum die Würde der Laien, die die Welt verkörpern, und ihre eigenständige Berufung zum Apostolat fest (*Lumen Gentium* 10).<sup>39</sup> Der Wunsch vieler Priester und Gläubigen wurde damit ernst genommen: Das Berufsbild des Priesters wurde „entdivinisiert“. Priester „wollen Menschen sein wie die anderen auch, die mitten im aktuellen Leben stehen“.<sup>40</sup> Auf eine exklusiv juristische Theologie des Klerus wurde zugunsten der Programmatik des einen Gottesvolkes verzichtet. In der Folge fühlten sich viele „konservativ“ denkende Kleriker geradezu als Konzilsverlierer mangels eines überzeugend offerierten Identifikationsangebotes.<sup>41</sup> Dies zeigt sich nicht nur z. B. in den Auseinandersetzungen um die konziliare Liturgiereform, die für einen Teil des Katholizismus einen Bruch mit der „römischen“ Tradition darstellt.<sup>42</sup> Auch dass sich in postkonziliaren päpstlichen Dokumenten immer wieder Tendenzen finden, die den Priester „engelsgleich“ der menschlichen Sphäre entrücken<sup>43</sup>, veranschaulicht die Ambivalenz der Konzilsinterpretation.<sup>44</sup>

Dieser Konflikt um die Narrative des Zweiten Vatikanums wurde durch die Dynamiken um 1968, die sich in den darauffolgenden 1970er-Jahren erst voll entfalten sollten,

---

<sup>37</sup> Vgl. Karl Rahner, Zur theologischen Problematik einer „Pastoralkonstitution“, in: Ders.: Schriften zur Theologie, Bd. VIII, Zürich 1967, 613–636.

<sup>38</sup> „Anders als die Religionsgemeinschaft Kirche ist die Pastoralgemeinschaft Kirche nicht mit dem zu greifen, was Kirche vor den anderen darstellt und was ihr gut tut, sondern erschließt sich über das, was die anderen für die Kirche darstellen und was ihr not tut.“ Hans-Joachim Sander, Nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche (Glaubensworte), Würzburg 2002, 11–27.

<sup>39</sup> Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, *Lumen Gentium*, in: Rahner – Vorgrimler (Hg.), Konzilskompendium (s. Anm. 32) 123–200, 134f.

<sup>40</sup> Vgl. L. M. Weber, Muß sich auch das Priesterbild wandeln?, in: Ders., Pastorale Impulse, Freiburg i.Br. u. a. 1971, 179–203, hier 201f.

<sup>41</sup> Vgl. Wilhelm Damberg, Reformen in der katholischen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, in: *Evangelische Theologie* 73 (2013), 134–143, hier 140–142.

<sup>42</sup> Vgl. für eine Zusammenschau Andreas Odenthal, „Häresie der Formlosigkeit“ durch ein „Konzil der Buchhalter“? Überlegungen zur Kritik an der Liturgiereform nach 40 Jahren „Sacrosanctum Concilium“, in: *Liturgisches Jahrbuch* 53 (2003), 242–257.

<sup>43</sup> So z. B. bei einer Ansprache Pauls VI. zur Priestersendung aus dem Jahre 1975. Vgl. Konrad Baumgartner, Der Wandel des Priesterbildes zwischen dem Konzil von Trient und dem II. Vatikanischen Konzil, München 1978, 15.

<sup>44</sup> Wie sehr das Ringen um die „richtige“ Interpretation der konziliaren Dokumente bis in die heutige Zeit hineinreicht, davon zeugt die von Benedikt XVI. im Jahr 2005 getroffene Unterscheidung zwischen einer „Hermeneutik des Bruchs bzw. der Diskontinuität“ und einer „Hermeneutik der Reform“. Vgl. Benedikt XVI., Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang vom 22. Dezember 2005 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 172), Bonn 2006.

zweifellos verschärft. In der im Juli 1968 innerhalb des Katholischen Studententags in Tübingen verabschiedeten „Resolution zur Aufgabe der Studentengemeinde“, die hier exemplarisch angeführt sei, heißt es: „Die christliche Studentengemeinde kann [...] nicht das Idyll einer gesellschaftslosen, ‚brüderlichen‘ Gemeinde leben, sondern sie muß über den rein innerkirchlichen Reformversuch hinaus ihre Verantwortung für die politisch-gesellschaftlichen Verhältnisse wahrnehmen.“<sup>45</sup> Mit der vielzitierten Chiffre „1968“ war somit eine symbolische „Hochwassermarken“<sup>46</sup> (Damberg) erreicht, die im Folgejahrzehnt nur weiter radikalisiert<sup>47</sup> werden sollte: Eine fundamentale Pluralisierung der allgemein akzeptierten Normen und Werte vollzog sich zu dieser Zeit geradezu schubartig.<sup>48</sup>

#### IV. Der Priester als Sozialtherapeut und Anwalt der Unterdrückten – die 1970er-Jahre

Ähnlich wie das katholische Milieu mit seinen nach außen geschlossenen, nach innen aber prägenden, orientierenden Strukturen sollte auch das priesterliche Bild des *homo dei* erodieren. Wer in den 1970er- und frühen 1980er-Jahren in einem vom Sozialkatholizismus geprägten Umfeld aufwuchs, konnte den „Abschied von Hochwürden“ auch äußerlich miterleben: Der Collarkragen<sup>49</sup> wurde vielerorts eingetauscht gegen eine Lederjacke, nur noch ein kleines silbernes Kreuz am Revers unterschied den Gemeindepfarrer von anderen politischen Aufklärern auf so mancher Anti-Atomkraft-Demonstration. Im Gegensatz zu seiner Vorgängergeneration sah sich dieser Typus von Priester nicht mehr als sonntäglicher, dem Alltag enthobener „Prediger des Wortes“, sondern befand es für genauso relevant, „Allerweltsgespräche“ mit den Leuten auf der Straße zu führen oder bei der Bewältigung von Lebenskrisen beizustehen, oh-

<sup>45</sup> Vgl. Resolution zur Aufgabe der Studentengemeinde. Erarbeitet von einer Arbeitsgruppe des Arbeitskreises 8, vom Plenum mit großer Mehrheit verabschiedet am 20. Juli 1968, in: Zukunft des Christentums. Zukunft der Kirche. 16. Katholischer Studententag vom 17. bis 21. Juli 1968 in Tübingen, Bonn 1968, 76f. Zitiert nach Christian Schmidtman, Katholische Studierende 1945–1973. Ein Beitrag zur Kultur- und Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 102), Paderborn u. a. 2006, 345.

<sup>46</sup> Dieser Begriff hat bereits in die Forschungsdiskussion Eingang gefunden, vgl. Franz-Werner Kersting – Jürgen Reulecke – Hans-Ulrich Thamer, Aufbrüche und Umbrüche. Die zweite Gründung der Bundesrepublik 1955–1975. Eine Einführung, in: Dies. (Hg.), Die zweite Gründung der Bundesrepublik. Generationswechsel und intellektuelle Wortergreifungen 1955–1975 (Nassauer Gespräche der Freiherr vom Stein-Gesellschaft 8), Stuttgart 2010, 7–20, hier 8.

<sup>47</sup> Vgl. Pascal Eitler, „Gott ist tot – Gott ist rot“. Max Horkheimer und die Politisierung der Religion um 1968 (Historische Politikforschung 17), Frankfurt a.M. u. a. 2009, 341–347.

<sup>48</sup> Vgl. Helmut Klages, Werte und Wertewandel, in: Bernhard Schäfers – Wolfgang Zapf (Hg.), Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands, Bonn <sup>2</sup>2001, 726–738, hier 730f.

<sup>49</sup> Vgl. Rupert Berger, Art. Priesterkleidung, in: LThK, Bd. 8, <sup>3</sup>1999, 575.

ne zwangsläufig „zum theologisch Wesentlichen“ vorzustoßen.<sup>50</sup> Priester wurde man im sozialtherapeutischen Jahrzehnt<sup>51</sup> nicht mehr (nur) durch den persönlich prägenden Kontakt mit Klerikern in Kindheit und Jugend, sondern wenn die kritische Befragung des eigenen Glaubens positiv ausfiel.<sup>52</sup>

Ein solch veränderter Habitus mitsamt entsprechender Ästhetik weist auf eine andere Theologie hin: Es bildeten sich fortan zahlreiche Aktions- und Basisgruppen, in denen die „Gott ist tot“-Theologie Dorothee Sölles (1929–2003)<sup>53</sup>, aber auch die Neue Politische Theologie<sup>54</sup> eines Johann Baptist Metz (\*1928) oder Jürgen Moltmann (\*1926) intensiv diskutiert wurde. Für jene Theologien kennzeichnend ist ein politisierter Duktus, der sich in Form einer „anthropologischen Wende des Christentums“ ausdrückt, gemeint ist also die Wende zum Menschen und zur Welt.<sup>55</sup> Metz wie Moltmann betonten, dass es – gerade nach den Erfahrungen mit dem NS-Regime – mehr christlicher Verantwortung in Politik und Gesellschaft bedürfe und ein Rückzug ins Private abzulehnen sei.<sup>56</sup> Zentral ist auch der Wandel des Gottesbildes. Nicht mehr ein im Jenseits wartender, alttestamentlich strafender Gott stand im Zentrum des Glaubens, sondern ein menschlicher Gott, der sich des Menschen in einem diesseitigen, personalen Begegnungsgeschehen unbedingt annimmt, solange sich dieser seinem Gott nur öffnet.<sup>57</sup>

---

<sup>50</sup> Zitiert nach Dimitrij Owetschkin, Zeuge – Berater – Krisenagent. Zum Wandel des Pfarrerbildes und der Pfarrerrolle nach 1945, in: Wilhelm Damberg u. a. (Hg.), Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989, Essen 2011, 37–53, hier 41. Der Beitrag verfolgt über die Analyse von Berufsrolle und Profession einen stark soziologischen Zugang.

<sup>51</sup> Vgl. Benjamin Ziemann, Zwischen sozialer Bewegung und Dienstleistung am Individuum. Katholiken und katholische Kirche im therapeutischen Jahrzehnt, in: Archiv für Sozialgeschichte 44 (2004), 357–393.

<sup>52</sup> Die zeithistorische Forschung hat auf den größeren Kontext aufmerksam gemacht, vor dessen Folie das sich wandelnde Priesterbild gelesen werden muss: die Diskussion um Autorität. So kann eine Analogie zur Transformation des Klerikerbildes in dieser Zeit beim Polizisten gefunden werden. Er verkörperte nun nicht mehr die strenge, unnahbare Staatsgewalt, sondern wurde zum „Freund und Helfer“. Vgl. Thomas Großbölting, Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945, Göttingen 2013, 246.

<sup>53</sup> Vgl. Großbölting, Himmel (s. Anm. 52) 172.

<sup>54</sup> Das Adjektiv „neu“ grenzt diese Denkrichtung von älteren politischen Theologien, wie sie etwa Carl Schmitt vertrat, ab. Ganz neuscholastisch orientiert, wollte er das Modell der kirchlichen Hierarchie auf den modernen Staatsapparat übertragen. Vgl. Manfred Dahlheimer, Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus. 1888–1936, Paderborn 1998.

<sup>55</sup> Vgl. Eitler, Horkheimer (s. Anm. 47) 263ff.

<sup>56</sup> Vgl. Johann Baptist Metz, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967–1997, Mainz 1997; Jürgen Moltmann, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, Gütersloh 1997.

<sup>57</sup> Vgl. Dorothee Sölle, Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“, Stuttgart 1965, erw. Neuauflage 1982.



Eine Variante der Politischen Theologie stellt letztlich die „Teología de la liberación“<sup>58</sup> dar, die insbesondere in Hochschulgemeinden zum Anknüpfungspunkt für christlich motivierte Kapitalismus- und Imperialismuskritik wurde. Die Begeisterung für lateinamerikanische Theologie bei vor allem jüngeren ChristInnen in Westeuropa erklärt sich auch aus dem Kontrast heraus, den Persönlichkeiten wie Leonardo Boff (\*1938), Dom Hélder Câmara (1909–1999) und Oscar Romero (1917–1980) boten. Im Gegensatz zu den Kirchenoberen hierzulande traten sie äußerst bescheiden auf und pflegten einen geradezu als spartanisch zu bezeichnenden Lebensstil. Die südamerikanischen „Basisgemeinden“ unterlagen einer zunehmenden Idealisierung und befriedigten – so stilisiert – als lebendig, „von unten“ organisiert und gegen Unterdrückung ausgerichtet die Sehnsüchte vieler europäischer Christinnen und Christen.<sup>59</sup>

## V. Ausblick

Spätestens mit der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils ist, wie gezeigt, der endgültige Abschied von Hochwürden bzw. dem guten Hirten eingeleitet worden – und dies nicht nur aufgrund neuer theologischer Ansätze oder des dramatischen Rückgangs von Priesteramtskandidaten. Auch die organisatorisch-strukturellen Bedingungen des Katholizismus haben sich grundlegend geändert: „Eine Sozialgestalt von Kirche geht nicht zu Ende, sondern ist zu Ende.“<sup>60</sup> So lautete im Januar 2005 die drastisch anmutende Diagnose des damaligen Bischofs von Essen<sup>61</sup>, Felix Genn, angesichts der beginnenden Reform der diözesanen Strukturen.

<sup>58</sup> Vgl. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca 1999.

<sup>59</sup> Vgl. Großbölting, *Himmel* (s. Anm. 52) 175. Weniger bekannt ist freilich, dass die Theologie der Befreiung ihrerseits auch ein transnationales „Produkt“ darstellt, da viele ihrer späteren Protagonisten in den 1950er- und 60er-Jahren in Westeuropa (z.B. in Leuven oder München) studierten. Vgl. Chris Dols – Benjamin Ziemann, *Progressive Participation and Transnational Activism in the Catholic Church after Vatican II: The Dutch and West German Examples*, in: *Journal of Contemporary History* 50 (2015), 465–485, hier 467.

<sup>60</sup> Zitiert nach Matthias Sellmann, *Katholische Kirche heute: Siebenfache Pluralität als Herausforderung der Pastoralplanung*, in: Wilhelm Damberg – Karl-Joseph Hummel (Hg.), *Katholizismus in Deutschland. Zeitgeschichte und Gegenwart* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe B: Forschungen 130), Paderborn u.a. 2015, 113–140, hier 116. Der Bochumer Pastoraltheologe Matthias Sellmann hat die Wirkungsgeschichte dieses Satzes mit dem einen Politikwechsel einläutenden Kniefall von Willy Brandt in Warschau (1970) bzw. dem Sieg Muhammad Alis gegen George Foreman während des „Rumble in the Jungle“ im Jahr 1974 verglichen: Es handele sich um das Eingeständnis eines K.o.-Schlags für das katholische Deutschland, sodass das Katholische neugefasst werden musste. Vgl. ebd., 116f.

<sup>61</sup> Zur Dekonstruktion des Mythos vom „Ruhrbistum“ vgl. demnächst Franziskus Siepmann, *Mythos Ruhrbistum. Identitätsfindung, Innovation und Erstarrung im Bistum Essen 1958–1970*, Essen (im Erscheinen).

Dieser Satz will erstmal verdaut sein. Denn heute haben an ihre Leistungsgrenzen stoßende Seelsorger als durch Seelsorgeeinheiten „reisende Sakramentenspender“<sup>62</sup> oftmals nicht nur XXL-Pfarreien zu verwalten<sup>63</sup>, sondern es kommt noch ein weiteres Moment hinzu: die Unterwerfung unter marktförmige Logiken. Als Manager des Katholizismus vor Ort sehen sich Priester heute Gemeindemitgliedern gegenüber, die ihre pastoralen Vorlieben in der Rolle von KlientInnen und KundInnen entsprechend ihrer jeweiligen ästhetischen Präferenz auswählen und eine entsprechende Dienstleistung erwarten. Durch den drastischen Rückgang an Priesteramtsanwärtern nahm seit dem sozialtherapeutischen Jahrzehnt der 1970er-Jahre außerdem der Einzug von LaientheologInnen in kirchlichen Einrichtungen kontinuierlich zu, ja wurde zu einer Notwendigkeit. Der charismatische Mann Gottes musste sich nun in der Rolle des Teamleiters üben, der zuweilen bis heute seinen MitarbeiterInnen skeptisch gegenübersteht. Wie angespannt das langjährige Arrangement zwischen Klerikern und Laien aufgrund unterschiedlicher Erwartungshaltungen ist, hat jüngst Wilhelm Damberg mit Blick auf die Rolle der Bischöfe gezeigt: Während diese versuchen, in ihren multiplen Rollenanforderungen als leitende Seelsorger und Theologen, als Verwaltungschefs und medial höchst wirksame Repräsentanten einer Großorganisation den unterschiedlichsten Anforderungen ihres Amtes und den Wünschen des konziliaren Volkes Gottes gerecht zu werden, empfindet gerade jenes Kirchenvolk die Beschneidung ihrer kirchlichen Infrastruktur als Demontage ihres kirchlichen Engagements.<sup>64</sup> Ließe sich eine solche aufgrund zu unterschiedlicher Erwartungen notwendig „enttäuschte Liebe“ auch bei den Priestern und ihren Gemeinden zeigen?

---

<sup>62</sup> Vgl. Hubert Brosseder, Art. Priesterbild, in: LThK, Bd. 8, <sup>3</sup>1999, 572f.

<sup>63</sup> Ein Beispiel dafür dürfte die Gemeinde St. Urbanus in Gelsenkirchen sein – mit 38.000 KatholikInnen die wahrscheinlich größte Pfarrei Deutschlands. Vgl. Wilhelm Damberg – Johannes Meier, Das Bistum Essen 1958–2008. Eine illustrierte Kirchengeschichte der Region von den Anfängen des Christentums bis zur Gegenwart, Münster 2008, 275.

<sup>64</sup> Vgl. Wilhelm Damberg, Bischof und Kirchenvolk – enttäuschte Liebe?, in: Lebendige Seelsorge 65 (2014), 171–177.

Dr. Daniela Blum  
Eberhard Karls-Universität Tübingen  
Katholisch-Theologische Fakultät  
Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte  
Liebermeisterstr. 12  
D-72076 Tübingen  
+49 (0)7071/29-75 970  
daniela.blum(at)uni-tuebingen(dot)de

Dr. Florian Bock  
Eberhard Karls-Universität Tübingen  
DFG-Projekt „Pastorale Strategien zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung“  
Liebermeisterstr. 12  
D-72076 Tübingen  
+49 (0)7071/29-77 020  
florian.bock(at)uni-tuebingen(dot)de

## Die Deutsche Seelsorgestudie 2012–2014

### Beispielhaft für Nutzen, methodische Probleme und Zukunftsoptionen?

Einleitung – Wozu eine empirische Studie zur Seelsorge, wozu empirische Studien überhaupt in der Theologie?

Ausgangspunkt für die folgenden Überlegungen ist die 2016 erfolgte Vorlage einer umfangreichen quantitativen empirischen Studie zur Seelsorge, die Deutsche Seelsorgestudie 2012–2014. Sie spürt schwerpunktmäßig der sozialen, gesundheitlichen und psychischen Situation von Seelsorgenden sowie daraus entstehenden Belastungen nach. Ein Schwerpunkt sind Zusammenhänge zwischen Berufsausübung, Spiritualität der SeelsorgerInnen, Wahrnehmung von psychischen und physischen Belastungen und Gesundheit.<sup>1</sup> Nun existiert gerade in der Theologie durchaus gelegentlich Skepsis hinsichtlich der Verwendung quantitativer – also auf abstrakten Zahlen beruhender – Ergebnisse. Sagen Zahlen überhaupt etwas über den Menschen und das Religiöse aus? Kann man solche Daten nicht immer auch nach eigener Position anders lesen – und sind die vorgestellten Interpretationen damit nicht sowieso kontingent? Lügt nicht gar jeder mit seiner eigenen Statistik, so gut er kann? Sind in diesen Studien nicht nur die eigenen Interessen der jeweiligen ForscherInnen so nachempfunden, dass die Ergebnisse lediglich die von ihnen bereits erwarteten (und erwünschten) Ergebnisse ergeben? Und warum unpersönliche Zahlen und nicht ein qualitativer Zugang und „echte, gehaltvolle Gespräche“ mit Menschen? Diese skeptischen Anfragen, die gelegentlich nicht einmal unberechtigt sein müssen, haben sich, trotz einer zu-

---

<sup>1</sup> Bezugsquellen sind: Christoph Jacobs, Wie es Seelsorgern wirklich geht. Zum Zusammenhang von Persönlichkeit, Tätigkeit, Spiritualität und Gesundheit, in: Herder Korrespondenz 67 (2013) 10, 506–511; Christoph Jacobs – Klaus Baumann – Arndt Büssing – Wolfgang Weig – Eckhard Frick, Überraschend zufrieden bei knappen Ressourcen – und die Kraft der Spiritualität, in: Herder Korrespondenz 69 (2015) 6, 22–26; Christoph Jacobs – Arndt Büssing, Wie es Seelsorgerinnen und Seelsorgern heute geht. Das pastoralpsychologische Konzept der Seelsorgestudie, in: Theologie und Glaube (2015) 3, 228–248; Eckhard Frick – Arndt Büssing – Klaus Baumann – Wolfgang Weig – Christoph Jacobs, Do Self-efficacy Expectation and Spirituality Provide a Buffer Against Stress-Associated Impairment or Health? A Comprehensive Analysis of the German Pastoral Ministry Study, in: Journal of Religious Health 2015, DOI 10.1007/s10943-015-0040-7; Arndt Büssing – Andreas Günther – Klaus Baumann – Eckhard Frick – Christoph Jacobs, Spiritual Dryness as a Measure of a Specific Spiritual Crisis in Catholic Priests: Associations with Symptoms of Burnout and Distress, Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine 2013, DOI 10.1155/2013/246797; Arndt Büssing – Eckhard Frick – Christoph Jacobs – Klaus Baumann, Health and Life Satisfaction of Roman Catholic Pastoral Workers: Private Prayer has a Greater Impact than Public Prayer, in: Pastoral Psychology 65/2016, 89–102.

nehmenden Ausbreitung sozialwissenschaftlicher Forschung auch in der Theologie, bis heute an verschiedenen Stellen erhalten.

Um diese Vorbehalte einzudämmen, ist es wichtig zu vermitteln, um was es empirischer Sozialforschung eigentlich geht. Es handelt sich um den Versuch, die eigene, eben aufgrund der Lebensbedingungen der ForscherInnen und BetrachterInnen immer eingeschränkte, Sichtweise einer bewussten Irritation auszusetzen. Diese soll so *objektiv* wie möglich (oder besser intersubjektiv wie möglich) sein – und zum Nachdenken Anlass geben. Bei diesen Interpretationen helfen Theorien. Sie geben einem mögliche, über das enge Thema hinausreichende Interpretationslinien an die Hand, ohne dass sie aber das Ergebnis vorstrukturieren – wie unfreundlich gesonnene BetrachterInnen es bei Differenz zu den eigenen Annahmen gelegentlich gerne behaupten. Dies wird dadurch erreicht, dass man sich an verschiedene Gütekriterien hält, welche diese Sicherheit geben und auch Wissenschaftlichkeit gewährleisten.<sup>2</sup> Zu nennen sind eine methodisch saubere Ausführung einer empirischen Studie, aber vor allem Transparenz bei dem, was man macht, Reproduzierbarkeit der Ergebnisse, Zuverlässigkeit der Ergebnisse und deren Gültigkeit, die durch Bezüge zwischen Erhebung und Interpretation hergestellt wird.<sup>3</sup> Diese Gütekriterien gelten übrigens sowohl für quantitative als auch qualitative Forschungszugänge.<sup>4</sup>

Dieser kleine Anlauf erscheint mir hilfreich, bevor man sich einer Studie und ihrem Erkenntnisgewinn zuwendet, um sie fair zu behandeln. So sind für ein entsprechendes Urteil drei Elemente von Bedeutung: 1. die oben angesprochenen Elemente der Wissenschaftlichkeit einer Studie, 2. ein belastbarer Erkenntnisgewinn und 3. die Zuverlässigkeit und Ergiebigkeit des Beitrages der Studie für die Fachdiskussion. Bezieht sich der erste Punkt eher auf methodische Grundlagen, nehmen die beiden letzteren die Interpretation der Ergebnisse und die entscheidenden Bezugsdeutungen und Theorien in den Blick. Dies soll nun auch bei meinem Blick auf die Deutsche Seelsorgestudie 2012–2014 der Fall sein. Dabei mag es da und dort nicht zu vermeiden sein, dass ein speziell religionssoziologischer Blick die Perspektive auf die Studie bestimmt.<sup>5</sup>

## Die Seelsorgestudie – eine methodische Außenansicht

Werfen wir einen Blick auf die 2015 durchgeführte Deutschen Seelsorgestudie 2012–2014, so wie sie aus verschiedenen Publikationen der Autoren zu rekonstruieren ist.

---

<sup>2</sup> Gert Pickel – Kornelia Sammet, Einführung in die Methoden der sozialwissenschaftlichen Religionsforschung, Wiesbaden 2014.

<sup>3</sup> Rainer Schnell – Paul B. Hill – Elke Esser, Methoden der empirischen Sozialforschung, München 2013.

<sup>4</sup> Aglaja Przyborski – Monika Wohlrab-Sahr, Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch, München 2016.

<sup>5</sup> Gert Pickel, Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche, Wiesbaden 2011.

Es handelt sich im besten Sinne um eine auf *Mixed Methods* angelegte Untersuchung. So sind neben einer standardisierten Befragung biografische Interviews vorgesehen, bzw. derzeit im Feld. Ein solcher kombinierter Aufbau einer Studie ist genauso begrüßenswert wie die mit 8.600 Befragten überdurchschnittlich große Stichprobe. Diese ermöglicht, in erheblichem Umfang Binnendifferenzierungen in der Untersuchungsgruppe und zwischen erfassten Untergruppen an Personen vorzunehmen, was gerade bei Phänomenen, die nicht so häufig auftreten, ein erheblicher Gewinn ist. Auch ist durch die Fallzahl eine gewisse inhaltliche Stabilität der Ergebnisse zu erwarten. Die Möglichkeit der Binnendifferenzierung ist dann allerdings auch der alleinige Grund, Studien mit entsprechend hoch angelegten Fallzahlen durchzuführen. So besitzen hohe Fallzahlen nämlich für die Repräsentativität einer Stichprobe ab 1.000 Befragten keinen wesentlichen Einfluss mehr. Es ist manchmal nicht bekannt, aber es gilt, dass eine hohe Fallzahl nicht mit Repräsentativität gleichzusetzen ist. Repräsentativität resultiert zum größeren Teil aus dem Vorgehen bei der Stichprobenauswahl und Stichprobenziehung. So ist eine Stichprobe dann repräsentativ, wenn alle potenziell in die Grundgesamtheit fallenden Personen (oder Untersuchungsobjekte) die gleiche Chance haben, in die Stichprobe zu kommen, und wenn eine reine Zufallsauswahl vorgenommen wird. Anders gesagt: Es ist jedwede Selektivität oder das Risiko eines Auswahlbias auszuschließen. Ein solcher Bias ist aber nur zu vermeiden, wenn der Forscher, die Forscherin Kenntnis über die Grundgesamtheit besitzt – und zudem in der Lage ist, vollständig frei und uneingeschränkt aus ihr zu schöpfen.<sup>6</sup>

Ob es sich bei der vorliegenden *Stichprobe* nach der verfügbaren Außensicht um eine repräsentative Stichprobe handelt, ist leider aus den vorliegenden Informationen nicht zu entnehmen, da die entsprechenden Angaben zur Stichprobenziehung derzeit auf der Internetpräsenz (aber auch in den Beiträgen) noch fehlen. Die recht kurz gehaltene Proklamation, dass die Studie aufgrund Größe und Stichprobenziehung als repräsentativ gelten kann, reicht nicht aus, um dies sicherzustellen, und lässt diesbezügliche Fragen offen.<sup>7</sup> Nun stellt sich die Frage: Wäre dies nun ein Problem, wenn die Stichprobenziehung eben nicht rein zufällig – und damit die Stichprobe nicht repräsentativ – wäre? Hier kann man sagen: eigentlich nicht. Für Aussagen, die nicht auf die Gesamtheit zielen und vor allem Vergleiche zwischen klar bestimmten Gruppen vornehmen, wird Repräsentativität (zumeist) genauso wenig zwingend benötigt wie für die Bestimmung von Zusammenhänge zwischen Merkmalen und Strukturen. Gerade Letzteren kommt ja in der vorgelegten Studie einiges an Bedeutung zu, betrachtet man die bisherigen Veröffentlichungen zur Deutschen Seelsorgestudie 2012–2014.<sup>8</sup> Natürlich wäre Repräsentativität schön für den Gewinn von Sicherheit über die Validität der getroffenen Aussagen mit größerer Reichweite, für die Zusammenhangsanaly-

---

<sup>6</sup> Susanne Pickel – Gert Pickel, *Empirische Politikforschung*, München 2017.

<sup>7</sup> Jacobs, *Seelsorgestudie* (s. Anm. 1) 19.

<sup>8</sup> Frick u. a., *Self-efficacy* (s. Anm. 1); Büssing u. a., *Spiritual Dryness* (s. Anm. 1).

sen ist dies aber keine zwingende Einschränkung in der Aussagekraft. Mit 8.600 Fällen sind auch Vergleiche zwischen Untergruppen nun relativ einfach und gut möglich. Mit Blick auf die Präsentation der Studie ist ein wenig schade, dass man zwar eine umfangreiche Homepage erstellt, aber nähere Informationen über die Stichprobe auf ihr nicht enthalten sind. Solche Informationen wären für Interessenten sehr hilfreich – und hätten auch die Zweifel an der Repräsentativität der Stichprobe ausgeräumt. Zu hoffen ist, dass nicht nur die Ergebnisse, sondern zu einem späteren Zeitpunkt auch die Daten an sich anderen WissenschaftlerInnen verfügbar gemacht werden. Ruhig über die eingerichtete Internetpräsenz oder aber durch eine Weitergabe der Datensätze an die GESIS. Dies würde die Verbreitung der Studie genauso fördern wie eine Kontrolle der vorgelegten Ergebnisse in Hinsicht auf die Reliabilität und Validität der vorgelegten Resultate ermöglichen.

Noch ein anderer, eher methodologischer Punkt, ist anzusprechen: Eine wesentliche Stärke der vorliegenden Studie liegt in der Entscheidung für eine *interdisziplinäre Zusammenarbeit*. So muss man sich eben gewahr sein, dass die Umsetzung einer empirischen Studie thematische und methodische Kenntnisse und Know-how voraussetzt. Dies ist aber im theologischen Spektrum (wie oben bereits angedeutet) nicht zwingend immer einfach und eben deswegen auch nicht in allen vorgelegten Studien vorhanden. Durch die Bildung eines Forscherteams, welches auch erfahrene Forscher aus anderen Fachbereichen umfasst, wird dieses Problem im vorliegenden Fall bestens und in vorbildlicher Weise gelöst. So öffnet die Zusammenarbeit mit Psychologen und Kollegen aus dem medizinischen Bereich dann auch das Analysespektrum der Studie. Diese Teamarbeit besitzt einen zweiten, nicht zu unterschätzenden, Vorteil: Es erfolgten in recht zügiger Zeit mehrere Publikationen, welche die Ergebnisse der wissenschaftlichen Öffentlichkeit zuführten. So ist zumindest die Chance einer kritischen und am Inhalt orientierten Diskussion und Hinterfragung der erzielten Ergebnisse gegeben. Neben dem Potenzial der Studie können so auch Kritikpunkte eingebracht und vielleicht auch neue Zugänge zum Material angeregt werden.

## Die Seelsorgestudie – Ergebnisse und Deutungen

Kommen wir nach diesen eher methodischen und methodologischen Betrachtungen zu den Ergebnissen der Seelsorgestudie. Allerdings möchte ich das Folgende etwas einschränken: Die von mir vorgelegten Ausführungen stehen immer unter dem Vorbehalt, dass sie nichts anderes als eine Exegese der bislang vorgelegten Veröffentlichungen darstellen. Ausgehend von der Frage nach der Eignung von Menschen für einen kirchlichen Beruf, wird versucht, einen pastoralanthropologischen und pastoralpsychologischen Entwurf vorzulegen, der die Aspekte Gesundheit und Engagement

in der Seelsorge in das Blickfeld rückt.<sup>9</sup> Betont wird vor allem die starke Wirkung der eigenen *Spiritualität* für die Berufszufriedenheit der SeelsorgerInnen und ihr psychisches Befinden. Man kann es einfach sagen, Seelsorge auszuüben ist heute wie früher eine *Berufung* und weniger ein Beruf. Dies gilt in den Augen der Ausübenden wie vermutlich auch in der Außenbetrachtung. Entsprechend führt das Zweifeln an dieser Berufung weit hinein in das physische und psychische Wohlbefinden der SeelsorgerInnen – zumal sie in ihren Gesprächen immer wieder mit grundlegenden und tiefreichenden Problemen des Menschseins konfrontiert werden. Das Gefühl der Berufung, in diesem Fall in Korrespondenz zu der gefühlten Nähe zu Gott, besitzt also entscheidende Bedeutung für Zufriedenheit, Glück, Wohlgefühl und der Wahrnehmung, am richtigen Platz in der Welt zu stehen.

Nun könnten KritikerInnen sagen, dies sei profan und man habe es schon vorher gewusst. So einfach ist es aber eben nicht. Wird nicht immer wieder die Rationalisierung und Selbstsäkularisierung religiöser Leistungen und Tätigkeiten gerade in der Seelsorge und im sozialen Sektor von Kirchen als Gefahr beschworen? Wird nicht auch gerade der soziale und Fürsorgebereich der organisierten Religion als immer ferner zu deren inneren Werten und theologischen Grundprämissen gesehen – und dies kritisch hervorgehoben? Die vorgelegten empirischen Ergebnisse belegen, dass der Zusammenhang zwischen der subjektiven Seite persönlicher Religiosität und dem „Berufsverständnis“ als SeelsorgerIn immer noch (oder wieder) stark miteinander korrespondieren. Es ist die Arbeit in der Seelsorge, auf welcher Position auch immer, halt doch nicht einfach ein Job, den man allein um des Broterwerbs willen ausführt. Ein Vorwurf, der heute einmal gerne hinsichtlich Studierender der Theologie leicht über die Lippen des einen oder anderen Kollegen kommt. Dies ist alles andere als ungewöhnlich. Die moderne Arbeitssoziologie und Arbeitspsychologie ist sich mittlerweile relativ einig, dass die Identifikation mit dem ausgeübten Beruf und die eigene Zufriedenheit in ihm (zumindest über eine gewisse Zeit gesehen) zumeist dessen materielle Gewinnerwartung übersteigt. Argumentiert man in Kosten-Nutzen-Relationen, dann bringt die Zufriedenheit am Arbeitsplatz einen höheren Nutzen als jede Gehaltssteigerung; was nicht heißen soll, dass der Aspekt der Bezahlung – auch gerade aufgrund der damit verbundenen Anerkennung – belanglos wäre. Zentraler Grund für das Verbleiben an einem Arbeitsplatz und das Engagement dort ist die persönliche Zufriedenheit. Fehlt sie, so sind gesundheitliche Probleme nicht weit. Entsprechend ist es nur konsequent, dass die Autoren der Deutschen Seelsorgestudie 2012–2014 empirisch zeigen (können), dass ein gefühltes Missverhältnis im Seelsorgeamt sich bis hin zu erheblichen gesundheitlichen Problemen ausweiten kann.

Nun habe ich gerade nicht den Begriff der *Spiritualität* verwendet. Warum? Hier handelt es sich sicher um einen Begriff, der in den letzten Jahrzehnten im wissenschaftlichen Diskurs eine gewisse Eigendynamik entwickelt hat. Sowohl in der medizinischen

---

<sup>9</sup> Jacobs, Seelsorgestudie (s. Anm. 1) 19.



Forschung wie auch in theologischen und religionssoziologischen Debatten hat er als Referenzbegriff zu Religiosität eine enorme Ausbreitung erfahren.<sup>10</sup> Davon abgesehen, dass seine Unterscheidung zu früheren Begriffen, wie der Mystik bei Troeltsch<sup>11</sup> oder der religiösen Erfahrung bei James<sup>12</sup>, vollkommen unklar ist, ist auch seine Verwendung, je nach vertretener Position, variierend. Sehen ihn die einen als quasi komplementären Begriff zu sehr persönlichen Erfahrungshorizonten, die sie aber zumindest nach außen hin von dem als westlich (und zu christlich) verstandenen Begriff der erfahrungsbezogenen subjektiven Religiosität abgrenzen wollen, sehen ihn andere als Gegensatz und Subsidiar für diese Religiosität.<sup>13</sup> Beides erfasst nur eine Facette der Gegenwartsbedeutung und ist zudem diffus, was dem grundlegenden Anspruch an einen wissenschaftlichen Begriff – Bezeichnungsklarheit – entgegensteht. Vielleicht könnte man das, was Spiritualität meint, entlang der Religiositätsdimensionen von Charles Glock am besten als die Dimension der Erfahrung unter verschiedenen Dimensionen der Religiosität verstehen.<sup>14</sup> Zumindest ist eine klare Fassung, was Spiritualität von Religiosität unterscheidet – außer der etwas unklaren und lapidaren Annahme, dass sie über Religiosität hinausginge –, angebracht.<sup>15</sup>

Doch damit nicht genug. Nicht nur der Begriff der Spiritualität an sich, sondern, damit fast zwangsläufig verbunden, auch seine empirische *Messung* bereitet WissenschaftlerInnen massive Probleme. Denn wie ist Spiritualität oder religiöse Erfahrung zuverlässig zu erfassen? Glaubt man einfach Menschen, wenn sie sich selbst als spirituell einschätzen? Solche Angaben finden sich immer wieder in Fragebögen und sie geben durchaus Auskunft über ein bestimmtes Verständnis des Befragten. Gleichzeitig ist dieses Verständnis stark von dem jeweiligen kulturellen Umfeld geprägt. Empfinden zum Beispiel viele Befragte den Begriff der Spiritualität entweder eng mit dem der Religiosität in seiner kulturgebundenen Form (christlich, muslimisch, buddhistisch o.a.) verbunden, so sehen ihn andere als etwas Neuzeitliches, eben Differentes zu ihrem weitgehend in der Jugend gelernten Verständnis von Religiosität. So gibt es in Deutschland deutlich mehr Menschen, die sich als religiös, aber nicht spirituell ein-

---

<sup>10</sup> Paul Heelas – Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford 2005.

<sup>11</sup> Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppe*, Tübingen 1994 (1912).

<sup>12</sup> William James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, Frankfurt/Main 1906.

<sup>13</sup> Heelas – Woodhead, *Spiritual Revolution* (s. Anm. 8); Hubert Knoblauch, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt/Main 2009.

<sup>14</sup> Charles Glock, *Toward a Typology of religious Orientation*, New York 1954.

<sup>15</sup> Heinz Streib – Ralph Hood (Hg.), *Semantics and Psychology of Spirituality. A Cross-Cultural Analysis*, Heidelberg 2016, speziell 3–19; Pascal Siegers, *Spiritualität: Sozialwissenschaftliche Perspektiven auf ein umstrittenes Konzept*, *Analyse & Kritik* 36 (2014), 5–30; Robert Wuthnow, *Spirituality and Spiritual Practice*, in: Richard K. Fenn (Hg.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Oxford 2003, 306–320; Jörg Stolz – Judith Könemann – Mallory Schneuwly Purdie – Thomas Englberger – Michael Krüggeler, *Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens*, Zürich 2014.

schätzen, während sich dies in Schweden umgekehrt verhält.<sup>16</sup> Die größte Gruppe Befragten in Europa gibt aber entweder an, gleichzeitig religiös und spirituell zu sein, oder eben beides nicht.<sup>17</sup> Es scheint also für das Individuum nicht so einfach zu sein, Spiritualität von (konventioneller) Religiosität zu unterscheiden. Nicht weniger schwierig ist die Bestimmung anhand eigenständiger Aussagen zu religiöser Erfahrung. So wie diese zumeist eher selten seitens der Befragten gewählt werden, so ist dann unklar, ob sie das, was Forscher unter Spiritualität verstehen, wirklich erfasst.

In der Deutschen Seelsorgestudie scheint – soweit rekonstruierbar – das Verständnis von Spiritualität im Wesentlichen nicht den Gedanken alternativer Spiritualität, sondern eher dem Gedanken der religiösen Erfahrung zu folgen. Genauer genommen erfolgt sowohl in der *Spiritual Dryness Scale* als auch in der *Daily Spiritual Experiences Scale* eine Abfrage eines emotionalen Verhältnisses zu Gott.<sup>18</sup> Abgesehen davon, dass leider die genaue Ausführung der Fragen den Beiträgen nicht zu entnehmen ist (aber wenigstens in Teilen dann den Tabellen), scheint eher eine Mischung aus dem Aspekt des Glaubens – also der Ideologie in der Begriffsverwendung von Charles Glock – und dem Aspekt der religiösen Erfahrung angesprochen zu werden. Was Spiritualität nun an dieser Stelle genau bedeuten soll – und was es gegenüber Religiosität für einen Vorteil erbringen soll –, bleibt damit leider offen. Dass die Skalen nichtsdestoweniger funktionieren, belegen die Faktor- und Reliabilitätsanalysen. Bei genauerer Sicht könnten ZweiflerInnen nun allerdings behaupten, dass man nur eine andere Indikatorkombination für die Erfassung von Nichtreligiosität oder religiöser Indifferenz verwendet. Da stellt sich die Frage, wie ein solches – durchaus in die Ergebnisse der Religionssoziologie einzuordnendes – Ergebnis für die untersuchte Gruppe zu beurteilen ist. Sind es nun religiös indifferente SeelsorgerInnen, mit denen man es zu tun hat, oder eben „spirituell Ausgelaugte“. Diese einfache deskriptive Aussage wäre ohne Frage vor dem Hintergrund der Studienanlage noch zu diskutieren – und auch religionssoziologisch wie theologisch interessant.

Nun haben wir es in der Deutschen Seelsorgestudie mit einem psychologischen Zugriff zu tun, der die Mechanismen für abhängige Variablen und Phänomene aus psychischen Gegebenheiten ableitet. SoziologInnen entwickeln an dieser Stelle immer eine gewisse Skepsis, räumen sie doch den sozialen Rahmenbedingungen einen oft stärkeren Einfluss ein als den inneren Prozessen im Menschen. Wie ist es zum Beispiel mit den Anerkennungsstrukturen der *Umgebung eines Seelsorgers, einer Seelsorgerin*? Kann es vielleicht sein, dass die bestehenden Säkularisierungsprozesse diese Anerkennung als ExpertIn und auch besondere Persönlichkeit mehr und mehr entziehen?

---

<sup>16</sup> Gert Pickel, Evangelische Spiritualität und Säkularismus oder Atheismus, in: Peter Zimmerling (Hg.), Handbuch Evangelische Spiritualität, Band 2, Stuttgart 2017 (im Erscheinen).

<sup>17</sup> Die Ergebnisse beruhen auf Berechnungen aus dem International Social Survey Programm 2008 sowie dem Bertelsmann Religionsmonitor 2013.

<sup>18</sup> Frick u. a., Self-efficacy, (s. Anm. 1) 5; Büssing u. a., Spiritual Dryness (s. Anm. 1) 3–4.

Dann müsste man dem Faktor Öffentlichkeit in den Interpretationen der Studie vielleicht doch mehr Bedeutung zuerkennen, als dies bislang im Forschungsdesign und in der Auswertung der Fall ist. Denn, wie richtigerweise aufgezeigt wird, ist gerade der Faktor der Anerkennung dessen, was man in der Seelsorge tut, wesentlich für ein positives Berufsgefühl. Anerkennung hängt aber in starkem Ausmaß von der Umwelt und ihren Veränderungen ab.<sup>19</sup> Dieser, gerade auch im verwendeten Modell der Gratifikationskrisen betonte Aspekt, dürfte vor dem Hintergrund einer sich ändernden Umwelt eine immer zentralere Rolle für die Pastoral und ihre Ausübung einnehmen. Vielleicht ist dieser Bereich noch eine Schwäche in der vorgelegten Studie. Zumindest resultiert aus ihr eine Anfrage an ihre konzeptionelle Weiterentwicklung in der Zukunft.

So ist es sehr wohl richtig, auf die Persönlichkeitsentwicklung als zentralen Punkt für eine erfolgreiche und motivierte Berufung in die Pastoral zu verweisen. Gleichwohl kann Spiritualität als Motivationsquelle nur dann ihre Wirkung entfalten, wenn sie unter den Menschen in irgendeiner Weise vorhanden und präsent ist – und kulturell in der Umgebung eines Menschen als eine solche erkannt wird. Vor dem Hintergrund der Vielzahl an alternativen Möglichkeiten, sich in modernen (europäischen) Gesellschaften zu engagieren, Anerkennung zu erfahren und eine Zufriedenheit mit dem eigenen Handeln zu erreichen, sowie einer immer weiter voranschreitenden Säkularisierung, welche die Nähe zu Kirche, Religion und Pastoral reduziert, dürften hier Schwierigkeiten liegen. So ist es dann manchmal weniger ein Problem der SeelsorgerInnen als ein Problem der sich ändernden Umgebung, wenn die Passung von Person und Umwelt in der Neuzeit immer schwieriger wird.<sup>20</sup> Dieses Plädoyer für den stärkeren Einbezug der sozialen Rahmenbedingungen hat mit Blick auf die Ergebnisse eine Bedeutung: Zwar ist es gut zu wissen, dass unbefriedigende Arbeitsbedingungen und eine fehlende Spiritualität (um diesen Begriff weiter zu verwenden) sich auf den Gesundheitszustand und das Berufsbild von SeelsorgerInnen und Pastoren auswirken. Warum diese aber mit den Arbeitsbedingungen unzufrieden sind und die Spiritualität entschwindet, wird damit nicht geklärt. Somit bleibt eine Aussage über die Zukunftsentwicklung genauso schwierig wie genaue Hinweise, was man im Umfeld der SeelsorgerInnen verbessern könnte.

### Fazit: Potenziale in Auswertung und Verwendung

Ich fasse zusammen: Ohne Frage wird in der vorgelegten Seelsorgestudie beeindruckendes und inhaltlich weiterführendes Material vorgestellt, welches zu einem deutlichen Erkenntnisgewinn hinsichtlich der sozialen und psychischen Lage von Seelsorge-

---

<sup>19</sup> Jacobs, Seelsorgestudie (s. Anm. 1) 21.

<sup>20</sup> Jacobs, Seelsorgestudie (s. Anm. 1) 21; 24–25.

rInnen beiträgt. Dieser Erkenntnisgewinn ist nicht zu unterschätzen und in seiner Bedeutung kaum hoch genug einzustufen. Das Datenmaterial verfügt (scheinbar) noch über einiges an weiterem Erkenntnispotenzial. Dieses Potenzial könnte noch besser ausgeschöpft werden, wenn die Daten nach einer gewissen Zeit auch anderen ForscherInnen zugänglich gemacht werden (Transparenz und Reproduzierbarkeit). Auch eine etwas transparentere Präsentation von Datenmaterial, Stichprobendesign und Fragebogen auf der extra eingerichteten Internetpräsenz wäre wünschenswert. Interessant wäre eine stärkere Einordnung in die derzeitigen Diskussionen der gesellschaftlichen Entwicklung im religiösen Sektor. Nun kann dies sicher der spezielle Fokus eines Religionssoziologen sein. Gleichwohl erscheinen der Einbezug sozialwissenschaftlicher Diskussionen zum Begriff der Spiritualität und seiner Bedeutung, die möglichen Effekte der sich verändernden Umwelt auf das psychologische Gefüge der Untersuchungsgruppe als auch der Einbezug von sozialen Rahmenfaktoren für die Erklärung sowohl der spirituellen *Dryness* oder Religiosität als auch die weiteren psychischen Faktoren von SeelsorgerInnen angebracht. So treibt den Religionssoziologen (wie vermutlich auch den Religionspsychologen) die Frage um, warum denn der ermittelte Kernfaktor der Spiritualität die eine oder die andere Ausprägung nimmt.<sup>21</sup>

Dies soll aber nicht den Wert dieser empirisch und inhaltlich sehr gehaltvollen Studie schmälern. Dass Berufung bei SeelsorgerInnen etwas mit dem Verhältnis zu Gott zu tun hat und dieses sich wieder auf die Berufszufriedenheit und zuletzt auch auf die Gesundheit niederschlägt, wird eindrücklich und differenziert herausgearbeitet. Es handelt sich bei dem Beruf des Seelsorgers, der Seelsorgerin eben um eine Berufung, welche durch die gesamte eigene Identität geprägt ist.<sup>22</sup> Wichtig ist die Ableitung von Konsequenzen aus der Studie für die Kirchenpolitik. Sowohl eine Berücksichtigung der sozialen und persönlichen Rahmenbedingungen der Seelsorger als auch eine modernen arbeitspsychologischen Maßstäben entsprechende Berufsvorbereitung und Berufsbegleitung scheint dringend geboten. Hier ist es zu wünschen, dass die vorgelegten Ergebnisse diskutiert und in kirchenpolitische Entscheidungen umgesetzt werden. Die fortgeführte und weitergehende Auswertung des Datenmaterials wird sicherlich noch weitere Erkenntnisse beisteuern.<sup>23</sup> Das sollte durchaus nicht immer eins zu eins sein und kann es ja auch nicht. So sind finanzielle, soziale und politische Rahmenbedingungen genauso zu berücksichtigen wie gesellschaftliche Kontextbedingungen. Gleichzeitig reichen diese als Argument nicht mehr aus, empirisch belastbare Ergebnisse – wie sie die Seelsorgestudie vorlegt – zu ignorieren oder durch den „postfaktischen“ Hinweis, es können ja so oder so sein, zur Seite zu schieben. Es existieren Ereignisse und Bedingungen mit massivem Einfluss auf das psychische Befinden von Seelsorgenden. Diese kann man nicht ignorieren – und sollte es auch nicht.

---

<sup>21</sup> Streib – Hood, Semantics (s. Anm. 13).

<sup>22</sup> Jacobs – Büssing, Wie es Seelsorgerinnen geht (s. Anm. 1) 247.

<sup>23</sup> Jacobs – Büssing, Wie es Seelsorgerinnen geht (s. Anm. 1) 230.

Prof. Dr. Gert Pickel  
Institut für Praktische Theologie  
Abt. Religions- und Kirchensoziologie  
Martin-Luther-Ring 3  
D-04109 Leipzig  
+49 (0)341/97-35 46 3  
pickel(at)rz.uni-leipzig(dot)de  
<https://pt.theol.uni-leipzig.de/personen/prof/pickel/>

## Reformationsjubiläum 2017

### Chance? Erkannt!<sup>1</sup>

Als vor gut zehn Jahren erste Planungen für 2017 in Angriff genommen wurden, hätte wohl niemand damit gerechnet, dass am 31. Oktober 2016 ein Papst gemeinsam mit dem Präsidenten des Lutherischen Weltbundes einen Gottesdienst in Lund feiern würde, um gemeinsam 500 Jahren Reformation zu gedenken.

Tatsächlich waren die ersten Schritte auf dem Weg zum Reformationsjubiläum – wie das für erste Schritte gemeinhin so üblich ist – aus ökumenischer Perspektive betrachtet stockend und suchend. Die evangelischen Kirchen waren zunächst mit der Frage beschäftigt, was genau 2017 eigentlich zu begehen sei. Man fokussierte sich zunächst sehr auf die Person Martin Luthers und auf den deutschen innerprotestantischen Kontext. Vertreter der katholischen Kirche äußerten sich eher zurückhaltend bis skeptisch, weil man eine „Jubel- und Profilierungsfeier des Protestantismus mit antikatholischen Spitzen“<sup>2</sup> befürchtete.

Die Entwicklungen führten aber nicht, wie vielleicht zu befürchten gewesen wäre, zu einer „Verkapselung“: Aus der „Lutherdekade“ wurde die „Reformationsdekade“, in der z.B. 2009 unter dem Titel „Reformation und Bekenntnis“ auch der im Jahre 1509 geborene Schweizer Reformator Johannes Calvin gewürdigt wurde. In den Wissenschaftlichen Beirat zu „Luther 2017“ wurden namhafte katholische Theologen bzw. eine Theologin berufen.

Auch der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen trug mit seiner Studie „Reformation 1517–2017. Ökumenische Perspektiven“<sup>3</sup> zur Klärung der Frage bei, wie sich die Kirchen zu 2017 verhalten könnten. Der Text beleuchtet die historischen und die systematischen Perspektiven der Reformation wie die verbleibenden ökumenischen Herausforderungen. Eingegangen wird, um nur einen Aspekt zu nennen, auf die Problematik der Reformation als Projektionsfläche: „Die Deutung der Reformation unterlag schon immer der Gefahr der Pflege von Stereotypen und Vorurteilen und der Funktionalisierung des Ereignisses als Projektionsfläche zeitgenössischer wie konfessioneller Interessen. Gerade letztes macht eine gemeinsame

---

<sup>1</sup> Der Artikel wird in Zweitveröffentlichung in „Una Sancta“ erscheinen: Dagmar Stoltmann-Lukas, Reformationsjubiläum 2017 – Chance? Erkannt!, in: US 72 (2017) 163-168.

<sup>2</sup> Bischof Gerhard Feige, zitiert in: KNA-Ökumenische Informationen 40, 2. Oktober 2012, 3.

<sup>3</sup> Reformation 1517–2017. Ökumenische Perspektiven. Für den Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen hrsg. von Dorothea Sattler und Volker Leppin, Freiburg/Göttingen 2014.

ökumenische Bewertung bis heute so schwierig. [...] In ökumenischer Perspektive ist es selbstverständlich, dass es sich evangelische Kirchen und die Römisch-katholische Kirche nicht nehmen lassen sollten, ihre jeweilige Grundeinstellung zum Gedächtnis der Reformation jeweils unterschiedlich zu bestimmen. Das entbindet aber nicht davon, an einer gemeinsamen, ökumenischen Deutung und Bewertung des Geschehens auch im Sinne einer gemeinsamen Wertschätzung der Reformation zu arbeiten. [...] So ist beim Reformationsgedenken 2017 ein ‚sowohl–als auch‘ angemessen: sowohl freudiges Feiern der Reformation als auch selbstkritische Besinnung.“<sup>4</sup>

Der Rat der EKD hat mit dem vieldiskutierten Grundlagentext „Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017“<sup>5</sup> betont, dass ein reines „Gedenken an die verlorene Einheit“ unangemessen sei. „Wir wollen in der Freude über die geistlichen Gaben der Reformation das Jubiläum in ökumenischer Weite *feiern*.“<sup>6</sup> Dargelegt werden die Kernpunkte reformatorischer Theologie und ihre Relevanz für die heutige Zeit. Die große Kontroverse, die der Text ausgelöst hat, hänge, so die KritikerInnen, u. a. an der unterbestimmten Benennung der Ergebnisse der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre<sup>7</sup> und damit an der Frage, wieweit der Text die benannte „ökumenische Weite“ selbst einlöse.

Der im Jahr 2013 veröffentlichte Bericht der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit „Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017“<sup>8</sup> hat wesentlich dazu beigetragen, auf 2017 in ökumenischer Verbundenheit zugehen zu können, da es hier gelungen ist, historische wie kontroverstheologische Aspekte der Reformation ökumenisch zu beleuchten. So werden mithilfe der Mittelalterforschung neue Perspektiven auf Martin Luther und die Reformation eröffnet, ebenso erfahren die Reformanliegen des Konzils von Trient wie des Zweiten Vatikanums Würdigung. Auch die Hauptthemen der Theologie Martin Luthers werden in der Perspektive der lutherisch/römisch-katholischen Dialoge beleuchtet. Der Text endet mit fünf ökumenischen Imperativen, um deutlich zu machen, dass die Auseinandersetzung mit der Reformation keine rückwärtsgewandte Nabelschau sein darf: „Das Gedenken an die Anfänge der Reformation ist dann angemessen, wenn Lutheraner und Katholiken gemeinsam das Evangelium von

---

<sup>4</sup> Reformation 1517–2017 (s. Anm. 3) 71–72.

<sup>5</sup> Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation, Gütersloh 2014.

<sup>6</sup> Rechtfertigung und Freiheit (s. Anm. 5) 9.

<sup>7</sup> Vgl. etwa: Wolfgang Thönissen, Porzellan zerschlagen. Eine katholische Replik auf den EKD-Grundlagentext zur Reformation, in: KNA Ökumenische Informationen 28, 8. Juli 2014, 3f.

<sup>8</sup> Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017. Bericht der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, Leipzig/Paderborn 2013.

Christus hören und wenn sie sich immer wieder neu in die Gemeinschaft mit dem Herrn rufen lassen.“<sup>9</sup>

Unter dem Motto „2017 gemeinsam unterwegs“ bestand von April bis November 2014 auf der Internetseite [www.2017gemeinsam.de](http://www.2017gemeinsam.de) die Möglichkeit, „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“ zu kommentieren. Das Deutsche Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes in Verbindung mit der VELKD und das Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik ermöglichten mit der Errichtung dieser Internetplattform einen die neuen Medien nutzenden partizipativen Rezeptionsprozess eines ökumenischen Dialogdokumentes, indem das Dokument kommentiert, eine „Frage der Woche“ diskutiert und die ökumenischen Imperative konkretisiert werden konnten. Die Projektwebseite konnte zwischen 2.000 und 3.000 BesucherInnen pro Monat verzeichnen, über 1.000 Kommentare wurden gepostet.

Die Rezeption ökumenischer Errungenschaften in die innerkirchlichen Diskurse bleibt eine Herausforderung der Theologie – in Lehre und Leben. Vor diesem Hintergrund sind die wissenschaftlichen Tagungen, die im Blick auf 2017 bereits durchgeführt wurden, gar nicht hoch genug einzuschätzen, zumal die Einladenden sich ganz bewusst auf „fremderes“ Terrain begeben haben: Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Erfurt und das Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn luden für September 2014 zu einem internationalen Symposium mit dem Titel „Luther. Katholizität und Reform. Wurzeln – Wege – Wirkungen“ ein. Eine Art „Gegeneinladung“ wurde von der VELKD ausgesprochen: Im Dezember 2016 beschäftigte man sich in Tutzing – ebenfalls unter internationaler Beteiligung – mit „Reform im Katholizismus“. Im Februar 2017 veranstalteten das Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik gemeinsam mit der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom eine Tagung zu „Luther und die Sakramente. Eine katholische Relecture in ökumenischer Perspektive“. Diese „Freund-Beobachtungen“<sup>10</sup>, wie es Bernd Oberdorfer in Tutzing formulierte, werden für das ökumenische Miteinander nicht ohne Folgen bleiben, zumal die internationale Perspektive für das Miteinander der Kirchen besonders hilfreich sein kann: Manch ein in Deutschland wohlgehegtes konfessionelles (Vor-)Urteil ist durch einen Blick von außen ins Wanken geraten.

Die Auseinandersetzung mit der Reformation ist dabei keinesfalls ein bilaterales Unterfangen. Der Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA), die theologische Kammer der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), hat zusammen mit anderen Institutionen im Frühjahr 2015 ein mehrtägiges Symposium zum Thema „Heillos gespalten? Segensreich erneuert? 500 Jahre Reformation in der Vielfalt ökumenischer Perspektiven“ veranstaltet und die Beiträge in einem Tagungsband

---

<sup>9</sup> Vom Konflikt zur Gemeinschaft (s. Anm. 8) Nr. 245, 97.

<sup>10</sup> Vgl. KNA Ökumenische Informationen 49, 6. Dezember 2016, 3.



veröffentlicht.<sup>11</sup> Die ACK hat darüber hinaus mit dem Titel „Versöhnt miteinander. Ein ökumenisches Wort der Mitgliederversammlung der ACK in Deutschland zu 500 Jahre Reformation“ herausgebracht und unterstrichen, dass die christlichen Kirchen jeweils unterschiedliche Zugänge zur Reformation haben. Betont wird z.B. das Entstehen vieler „sich voneinander abgrenzender Konfessionen“, das Aufkommen polemischer Auseinandersetzungen und Verfolgungen<sup>12</sup> sowie die Notwendigkeit der „Heilung der leidvollen Erinnerung“<sup>13</sup>.

Die genannten Texte, wissenschaftlichen Tagungen und viele Gespräche zwischen leitenden Geistlichen der Kirchen führten dazu, dass die anfangs durchaus kontrovers geführte Debatte, ob 2017 ein Anlass zum „Jubeln“ oder aber zum „Gedenken“ sei, in einem Schreiben des EKD-Ratsvorsitzenden Landesbischof Bedford-Strohm mündete, in dem er hochoffiziell die anderen Kirchen in Deutschland zur Mitfeier des Reformationsgedenkens einlädt: „Der EKD liegt allerdings sehr daran, nach den vielen Erinnerungsfeiern dieses Datums in früheren Jahrhunderten, die der polemischen Abgrenzung von der römisch-katholischen Kirche und der nationalen Aufladung dienten, eine Erinnerungskultur zu entwickeln, die den ökumenischen Errungenschaften zwischen unseren Kirchen ebenso angemessen entspricht wie der Befreiung aus allen nationalen Konnotationen. [...] Dass sich bei dieser Vergewisserung eines reformatorisch geprägten Glaubens heute dankbare Freude und kritische Reflexion verbinden können und müssen, hat nicht zuletzt mit den gewichtigen ökumenischen Erkenntnissen der letzten Jahre und Jahrzehnte zu tun. Nicht allein durch die epochalen Impulse des II. Vaticanums, die die ökumenische Gesprächssituation zwischen unseren Kirchen ganz neu eröffnet haben, sondern auch durch die theologisch exakte Verständigungsbemühung ist ein ökumenisches Vertrauen zwischen unseren Kirchen gewachsen, die Bereiche eines gemeinsamen Gestaltens des Erinnerns erlauben: dafür ist die EKD sehr dankbar. [...] Das Reformationsjubiläum 2017 ist im Kern ein Christusfest, das die Botschaft von der freien Gnade Gottes ausrichten will an alles Volk. Diese Grundintention der Reformation selbst ist für die EKD der Anlass, nicht allein alle traditionelle Polemik abzustreifen, sondern alle christlichen Kirchen und Konfessionen zum Mitfeiern einzuladen“.<sup>14</sup> Kardinal Marx geht in seinem Antwortschreiben u. a. auf den Sendungsauftrag der Kirche ein: „Unser gemeinsames Zeugnis für Jesus Christus ist heute in unserer Gesellschaft und bei der Suche vieler

<sup>11</sup> Uwe Swarat – Thomas Söding (Hg.), *Heillos gespalten? Segensreich erneuert? 500 Jahre Reformation in der Vielfalt ökumenischer Perspektiven*, Freiburg/Basel/Wien 2016.

<sup>12</sup> Vgl. *Versöhnt miteinander. Ein Wort der Mitgliederversammlung der ACK in Deutschland zu 500 Jahre Reformation*, hrsg. von ACK Deutschland, Frankfurt a.M. 2016, 11.

<sup>13</sup> Vgl. ebd., 12.

<sup>14</sup> *Festjahr gemeinsam gestalten. Der Briefwechsel zur Feier des Reformationsgedenkens 2017*. Von Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm und Kardinal Reinhard Marx, in: *KNA-Ökumenische Informationen* 28, 7. Juli 2015, I–II.

Zeitgenossen nach Halt und Orientierung von besonderer Dringlichkeit. [...] Die Deutsche Bischofskonferenz [trägt] gern dazu bei [...], dass 2017 ein ökumenisches Christusfest gefeiert wird.“<sup>15</sup>

Tatsächlich hat die Perspektive, 2017 ein gemeinsames Christusfest zu begehen, Wege eröffnet, die dem Anliegen der Reformation wirklich gerecht werden, denn so wird nicht Luther, sondern dessen Botschaft in den Mittelpunkt gerückt: Jesus Christus. Bereits 1522 hatte Luther selbst in der „Treuen Vermahnung an alle Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung“ eine entsprechende Warnung ausgesprochen: „[Ich bitte,] man wolt meynes namen geschweygen und sich nit lutherisch, sondern Christen heysen. Was ist Luther? ist doch die lere nitt meyn. Szo byn ich auch fur niemand gecreuzigt ... Wie keme denn ich armer stinkender madensack dazu, das man die kynder Christi solt mit meynem heylozen namen nennen?“<sup>16</sup>

Die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) und die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) haben – die Perspektive „Christusfest“ ernstnehmend – im Herbst 2016 einen wegweisenden Text vorgelegt: Mit „Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen. Ein gemeinsames Wort zum Jahr 2017“<sup>17</sup> hat man sich auf einen „Healing of Memories“-Prozess eingelassen, der einen Höhepunkt in einem Buß- und Versöhnungsgottesdienst am 11. März 2017 in Hildesheim hatte. Die Kraft dieses Unterfangens liegt in der Ernsthaftigkeit der Auseinandersetzungen sowie der Berücksichtigung einer Bandbreite humanwissenschaftlicher Erkenntnisse bzw. Faktoren. So wird beispielsweise der Thesenanschlag Luthers nicht eigentlich auf seine Historizität untersucht; beleuchtet wird, welche identitätsstiftende oder verletzende Wirkung die Behauptung bzw. Infragestellung des Thesenanschlags gehabt hat bzw. noch hat.<sup>18</sup> Die Thematisierung jüngerer Verletzungsgeschichten, hier seien die Stichworte „Dominus Jesus“ oder „Kirche der Freiheit“<sup>19</sup> genannt, macht deutlich, dass sich DBK und EKD nicht nur mit lang zurückliegenden Kontroversen beschäftigt haben, sondern Heilung auch für gegenwärtige Irritationen erhoffen.

Ein Blick auf die vergangenen zehn Jahre macht deutlich, dass nach anfänglichen Unsicherheiten und zum Teil heftigen Irritationen Wege beschritten werden konnten, die kaum jemand erhofft haben wird. Auch an der „Basis“ ist das Reformationsgedenken angekommen. Viele – auch katholische – Gemeinden beschäftigen sich derzeit mit

<sup>15</sup> Festjahr gemeinsam gestalten (s. Anm. 14) IV.

<sup>16</sup> WA 8, 685.

<sup>17</sup> „Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen. Ein gemeinsames Wort zum Jahr 2017.“ Gemeinsame Texte Nr. 24, hrsg. von der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 16.9. 2016.

<sup>18</sup> Vgl. Erinnerung heilen (s. Anm. 17) 34.

<sup>19</sup> Vgl. Erinnerung heilen (s. Anm. 17) 27.

Luther und der Reformation. An vielen Orten beginnen gerade kleine Prozesse der „Heilung der Erinnerung“. In diesen Auseinandersetzungen liegt die Chance, überkommene Bilder und Vorstellungen über die jeweils „anderen“ infrage zu stellen und sich mit den ökumenischen Errungenschaften der letzten 50 Jahre auseinanderzusetzen. Dies ist umso wichtiger, da die (Vor-)Urteile über die jeweils andere Konfession trotz der vielerorts guten ökumenischen Zusammenarbeit immer noch immens sind. Sollte es darüber hinaus sogar gelingen, dass vor Ort der gemeinsame Sendungsauftrag der Kirchen erkannt würde<sup>20</sup>, wofür es da und dort tatsächlich Anzeichen gibt, wäre die Chance, die 2017 für die Kirchen bedeutet, wirklich genutzt worden.

Die eigentliche Botschaft von 2017 ist also die (Frohe) Botschaft: Sowohl bei der historischen Begegnung zwischen Papst Franziskus und dem Präsidenten des Lutherischen Weltbundes, Bischof Younan, in Lund als auch im Prozess „Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen“ zwischen EKD und DBK wird das Ziel des gemeinsamen Feierns benannt. „Schließlich beschreiben wir unter dem Vorzeichen einer Versöhnung, die möglich ist, Formen einer wechselseitigen Anteilnahme und gemeinsamen Glaubensfeier, die 2017 zu einem Datum werden lassen, das aus einer lebendigen Erinnerung an die Vergangenheit heraus und einer offenen Beschreibung der Gegenwart eine gute Zukunft eröffnet, die uns der ‚Gott der Hoffnung‘ (Röm 15,3) schenken möge. Gemeinsam bekennen wir uns zu diesem Gott und möchten für ihn Zeugnis geben. Gemeinsam verstehen wir das Gedenkjahr 2017 als eine Einladung, ein Christusfest zu feiern.“<sup>21</sup>

Dr. Dagmar Stoltmann  
 Bischöfliches Generalvikariat  
 Hauptabteilung Pastoral  
 Diözesanstelle Ökumene und interreligiöser Dialog  
 Domhof 18–21  
 D-31134 Hildesheim  
 +49 (0)5121/307-310  
 dagmar.stoltmann(at)bistum-hildesheim(dot)de

<sup>20</sup> Vgl. Joh 17,21.

<sup>21</sup> Erinnerung heilen (s. Anm. 17) 17.

## Warum feiern wir Jubiläum?

### Kulturtheologische Überlegungen anlässlich des Reformationsjubiläums 2017

#### 1. Reformationsjubiläum als Mythosreproduktion

Wann und wie genau die Reformation begann, ist nicht auf den Punkt zu bringen. Doch hat sich schon relativ bald der 31. Oktober 1517 als Datum des Reformationsgedenkens durchgesetzt,<sup>1</sup> obwohl in den 95 Thesen noch nicht die reformatorische Klarheit begegnet, die sich als Luthers reformatorische Erkenntnis in den Heidelberger Thesen 1518<sup>2</sup> oder in seinen reformatorischen Schriften 1520 erkennen lässt oder 1521 auf dem Reichstag zu Worms vor aller Welt augenfällig wird. Die Datierung des 500-jährigen Reformationsjubiläums 2017 entbehrt daher nicht einer gewissen Willkürlichkeit. Hinzu kommt, dass der 31. Oktober 1517 allenfalls den Startpunkt der Reformation ausmacht, während die EKD den 31. Oktober 2017 als Schlusspunkt einer langen Reformationsdekade sowie eines langen Reformationsjubiläumsjahres mit Kirchentag und Weltausstellung in Wittenberg inszeniert. Allerdings zeigen die kritischen Diskussionen um dieses Jubiläumsjahr,<sup>3</sup> besonders im Umfeld des EKD-Grundlagentextes „Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017“<sup>4</sup>, dass die den Protestantismus von Beginn an eigene Streit- und Diskurskultur intakt ist. Vor

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu Thomas Kaufmann, Reformationsgedenken in der Frühen Neuzeit. Bemerkungen zum 16. bis 18. Jahrhundert; in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 107 (2010), 285–324; sowie Dorothea Wendebourg, Vergangene Reformationsjubiläen; in: Heinz Schilling (Hg.), Der Reformator Martin Luther 2017. Eine wissenschaftliche und gedenkpolitische Bestandsaufnahme, Berlin/Boston 2014, 261–281.

<sup>2</sup> Vgl. dazu Michael Plathow, Martin Luthers „Heidelberger Disputation“ und das Reformationsgedenken 2017, in: Lutherjahrbuch 82 (2015), 240–265.

<sup>3</sup> Vgl. (in Auswahl) Christoph Bultmann, Wider „Ein feste Burg“ als faktisches Motto des Reformationsgedenkens 2017, in: Pastoraltheologie 102 (2013), 219–238; Günter Frank – Volker Leppin – Herman J. Selderhuis (Hg.): Wem gehört die Reformation? Nationale und konfessionelle Dispositionen der Reformationsdeutung, Freiburg u. a. 2013; Volker Spangenberg (Hg.), Luther und die Reformation aus freikirchlicher Sicht, Göttingen 2013, 71–98; Harry Oelke (Hg.), 2017 – Jubel und Trübel im Namen der Reformation!?, in: Pastoraltheologie 105 (2016), 1–102; sowie Martin Hein, Umstrittene Reformation. Anmerkungen zum Ertrag der ‚Lutherdekade‘ und zum anstehenden Reformationsjubiläum, in: Theologische Literaturzeitung 142 (2017), 3–18.

<sup>4</sup> Gütersloh 2014. Wilhelm Gräb hat in seiner Berliner Abschiedsvorlesung deutliche Kritik daran geübt, dass dieser Grundlagentext einerseits behauptet, dass wir die Fragen Luthers nach einem gnädigen Gott nicht mehr haben würden, der Text andererseits aber gar keine Anstrengungen unternimmt, die gegenwärtig existenziellen Fragen um Luthers Reformation herum zu suchen, geschweige zu formulieren: Wilhelm Gräb, Lebenssinndeutung als Aufgabe der Theologie; in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 113 (2016), 366–383.

diesem Horizont versteht sich der gegenwärtige Protestantismus in Deutschland auch eher als Bildungs-, denn als Feierreligion, was sich auch an den Reformationsgedenkfeierlichkeiten zeigt, die einen überdurchschnittlich hohen Anteil an Bildungsformaten aufzuweisen haben, angefangen vom 36. Deutschen Evangelischen Kirchentag Berlin/Wittenberg über die Summer School 2017 in Wittenberg mit dem Motto „Es reicht. Was mich angeht“ ([www.summerschool2017.org](http://www.summerschool2017.org)) bis hin zur deutschland- und weltweit hohen Anzahl an Museums- und Ausstellungsaktivitäten<sup>5</sup> zum Reformationsjubiläum.

Jubiläen sind kulturell gesetzte Daten. Das gilt insbesondere für das Reformationsjubiläum als „Mutter aller Jubiläen“<sup>6</sup>, welches sich als erstes Zentennar 1617 überregional durchsetzen konnte. Jubiläen reproduzieren Mythen. „Mythen erzählen, was man schon weiß. Das ist ihre Art und Weise, das Unvertraute im Vertrauten zu reproduzieren. Ihr Reprodukt ist Solidarität, nicht Information. Deshalb beziehen sich Mythen immer nur auf vergangene Ereignisse mit Blick auf ihre gegenwärtige Ausdeutbarkeit.“<sup>7</sup>

Ein protestantisches Jubiläum als Bildungsereignis hat daher stets die Frage danach wachzuhalten, was das Unvertraute ist, welches durch die Inszenierung dieses Mythos im Vertrauten als Solidarität reproduziert wird. Insofern geht es bei allen Reformationsjubiläen um jeweilige Gegenwartsconstellationsen, die im Gefolge eines historischen Ereignisses Spuren desselben enthalten. Eine solche Vergegenwärtigung führt dabei immer zugleich auch die Bearbeitung von Zukunftsfragen und -impulsen mit sich.<sup>8</sup>

So entbrannte im Umfeld des 450-jährigen Reformationsjubiläums eine Debatte um die Frage, ob Luther die Thesen an der Schlosskirche zu Wittenberg am 31.10. 1517

---

<sup>5</sup> Dazu gehören die drei Nationalen Sonderausstellungen ([www.3xhammer.de](http://www.3xhammer.de)) in Berlin („Der Luthereffekt“ im Deutschen Historischen Museum), Eisenach („Luther und die Deutschen“ auf der Wartburg) und Lutherstadt Wittenberg (Luther! 95 Schätze – 95 Menschen im Augusteum). Dazu kommen etliche weitere Ausstellungen: Ich nenne hier nur die größte westdeutsche Ausstellung „Luther. 1917 bis heute“ im LWL-Landesmuseum für Klosterkultur Stiftung Kloster Dalheim (Lichtenau/Westf.) sowie die vom LWL und dem rock'n'popmuseum Gronau verantwortete Wanderausstellung „Klang der Frömmigkeit. Luthers musikalische Erben in Westfalen“. Die drei Luther-Ausstellungen in den USA mit vielen Originalen aus der Reformationszeit in New York, Minneapolis und Atlanta wurden von knapp 200.000 Menschen besucht.

<sup>6</sup> Dorothea Wendebourg, Reformationsjubiläen und Lutherbilder; in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 66 (2016), Heft 52 „Reformation“, Berlin 2016, 22.

<sup>7</sup> Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt 2000, 192.

<sup>8</sup> Für das Reformationsjubiläum lässt sich dies an einer Reihe „schräger“ Aktualisierungen erkennen; vgl. z.B. das kongeniale Kabarettprogramm des Klüngelbeutel: Wolfram Behmenburg: *Djihad in Wittenberg. Martin Luther sein Kampf und andere Satiren aus der Welt des Heiligen*, Rheinbach 2016 ([www.kluengelbeutel.de](http://www.kluengelbeutel.de)); sowie den Versuch der evangelischen religionspädagogischen Institute in Deutschland, Luthers 95 Thesen mit den Mitteln performativer Religionsdidaktik in Szene zu setzen: Stefan Hermann – Silke Leonhard u.a. (Hg.), *95 Thesen JETZT. Ein Bildungsbuch*, Loccum/Münster<sup>2</sup>2017.

angeschlagen habe oder nicht, was sich als eine vornehmlich mythologische Frage erwies. Denn in, mit und unter der Infragestellung des hämmernden Anschlagsszenarios der 95 Thesen durch Erwin Iserloh (1915–1996)<sup>9</sup> wurde vor allem die Frage verhandelt, ob Luther ein spätmittelalterlicher Reformtheologe oder eher ein neuzeitlicher Mensch gewesen sei, auf den sich nachfolgende Jahrhunderte und Kirchen zu Recht berufen konnten und können. In dieser Frage wurde zugleich eine Identitätsfrage des Protestantismus verhandelt, was die Diskussionen so heftig und zugleich so populär machte. Dabei erwies sich die Lutherdeutung des Katholiken Iserloh als hilfreiche Beunruhigung für den Protestantismus, der sich seitdem verstärkt um die Aufarbeitung seiner evangeliumsfeindlichen Seiten bemühte und sich etwa bei den Fragen nach Luthers Einstellung zu den Täufern,<sup>10</sup> Juden,<sup>11</sup> zum Islam,<sup>12</sup> zu Hexen<sup>13</sup> und Behinderten<sup>14</sup> den Schattenseiten der Reformation stellte. Des Weiteren trieben Iserlohs Thesen die Entmythologisierung des vom Nationalismus geschaffenen Mythos eines Hammer schwingenden Luthers<sup>15</sup> voran. Auch wenn sich in der Gegenwart die Stimmen wieder mehren, wonach ein Thesenanschlag doch wieder deutlich wahrscheinlicher ist, so liegen die Mythologeme um dieses Ereignis herum offen und treiben daher hoffentlich kein Unwesen mehr.<sup>16</sup>

Es bleibt die Frage nach dem Unvertrauten für unsere Gegenwart. Ich sehe das Unvertraute im Luther-Mythos<sup>17</sup> darin, dass Luther durch die radikale theologische Infragestellung eines kirchlichen Brauchs, der durchaus in den Bereich der Allotria fällt, zu einem öffentlichkeitswirksamen Türöffner wurde für aufgestaute und anstehende umwälzende Veränderungen in Kirche und Gesellschaft. Daran öffentlichkeitswirksam zu erinnern, kann auch in der Gegenwart Reformkräfte wecken und stärken – so jedenfalls hofft es die EKD, aber auch der Kirchentag, dessen Thema von Beginn an

---

<sup>9</sup> Vgl. Erwin Iserloh, *Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt*, Münster 1966.

<sup>10</sup> Vgl. *Healing Memories. Implications of the Reconciliation between Lutherans and Mennonites*, Leipzig 2016.

<sup>11</sup> Vgl. Thomas Kaufmann, *Luthers „Judenschriften“*, Tübingen 2011.

<sup>12</sup> Vgl. Johannes Ehmann, *Luther, Türken und Islam. Eine Untersuchung zum Türken- und Islambild Martin Luthers (1515–1546)*, Gütersloh 2008.

<sup>13</sup> Vgl. Jörg Hausteil, *Martin Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen*, Stuttgart u. a. 1990.

<sup>14</sup> Vgl. Nils Petersen, *Luther und die Wechselbälge. Ein Beitrag zur Rezeption zweier Tischreden Luthers*, Berlin 2014.

<sup>15</sup> Dies wird besonders gut deutlich an der Rezeptionsgeschichte des wichtigsten Reformationschorals; vgl. dazu Michael Fischer, *Religion, Nation, Krieg. Der Lutherchoral „Ein feste Burg ist unser Gott“ zwischen Befreiungskriegen und Erstem Weltkrieg*, Münster/New York 2014.

<sup>16</sup> Vgl. dazu Joachim Ott – Martin Treu (Hg.), *Luthers Thesenanschlag – Faktum oder Fiktion*, Leipzig 2008.

<sup>17</sup> Vgl. Benjamin Hasselhorn, *Reflektiertes Erzählen. Lutherdeutung zwischen Mythos und Wissenschaft*; in: Ders. (Hg.), *Luther vermitteln. Reformationsgeschichte zwischen Historisierung und Aktualisierung*, Leipzig, 2016, 15–33.

Kirchen- und Gesellschaftsreform war. Dieses Anliegen kann nur verfolgt werden, wenn dabei das reformatorische Christentum als globale Bewegung im Blick ist.<sup>18</sup>

Vor diesem Hintergrund ist es fast eine Selbstverständlichkeit, dass die protestantischen Planungen zum Reformationsjubiläum weitgehend in ständiger Fühlungnahme mit anderen Kirchen, insbesondere der römisch-katholischen Kirche, geschahen. Dieses Anliegen gestaltet sich etwa in dem expliziten Versuch, das Reformationsjubiläum als „Christusfest“<sup>19</sup> zu feiern, wozu es wiederum verschiedene Anlässe (statt Ablässe) gab und gibt, vom Beginn des Reformationsjubiläums in Lund am 31.10. 2016<sup>20</sup> über den Empfang einer EKD-Delegation beim Papst am 06.02. 2017 bis hin zum Ökumenischen Fest „Wie im Himmel so auf Erden“ in Bochum am 16.09. 2017 ([www.oekf2017.de](http://www.oekf2017.de)).

## 2. Das Reformationsjubiläum als Ritual

Jubiläen kommen dem zeitgenössischen rituellen Bedürfnis entgegen. Mit dem schottischen Ethnologen Victor Turner (1920–1983) lassen sich Rituale als soziale Dramen interpretieren, die aufgeführt werden, damit Gesellschaften sich verändern können.<sup>21</sup> Turner nimmt das Drei-Phasen-Modell für Rituale von Arnold van Gennep auf: Rituale beginnen mit einer Trennungsphase und enden mit einer Phase der Wiedereingliederung, in deren Mitte eine Übergangsphase, ein Zwischenzustand zu beobachten ist. Turner nun hat Rituale insbesondere von ihrer mittleren, ihrer sogenannten liminalen Phase her verstanden, in denen ein Schwebestand erlebt wird, *betwixt and between*, der die traditionellen Ordnungen transzendiert und so Umordnung ermöglicht. Hier werden geltende Werte auf den Kopf gestellt. Hier wird durch enthierarchisierende Egalisierung eine *communitas*, eine Gemeinschaft bewirkt, aus deren nachhaltigem Erlebnis heraus die Teilnehmenden und ganze Gesellschaften Kraft schöpfen für ihre alltäglichen Aufgaben. Rituale sind daher zum einen Auszeiten, Hochzeiten, Feste, zum anderen soziale Dramen. In ihnen kommt gesellschaftliches Konfliktpotenzial zur Aufführung, an deren Ende sich entscheidet, ob es zu einer gestärkten Zuwendung zum Alltag kommt oder zu einer Trennung.

---

<sup>18</sup> Vgl. dazu Konrad Raiser, 500 Jahre Reformation weltweit, Bielefeld 2016.

<sup>19</sup> So der EKD-Ratsvorsitzende Heinrich Bedford-Strohm 2015 in einem Schreiben an den Vorsitzenden der DBK, Reinhard Kardinal Marx.

<sup>20</sup> Bernd Oberdorfer, Gruppenbild in Albe. Wie Lutheraner und Katholiken in Lund gemeinsam das Reformationsjubiläum begingen, in: Evangelische Theologie 77 (2017), 75–80.

<sup>21</sup> Victor Turner, Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur, Frankfurt/M. 1989; ders., Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels, Frankfurt/M. 1989; vgl. dazu Harald Schroeter-Wittke, Übergang statt Untergang. Victor Turners Bedeutung für eine kulturtheologische Praxistheorie, in: Theologische Literaturzeitung 128 (2003), 575–588.

Zwischen vormodernen und modernen Gesellschaften hat Turner bezüglich der Rituale eine weitreichende Unterscheidung eingeführt: Während in vormodernen Gesellschaften liminale Rituale aufgeführt werden, die z. B. durch Zwang und Unausweichlichkeit gekennzeichnet sind, weisen moderne Gesellschaften liminoide Ritualformen auf, die durch Freiwilligkeit gekennzeichnet sind und in denen mit der Tradition gespielt wird. Diese Unterscheidung ist in der Praktischen Theologie wenig rezipiert worden, sodass hier stets Liminalität im Vordergrund stand. Dies hängt vermutlich damit zusammen, dass Kirchen sich eher liminal verstehen als liminoid, was wiederum zu der Beobachtung passen würde, dass sie sich mit den meisten freiheitlichen Modernisierungsschüben der letzten 200 Jahre schwer getan haben.

Ich verstehe das Reformationsjubiläum als liminoides Ritual. Es besteht gesellschaftlich kein Zwang, dieses Ritual mitzumachen. Dennoch hat dieses Jubiläum eine solche hohe Bedeutung, dass dafür erstmals in der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland ein bundesweiter einmaliger Feiertag beschlossen wurde. Der Mythos „Reformation“ wird damit offenbar als deutsches gesellschaftliches Ereignis par excellence verstanden. So wird im Reformationsjubiläum ein soziales Drama aufgeführt, nämlich die Frage danach, ob die Reformation auch in der Gegenwart noch Plausibilität besitzt und wie sich unsere gegenwärtige Gesellschaft mit ihrer rasanten Pluralisierung zu den Errungenschaften der Reformation verhält. Die Frage nach der Spaltung bzw. Pluralisierung der deutschen Gesellschaft knüpft sich an die Ereignisse der Reformation und ihrer Folgen ebenso wie die Frage nach Krieg und Frieden (Dreißigjähriger Krieg) aber auch die Fragen des 20. Jahrhunderts mit seinem Nationalismus, seinen Katastrophen, seiner Teilung und seiner Wiedervereinigung. Dabei beriefen sich die emanzipatorischen Kräfte in Deutschland ebenso auf Luther wie die reaktionären. Es scheint, dass das Reformationsjubiläum 2017 in all diesen Fragen eine ziemlich klare Botschaft verbreitet, welches den reaktionären Kräften und Bestrebungen das Recht abspricht, sich auf Luther berufen zu können, auch wenn manche Äußerungen Luthers dazu Anlass geben. Die EKD hat sich von diesen problematischen Äußerungen Luthers distanziert. Die Äußerungen Luthers werden zudem in der wissenschaftlichen Forschung verstärkt kontextualisiert, sodass deren Begrenztheit deutlich wird. Das führt dazu, dass die Übernahme seiner Äußerungen in der je eigenen Gegenwart ethisch verantwortet werden muss. Die Einsichten Luthers sind nicht losgelöst von ihren Folgen zu rezipieren. Im Gefolge dieser Entmythologisierung Luthers ist das unerbittliche Gegeneinander der beiden großen Konfessionen einer Vertrautheit gewichen, die es beiden Kirchen möglich macht, sich als gemeinsam auf dem Weg des Glaubens befindlich zu verstehen. So steht im Reformationsjubiläum 2017 die gesellschaftlich brennende Frage nach den Kräften von Religionen insgesamt zur Diskussion. Diese Kräfte können ebenso heilsam wie zerstörerisch sein. Das eine vom anderen für die je eigene Gegenwart unterscheiden zu lernen, ist daher vornehmstes Bildungsziel des Reformationsjubiläums 2017.



### 3. Reformationsjubiläum und eventuelle Kirche

Das Feiern von Jubiläen ist ein wichtiger liminoider Beitrag für eine eventuelle Kirche.<sup>22</sup> Die gegenwärtigen deutschen Großkirchen lernen zunehmend, mit Eventualität zu leben. Dies bezieht sich zum einen auf lockerere Teilnahme- und Teilhabeformen von Menschen in unserer Gesellschaft, in der sich die Bindungsformate von Menschen an Institutionen stark verändert haben. Dies bezieht sich zum anderen auf die Notwendigkeit von Events als Veranstaltungsform von Kirche in einer Zeit, in der die Aufmerksamkeit das knappste aller Güter ist. Zwar geschieht Erfahrung, aus der sich etwas lernen lässt, erst dann, wenn Erlebnisse auch reflektiert werden. Dennoch ist die Erlebnisorientierung gegenwärtig ein wichtigerer Faktor als Ergebnisorientierung. Ohne Erlebnisse kommt es nicht zu Ergebnissen. Ergebnisse ohne Erlebnisse wiederum sind hingegen fruchtlos, weil sie in einer Erlebnisgesellschaft nicht integriert werden können und daher wirkungslos verpuffen. Die Evangelische Kirche in Deutschland hat hier noch viel zu lernen.

Vor diesem Hintergrund scheint mir das Reformationsjubiläum 2017 als Event gerechtfertigt zu sein. Schon jetzt ist es ein weltweit wahrgenommenes Ereignis. Es wird von einem weitgehend nüchternen und ernüchterten deutschen Protestantismus verantwortet, der seit einigen Jahrzehnten in die Defensive gedrängt ist und entgegen anderer Formen des weltweiten Christentums nicht boomt. Diese Nüchternheit tut dem Reformationsjubiläum 2017 gut. Vielleicht erfährt der Protestantismus durch diese Feierlichkeiten aber auch eine gewisse Entnüchterung, was ihm wiederum gut tun würde.

Dem Reformationsjubiläum 2017 wünsche ich eine dreifache Strahlkraft, zunächst in eine weitgehend konfessionslose Nahumgebung hinein, sodann als gastfreundliche Einladung an alle Menschen mit und ohne Religion, die sich auf der Suche befinden und den Glauben an eine Veränderbarkeit und Gestaltbarkeit unserer Welt noch nicht verloren haben und schließlich als öffentlichkeitswirksamer Beitrag für eine weltoffene und tolerante Religion, für die sich Wahrheitsfrage und Gewaltandrohung gegenseitig ausschließen. Zu hoffen ist, dass hier Koalitionen geschmiedet werden, die quer liegen zu eingefahrenen Konfessions- und Religionszugehörigkeiten. So hat das Reformationsjubiläum 2017 einen transmissionarischen Auftrag, indem es als Transmissionsriemen Weltoffenheit sowie ein Verständnis von Pluralität als Bereicherung in eine Welt einspielt, die sich zunehmend abschottet. Die gegenwärtigen europa- und weltweiten Probleme werden sich weiter zuspitzen und unser Leben und Feiern in Deutschland beeinträchtigen. Es wäre fatal, wenn wir diese Beeinträchtigungen nicht angemessen wahrnehmen würden. Ebenso fatal wäre es aber auch, wenn wir

---

<sup>22</sup> Vgl. dazu Harald Schroeter-Wittke, *Transmission und Eventuelle Kirche. Beobachtungen zu Kirchen-, Katholiken- und Weltjugendtagen zwischen Religion und Gesellschaft*; in: *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde* 17 (2012), 84–103.

dadurch das Feiern verlernen würden. Denn Gott zu feiern als Grund und Möglichkeit allen Lebens ist die beste Antriebsquelle für ein sachorientiertes Handeln, wie es Christinnen und Christen aller Konfessionen angesichts der Nöte dieser Welt eigen ist.

Prof. Dr. Harald Schroeter-Wittke

Universität Paderborn

KW – Institut für Ev. Theologie

Warburger Str. 100

D-33098 Paderborn

+49 (0)5251/602351

[schwitt\(at\)mail.upb\(dot\)de](mailto:schwitt(at)mail.upb(dot)de)

<https://kw.uni-paderborn.de/institut-fuer-evangelische-theologie/prof-dr-harald-schroeter-wittke/>

Katharina Karl

## Glaubenswelten

### Christliche Spiritualitäten im Blick der Pastoraltheologie

The Spirit is breathing.  
All those with eyes to see,  
women and men with ears for hearing  
detect a coming dawn,  
a reason to go on.  
(Dom Helder Camara, It's midnight, Lord)

#### Abstract

Dieser Beitrag geht der Frage nach, wie sich Pastoraltheologie und Theologie der Spiritualität zueinander verhalten. In einem ersten Schritt begründe ich die Hermeneutik der Pastoraltheologie als eine Perspektive der Anteilnahme und lerne in einem weiteren Schritt die Weltlichkeit und Lebensweltlichkeit des Glaubens sowie Glaubensbiografien in ihrer Bedeutung für eine plurale Bestimmung christlicher Lebensformen und Spiritualitäten aus. Dem Mystagogiekonzept Karl Rahners kommt hierbei eine wesentliche Rolle zu. Mystagogie als Schlüssel einer biografiesensiblen Pastoral ist der Topos, in dem pastoraltheologische und spiritualitätstheologische Ansätze zusammenkommen. Im Versuch einer Verhältnisbestimmung von Pastoraltheologie und Theologie der Spiritualität lässt sich diese als wechselseitig kennzeichnen. Der Pastoraltheologie steht eine bedeutende Rolle zur Klärung der Kriterien christlicher Spiritualitäten zu. Die Solidarität zu den spirituellen Suchbewegungen heutiger Menschen ist beiden Disziplinen eigen.

How do pastoral theology and spiritual theology relate to each other? This question is in the focus of Katharina Karl's article. In the first place, the hermeneutics of pastoral theology are proposed as a perspective of compassion. Worldliness, "Lebensweltlichkeit" and faith-biographies are explored to show the significance of contemporary plurality of Christian lifestyles and spiritualities. Karl Rahner's concept of mystagogy is hereby essential. Mystagogy as the key of a pastoral that is sensitive to the plurality of biographies is the place where pastoral theology and spiritual theology meet. Their relationship is mutual. Pastoral theology has the task of defining the criteria for Christian spiritualities. Both disciplines show solidarity for the spiritual seeking of today's human beings.

„Wissen Sie, ich glaube nicht. Ich beneide aber Menschen, die glauben. Unsereiner wurstelt sich so durch. Die anderen haben einen Halt. Und Sie, glauben Sie?“, so eine 32-jährige Passantin im Rahmen der Interviewstudie zu religiösen Bildbeschreibungen, die wir im Sommersemester 2016 im Kirchenfoyer in Münster durchgeführt haben.<sup>1</sup> Diese Aussage macht deutlich: Menschen, ob gläubig oder nicht, stehen in Kontakt

---

<sup>1</sup> Vgl. <http://www.bistum-muenster.de/?myELEMENT=327614> (1.9.2016).

mit verschiedenen Glaubenswelten, die Lebenshaltungen implizieren und Fragen aufwerfen können. Für die theologische Reflexion auf das Feld Spiritualität wird in diesem Beitrag als ein methodischer Schlüssel das Konzept der Glaubenswelten vorgestellt. In einem ersten Punkt soll die Blickrichtung geklärt werden, die Perspektive, die die Pastoraltheologie einnehmen kann, um auf Glaubenswelten zu blicken. Im zweiten Schritt werden diese Glaubenswelten dann charakterisiert. Zuletzt soll spezifiziert werden, was der Blick der Pastoraltheologie auf die Glaubenswelten für die Klärung des Verhältnisses von Theologie und christlicher Spiritualität beizutragen vermag. Unter dem Begriff Theologie der Spiritualität wird hier nicht eine eigene theologische Disziplin verstanden, sondern die in unterschiedlichen theologischen Fächern stattfindende Reflexion auf das Phänomen „Spiritualität“.

## 1. Der Blick der Pastoraltheologie – die Wahl der Perspektive

Um eine Verhältnisbestimmung von Theologie und Spiritualität aus der Perspektive der Pastoraltheologie vornehmen zu können, gilt es allem voran, den hermeneutischen Standpunkt näher zu bestimmen. Drei perspektivische Möglichkeiten sollen an dieser Stelle angedeutet werden:

### a) die Beobachterperspektive

„Mit dem Taxi durch die Gesellschaft“, so lautet der Titel eines Bestsellers von Armin Nassehi.<sup>2</sup> Die Perspektive, die hier auf die Gesellschaft der Gegenwart geworfen wird, wird mit einer Taxifahrt verglichen und ist eine Sammlung von Geschehnissen und Geschichten. Der Forscher begeht selbst das Feld, unternimmt einen Streifzug vorbei an verschiedenen Orten<sup>3</sup> und reflektiert einzelne Szenen, um dann aus den Beobachtungen Kategorien zu erschließen, die die Gesellschaft gegenwärtig kennzeichnen. Diese Herangehensweise lässt sich als Beobachterperspektive bezeichnen und ist eine für die Pastoraltheologie, die sich „in die widersprüchlichen Kontexte der Postmoderne stellt“<sup>4</sup>, gewinnbringende Erkenntnismethode, die Kontextdifferenzen reflektiert und deren Zusammenhänge zu ergründen sucht.

### b) die Beteiligtenperspektive

---

<sup>2</sup> Armin Nassehi, *Mit dem Taxi durch die Gesellschaft*. Soziologische Storys, Hamburg 2010.

<sup>3</sup> Nassehi distanziert sich bewusst von einem rein analytisch-akademischen Vorgehen, geht aber doch mit einem der Wissenschaft angemessenen Außenblick an die Ereignisse heran, vgl. Nassehi, *Taxi* (s. Anm. 2) 8.

<sup>4</sup> Birgit Hoyer, *Mit dem Taxi durch die Postmoderne*, in: Johann Pock – Birgit Hoyer – Michael Schüßler (Hg.), *Ausgesetzt. Exklusionsdynamiken und Exposureprozesse in der Praktischen Theologie*, Wien/Berlin 2012, 259–276, 260.

Eine andere Perspektive reklamiert Simon Peng-Keller für eine Theologie der Spiritualität.<sup>5</sup> Er nennt sie die Beteiligtenperspektive, also die hermeneutische Voraussetzung dessen, der existenziell involviert ist. Dies macht, so Peng-Keller, den Unterschied zwischen einer Theologie der Spiritualität und den Humanwissenschaften bzw. der historischen Forschung aus, die eine „Außensicht“<sup>6</sup> vertreten. Bei aller Verschiedenheit der Disziplinen möchte ich an dieser Stelle hinterfragen, ob diese Unterscheidung so strikt eingehalten werden kann. Denn auch in den Human- und Geschichtswissenschaften gibt es gläubige Menschen, die ihre Forschung und ihre Glaubensperspektive zu verbinden wissen.

### c) die Perspektive der Anteilnahme

Ich optiere, wie schon die Sozialpastoral und Befreiungstheologie, für eine dritte Perspektive, die weder die reine Beobachterposition einnimmt noch direkt involviert ist. Der Forscher versteht sich nicht als der, der aus seiner Haut nicht heraus kann, sondern als der, der mit betroffen ist vom Geschehen, dies aber methodisch reflektiert. „In der Theologie verbinden sich solche Überlegungen mit dem inhaltlichen Anliegen, im Bereich der Reflexion bei aller notwendigen Distanzierung Anteil zu nehmen an der zu erforschenden Wirklichkeit und im Bereich des Denkens selbst jene Empathie nicht auszuschalten, die die Reflexion nicht behindert, sondern sensibilisiert und gerade darin präzisiert.“<sup>7</sup>

Aus dem Metier des Fotojournalismus ist ein solches Selbstverständnis vom Schweizer Fotografen Werner Bischof überliefert, der von sich sagt: „Es trieb mich hinaus, das wahre Gesicht der Welt kennenzulernen. Unser gutes, gesättigtes Leben nahm vielen den Blick für die ungeheure Not außerhalb unserer Grenzen. [...] Es kommt nicht darauf an, aus der Fotografie wie im alten Sinne eine Kunst zu machen, sondern auf die tiefe soziale Verantwortung des Fotografen, der mit den gegebenen elementaren fotografischen Mitteln eine Arbeit leistet, die mit anderen Mitteln nicht zu leisten wäre.“<sup>8</sup>

Diese Sätze lassen sich auf die Frage nach der Forschungsperspektive übertragen. Die Dokumentation hat zum Ziel, „die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums“ (GS 4) zu unterscheiden. Wenn TheologInnen sich alles „wahrhaft Menschliche“ zu Herzen

---

<sup>5</sup> Vgl. Simon Peng-Keller, Einführung in die Theologie der Spiritualität, Darmstadt 2010, 24.

<sup>6</sup> Peng-Keller, Einführung (s. Anm. 5) 22.

<sup>7</sup> Ottmar Fuchs, Empirische Forschung und Praktische Theologie – ein Spannungsverhältnis? Plädoyer für einen weiten Empiriebegriff, in: Pastoraltheologische Informationen 33 (2013) 1, 15–46, hier 18.

<sup>8</sup> <http://bit.ly/2tNvjmc> (22.08.2016.)

nehmen (GS 1)<sup>9</sup> wollen, so erfüllen sie durch das Eigentümliche ihrer Arbeit soziale und geistige Verantwortung.

Das Wahrnehmen, Beschreiben und Aushalten von Perspektivendifferenz an sich ist da nur der erste Schritt; eine Position einzunehmen, ein zweiter. Als dritter Schritt ergibt sich eine Synthese, die zugleich Sensibilisierung wie Präzisierung ermöglicht.

## 2. Glaubenswelten – pastoraltheologisch gesehen

Was hat nun die Pastoraltheologie für die Betrachtung von Glaubenswelten beizutragen? Dass hier nur der christliche Spiritualitätsdiskurs in den Blick genommen wird, will nicht sagen, dass andere Formen von Spiritualität, seien es andere Religionen oder hybride Ausprägungen, kein Thema wären, das die Pastoraltheologie angehe. Doch habe ich diesen Fokus gewählt und will mich, so gut es geht, darauf beschränken. Wenn hier von Glaubenswelt die Rede ist, sind die beiden Strukturmomente des Begriffs zu erschließen: Welt und Glaube. Von welcher Welt spricht man, welcher Weltbegriff ist den Glaubenswelten zugrunde gelegt und wie verhält sich der Glaube zur Welt in diesem Verstehenszusammenhang?

### 2.1 Weltlichkeit des Glaubens

Für Heidegger ist alles Dasein In-der-Welt-Sein, das dem Theoretisieren vorrangig ist. Es geht der Philosophie in seinen Spuren um die „Auslegung des Lebens“<sup>10</sup>, ein Gedanke, der sich schon bei Dilthey findet: „Das Denken kann darum nicht hinter das Leben zurück, weil es dessen Ausdruck ist.“<sup>11</sup> Eine erste Grundentscheidung, die für die pastoraltheologische Erforschung von Glaubenswelten getroffen wird, ist die Erforschung des Glaubens in seiner Weltlichkeit. Hier handelt es sich um kein Paradox, Welt und Glaube werden nicht als Gegenbegriffe verstanden. Zwar wird in der Sprache der Verkündigung der Gegensatz zwischen Welt und der Sphäre des Religiösen bisweilen suggeriert; sei es, dass der Bereich des Transzendenten allzu leicht mit der kirchlichen Welt gleichgesetzt oder das Geistige von anderen Bereichen menschlicher

<sup>9</sup> Vgl. Katharina Karl, „Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in unseren Herzen seinen Widerhall fände.“ Konturen einer Pastoraltheologie der *Compassio*, in: Münchener Theologische Zeitschrift 66 (2015), 116–126.

<sup>10</sup> Christoph Demmerling, Philosophie als Hermeneutik der Alltäglichkeit und In-der-Welt-sein (§§25–38), in: Thomas Rentsch (Hg.), Martin Heidegger: Sein und Zeit, Berlin 2015, 83–108, hier 84.

<sup>11</sup> Wilhelm Dilthey, Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre [ca. 1892/93], in: ders.: Gesammelte Schriften Bd. XIX: Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870–1895), Göttingen 1982, 331–388, hier 347.

Lebenswelt abgegrenzt wird.<sup>12</sup> Der Glaube ist jedoch Teil, Modus und Möglichkeit des In-der-Welt-Seins. Glaubenswelten bilden sich, wo Menschen mithilfe der ihnen zur Verfügung stehenden Traditionen und Schulen religiöses und geistliches Leben praktizieren. In der Diesseitigkeit und unter den ihnen gegebenen räumlich-zeitlichen Bedingungen kann ein Mensch eine Form religiöser Praxis leben (oder er kann dies nicht tun), in und unter den Bedingungen des In-der-Welt-Seins wirkt der Geist, der „den Glaubenden einwohnt und sie von innen her bewegt“<sup>13</sup>.

Ein anderer, wenn auch von Heidegger geprägter, Weltbegriff findet sich bei Rahner. Die Weltlichkeit der Welt ist für ihn ein Zustand, in dem der Gottesglaube keine Selbstverständlichkeit darstellt. Das Verhältnis von Glaube und Welt ist für Rahner durchaus ambivalent. Er spricht von der Weltlichkeit der Welt als Gott-losigkeit<sup>14</sup>, die für die Verkündigung des Evangeliums eine Herausforderung darstellt: „In dem Augenblick nämlich, in dem man sich wirklich der geistigen Situation stellt, wie sie mit der Weltlichkeit der Welt gegeben ist, entstehen so viele Verständnisschwierigkeiten für die christliche Botschaft, werden so viele bisherige Selbstverständlichkeiten fraglich, sind so viele neue Verständnisszusammenhänge zu suchen“<sup>15</sup>, dass es vonseiten der Systematik und der praktischen Theologie der Anstrengung bedarf, sich glaubwürdig und verständlich zu äußern. Rahner zieht daraus die Konsequenz der „Notwendigkeit einer neuen Mystagogie“<sup>16</sup> (neu im Gegensatz zur altkirchlichen Mystagogie des Taufkatechumenats), die es Menschen ermöglichen soll, in ihrem In-der-Welt-Sein die Erfahrung Gottes auszumachen. Dieser Beitrag Rahners zu einer Pastoral der Glaubenswelten wird im Laufe der Ausführungen noch eingehender Beachtung finden.

Eine weitere Facette im Verständnis von Weltlichkeit findet sich bei Bonhoeffer. Er versteht Diesseitigkeit in „Widerstand und Ergebung“ weniger als Mangel als vielmehr als Herausforderung für die christliche Existenz. Seinen eigenen Weg mit der Theologie der Nachfolge beschreibt er als einen Weg der Bekehrung zur Weltlichkeit, wenn er sagt: „Später erfuhr ich und erfahre es bis zur Stunde, daß man erst in der vollen Diesseitigkeit des Lebens glauben lernt. Wenn man vollständig darauf verzichtet hat, aus sich selbst etwas zu machen [...] und dies nenne ich Diesseitigkeit, nämlich die Fülle der Aufgaben, Fragen, Erfolge und Mißerfolge, Erfahrungen und Ratlosigkeit leben, – dann wirft man sich Gott ganz in die Arme, dann nimmt man nicht mehr die

---

<sup>12</sup> Vgl. Peng-Keller, Einführung (s. Anm. 5) 10.

<sup>13</sup> Vgl. Peng-Keller, Einführung (s. Anm. 5) 29.

<sup>14</sup> Karl Rahner, Die grundlegenden Imperative für den Selbstvollzug der Kirche in der gegenwärtigen Situation, in: Franz-Xaver Arnold u. a. (Hg.), Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche und ihrer Gegenwart II/1, Freiburg/Br. u. a. 1966, 256–276, hier 269.

<sup>15</sup> Rahner, Imperative (s. Anm. 14) 268.

<sup>16</sup> Rahner, Imperative (s. Anm. 14) 269.

eigenen Leiden, sondern das Leiden Gottes in der Welt ernst.“<sup>17</sup> Diesseitigkeit ist bei Bonhoeffer Selbstlosigkeit und Zuwendung, Weltlichkeit meint bei ihm auch Religionslosigkeit.<sup>18</sup> Denn eine Anerkennung des Areligiösen stellt Theologie, TheologInnen und Gläubige vor die Frage: „Wie sprechen wir von Gott – ohne Religion, d.h. ohne die zeitbedingten Voraussetzungen der Metaphysik, der Innerlichkeit etc. etc.? Wie sprechen wir [...] ‚weltlich‘ von ‚Gott‘, wie sind wir ‚religionslos-weltlich‘ Christen, wie sind wir ἑκ-κλησία, Herausgerufene, ohne uns religiös als Bevorzugte zu verstehen, sondern vielmehr als ganz zur Welt gehörig?“<sup>19</sup> Hier trifft er sich wieder mit Rahner, nämlich in der Frage danach, wie gegenwärtig von Gott zu sprechen ist. Für Bonhoeffer hängt damit auch eine Befreiung Gottes aus eingeschränkten Denkmustern zusammen, auf dass dieser nicht mehr „Gegenstand der Religion“, sondern wieder „Herr der Welt“ werde.<sup>20</sup> Bonhoeffer erteilt philosophischen Denkgerüsten eine Absage, aber auch der Form spiritueller Praxis, die Gott an die Grenzen verlagert, weil er nur dann ins Spiel kommt, wenn menschlich Grenzen erreicht werden. „Es erscheint mir immer, wir wollten dadurch nur ängstlich Raum aussparen für Gott; – ich möchte von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten des Menschen sprechen. An den Grenzen scheint mir besser zu schweigen [...] Das ‚Jenseits‘ Gottes ist nicht das Jenseits unseres Erkenntnisvermögens [...] Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig.“<sup>21</sup>

Bei Bonhoeffer wird also die Relevanz der Glaubenswelt für die christliche Existenz deutlich. Eine Pastoraltheologie mit ihrem Interesse an Glaubenswelten setzt im Leben der Menschen an, von Gott zu sprechen, und weiß an den Grenzen des Erkennens zu schweigen. Sie erfüllt somit, indem sie sich dem Anspruch nach Rationalität und der Gottesfrage zu stellen weiß, die Funktion der Erforschung der Phänomene der Gegenwartssituation, auch ihrer Atmosphären und Stimmungen<sup>22</sup> auf die Erschließung der Glaubenswelten hin. Glaubenswelt wird also verstanden als eine Realisierungsform der Weltlichkeit unter dem Aspekt der Spiritualität. Die Beschäftigung mit den Phänomenen von Glaubenswelten, ihrem sprachlichen Ausdruck, ihrem Umgang mit dem, der tatsächlich alles Weltliche übersteigt, ist Gegenstand der pastoraltheologischen Erforschung.

---

<sup>17</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Gütersloh <sup>16</sup>1997, 195.

<sup>18</sup> Vgl. Bonhoeffer, *Widerstand* (s. Anm. 17) 140.

<sup>19</sup> Bonhoeffer, *Widerstand* (s. Anm. 17) 140.

<sup>20</sup> Bonhoeffer, *Widerstand* (s. Anm. 17) 140.

<sup>21</sup> Bonhoeffer, *Widerstand* (s. Anm. 17) 141.

<sup>22</sup> Vgl. Hermann Schmitz, *Was ist Neue Phänomenologie?*, Rostock 2003; ders., *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, Freiburg/München 2009; Kerstin Andermann – Undine Eberlein (Hg.), *Gefühle als Atmosphären. Neue Phänomenologie und philosophische Emotionstheorie* (Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 29), Berlin 2011.



## 2.2 Lebensweltlichkeit des Glaubens

Aus dem Gesagten ergibt sich die Frage nach dem Lebensweltbezug der Glaubenswelt. Der Begriff der Lebenswelt wird von Husserl wie folgt beschrieben: „Sie ist die raumzeitliche Welt der Dinge, so wie wir sie in unserem vor- und außerwissenschaftlichen Leben erfahren und über die erfahrenen hinaus als erfahrbar wissen.“<sup>23</sup> Damit ist der Aspekt der unmittelbaren Erfahrung konstitutiv. Doch reicht der Begriff der Lebenswelt weiter und bezeichnet „mehr als die sinnlich erfahrbare Körperwelt, nämlich alles, was eine Kultur konstituiert, unsere soziohistorische Lebensform,“<sup>24</sup> zu der auch Wertewelt und Lebensumwelt<sup>25</sup> zählen. Ohne auf die Kontroversen in der Deutung dessen, was Lebenswelt als wenig homogener Begriff bei und nach Husserl bezeichnet, näher eingehen zu können,<sup>26</sup> lässt sich Folgendes festhalten: Das Konzept nimmt eine „Zwischenstellung zwischen ‚der Funktion eines erkenntnistheoretischen Schlüsselbegriffs [...]‘ und derjenigen als ‚[...] Bezeichnung soziohistorischer bzw. kultureller Lebenszusammenhänge‘ ein“<sup>27</sup>. Zu den Bedeutungsvarianten von Lebenswelt gehören in der Folge, etwa bei Schütz, die Erfahrung des Einzelnen (meine Welt), die Gesamtheit des Wissensvorrates einer Kultur, die Alltagswelt sowie die gesamten Rahmenbedingungen alltäglicher Erfahrung.<sup>28</sup> Wesentliche Elemente der Betrachtung der Lebenswelt liegen in der Subjektivität und Intersubjektivität.<sup>29</sup> Soziologisch lassen sich die Lebenswelt des Individuums und die gemeinsam erschlossene Lebenswelt mehrerer Personen oder Gruppen unterscheiden.

Die Glaubenswelt gehört zur Lebenswelt und ist ein Teil von ihr. „Wo glaubende Menschen das, was ihnen wiederfährt und was sie lebenspraktisch zu gestalten haben, im Horizont des Glaubens deuten, da legen sie in ein und demselben Vollzug sowohl ihr Leben als auch ihren Glauben aus.“<sup>30</sup> Der Alltag des Glaubens und die Erfahrungen mit dem Glauben in der Praxis des Lebens ist Teil der Lebenswelt von Menschen, die sich als christlich betrachten. Troelsch spricht als erster spezifisch von der christlichen

---

<sup>23</sup> Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* [1936], Kluwer u. a. 1962, 141.

<sup>24</sup> Rüdiger Welter, *Der Begriff der Lebenswelt. Theorie vortheoretischer Erfahrungswelt (Übergänge 14)*, München 1986, 79.

<sup>25</sup> Vgl. Welter, *Lebenswelt* (s. Anm. 24) 80.

<sup>26</sup> Vgl. Welter, *Lebenswelt* (s. Anm. 24) 77–80.

<sup>27</sup> Georg Pfleiderer, *Theologie als Wirklichkeitswissenschaft: Studien zum Religionsbegriff bei Georg Wobbermin, Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler (Beiträge zur historischen Theologie 82)*, Tübingen 1992, 50.

<sup>28</sup> Vgl. Welter, *Lebenswelt* (s. Anm. 24) 169.

<sup>29</sup> Habermas führt für sein kommunikationstheoretisches Konzept von Lebenswelt später drei Aspekte an: Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeit, vgl. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2 *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt a. Main 1981, 209.

<sup>30</sup> Peng-Keller, *Einführung* (s. Anm. 5) 27.

Lebenswelt als historischem Ausdruck christlich-religiösen Lebens.<sup>31</sup> In der Theologie des ausgehenden 20. Jahrhunderts ist der Alltag als *locus theologicus* vielfach gewürdigt worden.<sup>32</sup> Religion wird nicht mehr als außeralltäglich verstanden, sondern als komplementär zum Alltag, sie gilt als Unterbrechung desselben oder wird am Bereich von Übergängen verortet.<sup>33</sup> Dies geschieht vor einem inkarnationstheologischen Hintergrund und ist auch spiritualitätstheologisch bedeutsam, ich nenne nur die ignatianische Spiritualität, die Gott in allen Dingen sucht, oder, in der Tradition des Karmel, wenn etwa Menschen mit Teresa von Avila Gott zwischen den Kochtöpfen entdecken lernen, oder wenn heute in Berlin junge Menschen auf einer S-Bahn-Fahrt mit dem Smartphone ihre Lebenswelt meditativ neu entdecken.<sup>34</sup> Solche spirituellen Grunderfahrungen und der Prozess ihrer Deutung sind Teil der Praxis der Glaubenswelt.<sup>35</sup>

### 2.3 Glaubensbiografien

Der Pluralität der Lebenswelten und -entwürfe entspricht im religiösen Leben die Vielzahl an Glaubensbiografien.<sup>36</sup> Die Vielfalt der Wege zu Gott gilt für die Pluralität an Religionen genauso wie innerhalb einer Glaubensrichtung, wenn man die Lebenswelten, Glaubensstile und Formen von Spiritualität betrachtet: „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft hat nahezu so viele Formen wie die Kirchen Mitglieder haben.“<sup>37</sup> Dies bringt natürlich das Problem mit sich, das der Rand dessen unscharf wird, was als christliche Glaubenswelt oder Spiritualität bezeichnet werden kann. Auch getaufte Christinnen und Christen bekennen sich heute nicht mehr zur Auferstehung und identifizieren sich stattdessen eher mit der Vorstellung der Wiedergeburt.<sup>38</sup> Ohne so weit gehen zu wollen, Synkretismus als Normalform der Glaubenswelt zu bezeichnen, kann festgehalten werden, dass es eine große Bandbreite an Überschneidungen und „Vervielfältigungen“<sup>39</sup> gibt. Klassisch sind christliche Lebenswelten in den

<sup>31</sup> Vgl. Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen*, Tübingen 1923, 8.

<sup>32</sup> Vgl. Henning Luther, *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992; Wilhelm Gräb, *Lebensgeschichten, Lebensentwürfe, Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh 1998.

<sup>33</sup> Luther, *Religion* (s. Anm. 32) 212–223.

<sup>34</sup> Vgl. Georg Henke, *Kreuzfahrt*, in: *Die Info* 118 (2016) 26–27, vgl. <http://youtube.com/watch?v=r9dBJzGrZtk> (13.7.2016).

<sup>35</sup> Vgl. Peng-Keller, *Einführung* (s. Anm. 5) 27.

<sup>36</sup> Michael Bongardt, *Glaubensfreiheit und Kirchenbindung. Katholische Selbstverständnisse in der modernen Gesellschaft*, in: Judith Könemann – Adrian Loretan (Hg.), *Religiöse Vielfalt und Religionsfrieden. Herausforderung für die Kirchen*, Zürich 2009, 78–98.

<sup>37</sup> Bongardt, *Glaubensfreiheit* (s. Anm. 36) 84.

<sup>38</sup> Bongardt, *Glaubensfreiheit* (s. Anm. 36) 84.

<sup>39</sup> Hoyer, *Postmoderne*, (s. Anm. 4) 265; vgl. auch Peter L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg i.Br. 2000.

Lebensformen der Stände verortet.<sup>40</sup> Doch diese sind für die Gegenwart nur unzureichend aussagekräftig, da sie die Vielfalt von Glaubenswelten in ihrer subjektiv-biografischen Ausprägung nicht mehr abbilden. Die Biografisierung im Spiritualitätsdiskurs stellt daher eine notwendige, zeitbedingte Konsequenz dar. Der Versuch einer Systematisierung kann sich an gruppenbezogenen Typisierungen, etwa der Unterscheidung von Sinusmilieus orientieren, mit denen sich Gemeinde- oder Ordenswelten beschreiben lassen. Um etwa Ordenswelten noch differenzierter betrachten zu können, gilt es, darüber hinaus noch andere individualisierte Kriterien für die Charakterisierung christlicher Lebensformen zu finden: Lebens- und glaubensgeschichtliche, ästhetische<sup>41</sup>, rituelle, soziale, ethische und relationale Faktoren bilden die biografische Glaubenswelt einer Person ab.

### 3. Mystagogie als Schlüssel einer biografiesensiblen Pastoral

Mystagogie ist keine Neuheit im pastoraltheologischen Diskurs.<sup>42</sup> Sie „ist eine theologische ‚Mentalität‘, eine Grundhaltung, welche die kirchlich-kollektive und persönlich-individuelle Lebenspraxis der Christen prägen will.“<sup>43</sup> Ein ähnlicher Duktus findet sich im Leitsatz des Kompetenzzentrums für Spiritualität *lunctus*: „Wir verstehen unter Christlicher Spiritualität die fortwährende Umformung (*transformatio*) eines Menschen, der antwortet auf den Ruf des menschengewordenen Gottes. Diese Umformung verwirklicht sich in engagierten und verantworteten Beziehungen zur Welt, zum Mitmenschen und zu sich selbst.“<sup>44</sup>

In der hier skizzierten Haltung der Mystagogie scheint mir ein wesentlicher Anknüpfungspunkt von Pastoraltheologie und Spiritualität zu liegen. Daher möchte ich zunächst Grundzüge des Rahner'schen Verständnisses darlegen – Karl Rahner hat ja das Konzept mit der Forderung nach der neuen Mystagogie für die Theologie des 20. Jahrhunderts eingeführt. Mystagogie erscheint bisweilen als unscharfes Konzept,<sup>45</sup> das von Rahner selbst nirgendwo systematisch entfaltet wurde. Es lassen sich jedoch aus den Gesprächen Rahners mit Zulehner, erschienen unter dem Titel „Denn du

<sup>40</sup> Vgl. Peng-Keller, Einführung (s. Anm. 5), bes. Kapitel Spirituelle Lebensformen, 60–93.

<sup>41</sup> Vgl. Michael Bongardt, Ästhetische Existenz und christliche Identität. Zur möglichen Gestalt des Christentums in der Erlebnisgesellschaft, *Concilium* 35 (1999), 461–470.

<sup>42</sup> Stefan Knobloch – Herbert Haslinger (Hg.), *Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral*, Mainz 1991.

<sup>43</sup> Herbert Haslinger, Was ist Mystagogie? Praktisch-theologische Annäherung an einen strapazierten Begriff, in: Knobloch – Haslinger, *Mystagogische Seelsorge* (s. Anm. 42) 15–75, hier 19.

<sup>44</sup> Formulierung des Selbstverständnisses des Kompetenzzentrums für Spiritualität *lunctus*, basierend auf: Institut für Spiritualität (Hg.), *Grundkurs Spiritualität*, Stuttgart 2000, 10.

<sup>45</sup> Vgl. Haslinger, *Mystagogie* (s. Anm. 43) 17–18.

kommst unserem Tun mit Deiner Gnade zuvor“<sup>46</sup>, einige Grundzüge erarbeiten, die der Mystagogie eine Kontur verleihen, wengleich sie durchaus – und das in produktiver Weise – sperrig bleiben. Rahner geht primär vom Heilsdynamismus der Begnadetheit aus, von der „wirksamen Berufenheit aller Menschen zum ewigen Leben“<sup>47</sup>. Im Gegensatz zur früheren Verortung der Forderung einer neuen Mystagogie in einer Gegenwartsanalyse, die im Vergleich stärker von einem Defizit schwindender Kirchlichkeit und dem Mangel einer in der Erfahrung basierten Religiosität ausging, kommt hier ein Heilsoptimismus zum Tragen, der dem Menschen zutraut, dass sich an ihm das „Zusichselberkommen“<sup>48</sup> der Gnade in und „auch außerhalb des institutionell verfassten Christentums“<sup>49</sup> ereignet. Die Individualität des Glaubensweges ist das für die Mystagogie zentrale Element.<sup>50</sup> „Denn jeder macht sie [die Erfahrung des Geistes, der Freiheit und der Gnade, K. K.] je nach der eigenen geschichtlichen und individuellen Situation seines je einmaligen Lebens“<sup>51</sup>. Rahner verbindet ein höchst niedrigschwelliges Verständnis der Gnadenerfahrung, das pneumatologisch begründet ist, auf der einen Seite und Christozentrik, Nachfolge und Kirchlichkeit auf der anderen.<sup>52</sup> Die Funktion mystagogischer Seelsorge ist „ein solidarischer Dienst am Wachstum der gewiß freien Gnadengeschichte des einzelnen“<sup>53</sup>. Diese Weite ist höchst anschlussfähig an die Gleichzeitigkeiten und Vielfältigkeiten der Glaubenswelten.

Nimmt man Mystagogie als pastorale Leitperspektive, geht es für die Theologie auch darum, Entwicklungsprozesse von Glaubenswelten in den Blick zu nehmen, die sich darin sowohl für Gruppen als auch für Individuen auf tun. Glaubenswelten sind keine statische Größe, sie sind bestimmt von der Ausprägung einer entsprechenden Lebensform<sup>54</sup> und stehen vor dem Hintergrund einer Kultur mit ihrer Veränderungsdynamik, zu der sie sich verhalten. Die Wahl der Glaubenswelt in der Offenheit ihrer Deutung liegt dabei beim Subjekt, das wiederum, eben auch mystagogische, Bezugsdiskurse und Beziehungen, Sprachangebote und symbolische Ausdrucksformen braucht, um diese Deutung in intersubjektiver Vergewisserung vornehmen zu können.

#### 4. Zur Verhältnisbestimmung von Pastoraltheologie und Spiritualität

---

<sup>46</sup> Vgl. Paul M. Zulehner – Karl Rahner, „Denn du kommst unserem Tun mit Deiner Gnade zuvor“ – Zur Theologie der Seelsorge, Düsseldorf 1984, 40–77.

<sup>47</sup> Zulehner – Rahner, Gnade (s. Anm. 46) 40.

<sup>48</sup> Vgl. Zulehner – Rahner, Gnade (s. Anm. 46) 49.

<sup>49</sup> Vgl. Zulehner – Rahner, Gnade (s. Anm. 46) 49.

<sup>50</sup> Vgl. Zulehner – Rahner, Gnade (s. Anm. 46) 51.

<sup>51</sup> Zulehner – Rahner, Gnade (s. Anm. 46) 61.

<sup>52</sup> Vgl. Zulehner – Rahner, Gnade (s. Anm. 46) 66. Mystagogie wird definiert als „der Versuch, dem konkreten Menschen verständlich zu machen, daß seine mystische Geisterfahrung ihm geschichtlich greifbar und irreversibel durch Jesus Christus zugesagt ist.“ Zulehner – Rahner, Gnade (s. Anm. 46) 51.

<sup>53</sup> Zulehner – Rahner, Gnade (s. Anm. 46) 65.

<sup>54</sup> Vgl. Hans Joachim Höhn, Das Leben in Form bringen. Konturen einer neuen Tugendethik, Freiburg 2014.

Ich komme zurück zur Verhältnisbestimmung von Spiritualität und Pastoraltheologie. Wo es einer theologischen Disziplin wie der Pastoraltheologie um den Menschen geht, da geht es auch um seine Spiritualität.<sup>55</sup> Die Form der Beziehung gestaltet sich im besten Fall dialogisch. „Pastoraltheologie entsteht kommunikativ, im Gespräch mit den Expertinnen und Experten des vielfältigen Alltags, und mit dem Evangelium.“<sup>56</sup> Hierzu gehört auch das Gespräch mit den Expertinnen und Experten im Feld. Eine Herausforderung ist die Begegnung und Verständigung mit interkulturellen Spiritualitäten der sich auch innerhalb der Kirchen pluralisierenden Kulturen.

Pastoraltheologie leistet einen Beitrag zu einer Klärung christlicher Spiritualität, die gegenwärtig nicht leicht fällt. Es ist einfacher, entweder keine Differenzlinien zu ziehen oder sehr strikte, um zu bestimmen, was christliche Spiritualität ist und was nicht. Hier vermag eine pastoraltheologische Reflexion Kriterien zu entwickeln, die der Unterscheidung dienen, inwieweit eine religiös-spirituelle Praxis heilsam ist, freisetzt und dem Menschen dient oder inwieweit sie verzweckt, etwa wenn Kontemplation als Mittel zur Leistungssteigerung von MitarbeiterInnen promulgiert wird.

Spiritualität und Spiritualitäten sind zweifelsohne vielfach Thema der Pastoraltheologie. Aber sie sind nicht nur ein Thema neben anderen. Vielmehr gehört die spiritualitätstheologische Aufmerksamkeit und Sensibilisierung für den Gott in allen Dingen mit dem mystagogischen Anliegen zum Selbstverständnis der Disziplin. Der pastoraltheologische Beitrag zu einer Theologie der Spiritualität ist nicht spiritualitätsgeschichtlich, nicht (nur) systematisch, sondern zeichnet sich durch eine doppelte Solidaritätsbewegung aus: mit den vielfältigen spirituellen Suchbewegungen der Menschen in der heutigen Gesellschaft und mit den spiritualitätstheologischen Anliegen, der Geistesgegenwart in allem auf den Grund zu gehen.

So ist das Beziehungsverhältnis ein wechselseitiges: Gelebte Spiritualität inspiriert die Pastoraltheologie und Pastoraltheologie inspiriert die Theologie der Spiritualität und hoffentlich auch das geistige Leben.<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> Vgl. Katharina Karl, Biografieforschung als Weg der Theologie, in: Münchener Theologische Zeitschrift 64 (2013) 291–301.

<sup>56</sup> Hoyer, Postmoderne (s. Anm. 4) 261.

<sup>57</sup> Zur Erstveröffentlichung dieses Beitrags: Katharina Karl, Glaubenswelten – Christliche Spiritualitäten im Blick der Pastoraltheologie, in: Thomas Möllenbeck – Ludger Schulte (Hg.), Spiritualität auf der Suche nach ihrem Ort in der Theologie, Münster 2016, 165–176.

Prof. Dr. theol. habil. Katharina Karl  
Philosophisch-Theologische Hochschule Münster  
Pastoraltheologie/Religionspädagogik/Pastoralseminar  
Jugendpastoralinstitut Benediktbeuern  
Hohenzollernring 60  
D-48145 Münster  
+49 (0)251/48 25 6-11  
katharina.karl(at)pth-muenster(dot)de  
[www.pth-muenster.de/Karl](http://www.pth-muenster.de/Karl)  
[www.jpi.donbosco.de/](http://www.jpi.donbosco.de/)



## Rückkehr nach damals

### Auf dem Weg zu einer neurowissenschaftlich induzierten ‚Heuristik der Emotion‘

#### Abstract

Emotionalität wird häufig, beispielsweise in Stellenausschreibungen für Pfarrpersonen, mit Lebensnähe, Lebendigkeit, Begeisterungsfähigkeit oder auch als Einfühlsamkeit umschrieben. In diesen Begriffen wird die Erwartung dokumentiert, dass Gottesdienste eher das Gefühl als die Ratio ansprechen sollten. Neben der darin implizierten Unterstellung, dass in herkömmlichen Gottesdiensten scheinbar ein mangelhafter Unterhaltungswert erkennbar sei, was als fehlende Lebensnähe missdeutet wird, sollen als Lösung dieses konstruierten Problems emotional ansprechende Gottesdienste eben beides bedienen: Gefühl und Ratio. Hier wird eine erste Problemanzeige im Verständnis des Gottesdienstes als eine Unterhaltungsveranstaltung zwecks Vermittlung von Lebensnähe deutlich. Der Autor fragt daher danach, wie das menschliche Gehirn auf gottesdienstliches Geschehen emotional reagiert. Dazu könnten neurowissenschaftliche Forschungen interdisziplinär auch der Theologie eine Heuristik an die Hand geben, um für die gottesdienstliche Praxis zu verstehen, was die Menschen zu finden suchen, wenn sie kirchliche Veranstaltungen besuchen. Daraus ergibt sich, dass Menschen gelingende Beziehungen auch in der Kirchengemeinde suchen, um eine bessere Selbstwirksamkeit und, daraus folgend, ein subjektiv stärkendes Wohlfühl im weitesten Sinne eines ‚bien-être‘ zu erlangen. Dazu können einerseits die vertikal-transzendente individuelle Gemeinschaft mit Gott, andererseits die horizontal-soziale Geselligkeit untereinander in der Kirchengemeinde verhelfen. Es wird in einem heuristischen Sinne dargestellt, wie körpereigene Opiate zu einem solchen Glücksgefühl beitragen können, zu dem Menschen dann immer wieder gern emotional durch unterschiedlichste Handlungen zurückkehren dürften. Dies wäre dann als eine ‚Rückkehr nach Damals‘ zu verstehen. Ferner soll in einem weiteren Schritt eine heuristische Herangehensweise entfaltet werden. Dieses hermeneutische Konzept wird mithilfe neurowissenschaftlicher Erkenntnisse als eine ‚Heuristik der Emotion‘ dargestellt.

Emotionality is often described, for example in job advertisements for pastors, as a near-life-behaviour, enthusiasm, or also as empathy in worship service. In all terms used, it is expected that worship services should appeal to the emotions rather than the ratio. In addition to the insinuation, which is reflected in a lack of entertainment value and misinterpreted as a lack of life, emotionally appealing worship services are meant to transport both: emotions and ratios. This indicates a first problem: in the understanding of the worship as an entertainment event for the mediation of life. The author asks, therefore, how the human brain is emotionally governed by participation in religious worship. One thesis is that neuroscientific research could interdisciplinarily provide theology with a heuristic to understand for the practice of worship what people are looking for when they visit ecclesiastical or worship. As a result, people are looking for successful relationships in local churches in order to achieve a better self-efficacy and, consequently, a subjectively strengthening ‚well-being‘ in the widest sense of a ‚bien-être‘. On the one hand, the vertical-transcendental individual relationship with God, on the other hand, can contribute a horizontal-social socialization among the community in church. It is describes in a heuristic sense, how ‚body-like opiates‘ (hormones) can contribute to such a sense of happiness, to which people are always able to return emotionally through various actions



within the parish. That is, what we call an emotional ‚return to yesterday‘. Furthermore, a heuristic approach is to be developed. This hermeneutic concept is presented as a "heuristic of emotion" using neuroscientific insights.

## Vorbemerkungen

Erst letzthin ließen sich neue neurowissenschaftliche Erkenntnisse zur Wirkung von Hormonen im menschlichen Gehirn in der Wochenzeitung „Die Zeit“ nachlesen.<sup>1</sup> Ob es sich um Wellness handelt, welche Menschen dabei erleben, oder um eine allzu menschliche Reaktionsweise, das Gehirn anlassbezogen mit Hormonen zu ‚fluten‘, dürfte sich, rein technisch betrachtet, schnell als biologischer Vorgang in letzterer Hinsicht darstellen lassen. Was aber, so soll hier pastoraltheologisch gefragt werden, geschieht bei Menschen, wenn diese durch ihre Teilnahme an unterschiedlichsten kirchlichen Veranstaltungen etwas emotional zu ‚erleben‘ suchen? Dies erscheint derzeit noch wenig erforscht. Isolde Karle versuchte Antworten darauf mithilfe von Approximationen zur Lebenskunst zu geben<sup>2</sup> und Kristian Fechtner verortete diese Fragestellung im Bereich der Scham<sup>3</sup>. Darüber hinaus soll hier jedoch danach gefragt werden, was Menschen wohl suchen, wenn sie Gottesdiensten als homiletisch-liturgische Feiern beiwohnen, Konzerte religiöser Musik in der Kirchengemeinde besuchen, im Kirchenchor singen oder sich in geselligen Gruppen und Kreisen innerhalb der Kirchengemeinde vereinsmäßig organisieren. Empirische Daten dazu liegen als mögliche Antworten nur spärlich vor. Die EKD-Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen beispielsweise fragen zwar die Bedeutung der angebotenen kirchlichen Handlungen für die Bevölkerung ab. Dabei stehen bei den Befragten Begriffe wie ‚gebraucht zu werden‘, Gemeinschaft, Wertschätzung oder ‚Begeisterung für die Kirche‘ emotional im Vordergrund der Begründungen zum Interesse an kirchlichen Veranstaltungen.<sup>4</sup> Aber Auskunft darüber, was Menschen in kirchengemeindlichen Veranstaltungen wirklich suchen, bleiben auch diese Erhebungen schuldig. Auch Untersuchungen von Jörg Stolz<sup>5</sup> aus Lausanne liefern beispielweise für die Schweiz beachtliche Ergebnisse, doch

<sup>1</sup> Vgl. Stefanie Kara, Unsere Wunderdroge, in: Die Zeit, 31. März 2016, 27–29.

<sup>2</sup> Isolde Karle, Lebensberatung – Weisheit – Lebenskunst, Leipzig 2011.

<sup>3</sup> Kristian Fechtner, Diskretes Christentum. Religion und Scham, Gütersloh 2015.

<sup>4</sup> Vgl. Anne Elise Lisowsky – Gerhard Wegner, 17. Engagement in der V.KMU, in: EKD (Hg.), Engagement und Indifferenz, Download unter: [https://www.ekd.de/download/ekd\\_v\\_kmu2014.pdf](https://www.ekd.de/download/ekd_v_kmu2014.pdf) (letzter Aufruf 17.7.2017), 126. „Die Sozialität der evangelischen Kirche liegt somit weniger in einer großen Gemeinschaft als in vielen kleinen, miteinander verbundenen Gemeinschaften, die sich durch persönliche Kontakte auszeichnen.“ Gerd Pickel, 15. Religiöses Sozialkapital, Evangelische Kirche als Motor gesellschaftlichen Engagements, in: EKD, a.a.O., 116.

<sup>5</sup> Jörg Stolz – Edmée Ballif, Die Zukunft der Reformierten. Gesellschaftliche Megatrends – kirchliche Reaktionen, Zürich 2010; Jörg Stolz – Observatoire des religions en Suisse (ORS), Religiosität in der modernen Welt. Bedingungen, Konstruktionen und sozialer Wandel, Lausanne 2010.

was der Einzelne denkt und fühlt, wenn er sich in der Kirchengemeinde aufhält oder an Gottesdiensten teilnimmt, wie sein Leben bestimmt wird vom Glauben an Gott, diese Fragen sind bisher auch hier nicht zufriedenstellend beantwortet worden. Vielleicht ist dies auch gar nicht möglich.

Uta Pohl-Patalongs Studie „Gottesdienst erleben“ hat ein wenig Aufschluss darüber gegeben, wie Gefühle von Sicherheit, Schutz und Geborgenheit für das Teilnahmeverhalten am Gottesdienst relevant sein könnten. So scheinen es vor allem Emotionen ansprechende Elemente wie die Liturgie und die Musik zu sein, die die Menschen zur Teilnahme am Gottesdienst veranlassen. Besonders die Liturgie, so hat Pohl-Patalong herausgearbeitet, werde als Moment der Beheimatung am gottesdienstlichen Ort wahrgenommen und zwar stets mit einer ausschließlich emotionalen Begründung. „Ich mag nun mal diese ganze Liturgie, liturgischen Gesänge. Das mag ich halt unheimlich gerne. Vom Gefühl her.“<sup>6</sup> Aber auch ergreifend formulierte Gebete, beispielsweise im Umfeld der Gottesdienste nach dem Absturz der Germanwings-Maschine in Südfrankreich (2015), konnten derartige Emotionen bei den GottesdienstbesucherInnen auslösen oder auch kanalisieren helfen, da hier die eigene Betroffenheit ein Sprachrohr im gottesdienstlichen Geschehen gefunden haben musste. Dennoch: Emotionen hängen wohl von vielfältigen individuellen Faktoren und Dispositionen ab. Der eigene Frömmigkeitsstil spielt dabei ebenso eine Rolle wie die Tradition, in der Menschen gewohnt sind zu leben. Dispositionen, die oft genug vorrational-emotional verortet sind und so auch begründet werden.<sup>7</sup> Peter Cornehl sprach davon, dass beispielsweise der Gottesdienst Orientierung, Expression, Affirmation und Integration zu leisten habe. Hier sei der Ort, um Angst, Scham, Trauer, aber auch Freude und Glück Ausdruck zu verleihen. Dies meist in geregelten agendarischen Bahnen und geordneter Form. Daraus könne dann Vergewisserung, Versöhnung, Trost, Erkennen und Verstehen für den Alltag der Gottesdienstteilnehmenden entstehen. In der römisch-katholischen Liturgie komplettieren zusätzlich zu den auch für den protestantischen Gottesdienst typischen visuellen, auditiven und intelligiblen Dimensionen vor allem olfaktorische Effekte, beispielsweise im Hochamt während der Eucharistie, das emotionale Erleben der Gottesdienstteilnehmenden.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Vgl. Uta Pohl-Patalong, *Gottesdienst erleben. Empirische Einsichten zum evangelischen Gottesdienst*, Stuttgart 2010, 16; 81–167.

<sup>7</sup> Vgl. Christian Grethlein, *Einführung in die Liturgik, ein Studienbuch zur Gottesdienstgestaltung*, 2. überarb. Aufl., Gütersloh 1991, 47.

<sup>8</sup> Vgl. Ursula Roth, *Gottesdienstgefühle*. In: Wilhelm Gräb u. a. (Hg.), *Religion und Gefühl. Praktisch-theologische Perspektiven einer Theorie der Emotionen: Festschrift für Wilhelm Gräb zum 65. Geburtstag*, 383–396; Albrecht Grözinger, *Predigt und Gefühl. Eine homiletische Erkundungsreise*. In: Wilhelm Gräb u. a. (Hg.), a.a.O., 312–325, hier 317.

Blickt man in einschlägige Stellenausschreibungen für Pfarrpersonen von Kirchengemeinden in Deutschland und in der Schweiz<sup>9</sup>, so wird häufig mit Blick auf den Gottesdienst eine standardisierte Formulierung gebraucht: Die Pfarrperson soll „Freude am Gestalten von kreativen, lebensnahen Gottesdiensten“ haben, „mit Freude das Evangelium lebensnah“ weitergeben, „begeistert und lebensnah den christlichen Glauben, das Evangelium, in Predigt und Gespräch mit Jung und Alt“ leben und weitergeben, oder das Evangelium verkündigen, und zwar „begeistert, verständlich und lebensnah“. In der Reformierten Kirchgemeinde Pfäffikon werden sogar spezielle „emotion-Gottesdienste“ mithilfe eines sogenannten „e-motion-Chores“ gefeiert.<sup>10</sup> Die Kirchgemeinde Krauchthal im Kanton Bern sucht eine Pfarrperson, die es versteht, „die frohe Botschaft von Jesus Christus anschaulich und lebensnah zu vermitteln, die Menschen in glaubwürdiger Weise mit Herz und Verstand anzusprechen und zuverlässig zu begleiten, offen und wertschätzend mit Jung und Alt in Kontakt zu kommen, Beziehungen einfühlsam und einladend zu gestalten“<sup>11</sup>. Diese kurzen Beispiele zeigen bereits, dass Emotionalität als Lebensnähe, Lebendigkeit und Begeisterungsfähigkeit oder auch als Einfühlsamkeit umschrieben und wohl auch emotional verstanden wird. In allen verwendeten Begriffen wird, neben dem offenkundigen Vermeiden von Lebensferne durch das lauter gepredigte Wort Gottes (CA VII), erwartet, dass Gottesdienste eher die ‚Emotion‘ als die ‚Ratio‘ ansprechen sollten. Neben der Unterstellung, die sich in einem in herkömmlichen Gottesdiensten scheinbar auffindbaren mangelhaften Unterhaltungswert widerspiegelt, was als fehlende Lebensnähe missdeutet wird, sollen hauptsächlich emotional ansprechende Gottesdienste eben beides bedienen: Gefühl und Ratio, und damit einen unmöglichen Spagat leisten. Hier wird eine erste Problemanzeige im Verständnis des Gottesdienstes als eine Unterhaltungsveranstaltung zwecks Vermittlung von Lebensnähe deutlich.

Im Folgenden soll daher in einem ersten Schritt danach gefragt werden, wie das menschliche Gehirn auf gottesdienstliches Geschehen emotional reagiert. Dazu geben, nach der hier vertretenen Hypothese, neurowissenschaftliche Forschungen interdisziplinär auch der Theologie eine Heuristik an die Hand, um für die gottesdienstliche Praxis zu verstehen, was die Menschen zu finden suchen, wenn sie kirchliche Veranstaltungen besuchen. Daraus ergibt sich dann die noch umfänglicher zu überprüfende Hypothese, nach der Menschen gelingende Beziehungen auch in der Kirchengemein-

---

<sup>9</sup> Zum empirischen Vorgehen anhand von Stellenausschreibungen vgl. auch: Sonja Keller, „Vieles ist im Fluss. Vieles wird neu werden.“ Die Organisationssemantik und das Amt des Pastors als theologisch leitendem Hermeneuten. In: *Pastoraltheologie* 106 (2017) 1, 28–37.

<sup>10</sup> Vgl. <http://www.medialleggra.ch/pdf-media-light-pfaeffikon-2016-09-27.pdf> (letzter Aufruf vom 17.7.17)

<sup>11</sup> Vgl. <http://www.medialleggra.ch/pdf-inserat-krauchthal-2016-12-06.pdf> (letzter Aufruf vom 17.7.17)

de suchen, um eine bessere Selbstwirksamkeit<sup>12</sup> und, daraus folgend, ein subjektiv stärkendes Wohlgefühl im weitesten Sinne eines ‚bien-être‘ zu erlangen. Dazu können einerseits die vertikal-transzendente individuelle Gemeinschaft mit Gott, andererseits die horizontal-soziale Geselligkeit untereinander in der Kirchengemeinde verhel­fen. Es soll dabei in einem heuristischen Sinne dargestellt werden, wie körpereigene Opiate zu solch einem hormonell bedingten Glücksgefühl beitragen können, zu dem Menschen dann immer wieder gern emotional durch unterschiedlichste Handlungen zurückkehren dürften.<sup>13</sup>

Ferner soll in einem weiteren Schritt eine heuristische Herangehensweise entfaltet werden. Während Fechtner einer „Hermeneutik des Gefühls“<sup>14</sup> Ausdruck verleiht, könnte sein besonderes hermeneutisches Konzept hier mithilfe neurowissenschaftlicher Erkenntnisse eine heuristische Unterstützung durch eine ‚Heuristik der Emotion‘ auf dem Weg zur Konzeption einer ‚Hermeneutik des Gefühls‘ erhalten.

## 1. Kleine Hinführung zu Bildgebungsverfahren in den Neurowissenschaften

Seit den 1990er-Jahren liefern die Neurowissenschaften besondere technisierte Ein­sichten in das biochemische bzw. technische Geschehen im Gehirn, vor allem in der Emotionsforschung. Dabei gebraucht beispielweise der Kieler Psychologe Rainer Mausfeld das Bild des Orchesters, sodass das Zusammenspiel zwischen psycho­physischen Prozessen im Körper eher einem fein abgestimmten Miteinander ver­schiedener Instrumente in einem Orchester gleiche, als einem differenzierten, ver­netzten oder gar technisierten Zusammenspiel einzelner Regionen des Gehirns, die wiederum gesondert voneinander betrachtet und analysiert werden könnten. Für ei­ne am Beginn stehende Forschung am orchestrierten Miteinander einzelner Gehirn­regionen mithilfe bildgebender Verfahren ist dabei ein separierender Blick sicherlich anfänglich legitim und kann als ein zunächst ausschnitthaftes Vorgehen zur Mehrung der nun neuen Erfahrungen mit diesen technischen Möglichkeiten dienen, bildet

---

<sup>12</sup> Vgl. dazu: Elliot Aronson u. a., Sozialpsychologie. 6. aktualisierte Aufl. München u. a. 2008, 499f; Pasqualina Perrig-Chiello, Lebenslange Entwicklung: Selbstverantwortung und Schicksal, in: Isabelle Noth u. a. (Hg.), Pastoralpsychologie und Religionspsychologie im Dialog, Stuttgart 2011, 169–182; 177.

<sup>13</sup> Dabei wird Seelsorge hier mit Michael Klessmann in einem pastoraltheologischen Sinne weit gefasst verstanden, sodass jede Begegnung von Pfarrpersonen mit Menschen im Rahmen der Kirchengemeinde einen seelsorglich-pastoralen Charakter erhält und an alltägliche Erfahrungen anknüpft, so gottesdienstliches Handeln und Erleben. Vgl. Michael Klessmann, Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens; ein Lehrbuch. Neukirchen-Vluyn 2008, 6.

<sup>14</sup> Vgl. Fechtner, Diskretes Christentum (s. Anm. 3) Klappentext.

dabei aber nicht das Ganze der orchestrierenden Funktionsweisen des Gehirns ab.<sup>15</sup> „Wir empfinden uns also als ein psychisch integrales Ganzes und nicht etwa als ein Sammelsurium einzelner Komponenten. Dieses Gefühl der Einheitlichkeit unseres Erlebens ist eine der großen und funktional wichtigen Leistungen unseres Gehirns.“<sup>16</sup> Denn der Mensch sei, anthropologisch betrachtet, dazu begabt, auf von außen auf ihn einwirkende Herausforderungen zu reagieren, diese gleichzeitig mit einem Zusammenspiel unterschiedlichster Instrumente zu bespielen sowie geistig zu resonieren, was im evangelischen Gottesdienst durch die Liturgie oder die für den Protestantismus wesentliche Predigt aktiviert wird.<sup>17</sup> Diese Orchestrierung wird im Folgenden zunächst empirisch auf der Basis der gewonnenen medizinischen und biochemischen Erkenntnisse aus den Naturwissenschaften ansatzweise dargestellt und so der anatomische Aufbau der Gehirns und der vermuteten Orchestrierung einzelner Regionen unseres Denkapparates bruchstückhaft nahezubringen versucht. In einem zweiten Schritt wird sich dem hier für die praktisch-theologische Forschung unternommenen Versuch angebotsweise angenähert, die heute technisch abbildbaren biochemischen Prozesse im Gehirn für die pastorale Gotteseinstpraxis im Sinne einer ‚Heuristik der Emotion‘ als ein Hintergrundwissen von Pfarrpersonen brauchbar zu machen.

### 1.1 Der neuronalen Orchestration auf die Spur kommen

Das technisch Neue an den bildgebenden Verfahren in der Medizin ist, dass das Gehirn nun direkt während der Arbeit beobachtet werden kann, und umständliche, ja aufwendige analytische Verfahren, die bisher nur Rückschlüsse auf der Basis biochemischer Analysen ermöglichten, in den Hintergrund treten. Dies ermöglicht neue Einsichten in die aktuellen Funktionsweisen des menschlichen Gehirns, da diese Erkenntnisse zusätzlich mit den Erkenntnissen aus der experimentellen Psychologie zu psycho-physischen Interaktionsmustern im Gehirn kombiniert werden können. Damit konkurriert die Neurowissenschaft zunehmend mit den Metawissenschaften der Philosophie und auch der Theologie, da sie grundlegende Phänomene wie ‚Geist‘ oder ‚Bewusstsein‘, als klassische Reflexionsgegenstände der Metawissenschaften, funktional in deren aktueller Funktionsweise abbilden und vielleicht sogar erklären kann. Zumindest versucht sie dies.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Vgl. Lutz Jäncke, Hirnforschung: bildgebende Verfahren – zur Grenze zwischen Naturwissenschaft und philosophischer Spekulation, in: Adrian Holderegger u.a. (Hg.), *Hirnforschung und Menschenbild – Beiträge zur interdisziplinären Verständigung*, Basel/Fribourg 2007, 122–139, 130–134, 137. Jäncke bezeichnet das Vertrauen in bildgebende Verfahren als eine Art Ikonografie. Vgl. Jäncke, a.a.O., 137.

<sup>16</sup> Rainer Mausfeld, Über Ziele und Grenzen einer naturwissenschaftlichen Zugangsweise zur Erforschung des Geistes, in: Holderegger, *Hirnforschung* (s. Anm. 15) 32f.

<sup>17</sup> Vgl. Mausfeld, *Ziele und Grenzen* (s. Anm. 16) 34f.

<sup>18</sup> Vgl. Erich Schröger – Stefan Koelsch, Bemerkungen zu einer Affektiven und Kognitiven Neurowissenschaft. In: Carl F. Graumann (Hg.), *Enzyklopädie der Psychologie. Themenbereich C:*

Die Frage nach dem Warum des Interesses an kirchlichen Veranstaltungen, begonnen mit dem Gottesdienst über kirchliche Geselligkeitsformen wie die Frauenhilfe, den Männerverein oder Gemeindefeste steht hier nun im Vordergrund. Denn es ergibt sich die Frage, warum die Menschen einerseits die Nähe zu diesen kirchlichen Angeboten suchen, wenn sie doch andererseits auch unzufrieden darauf reagieren können.<sup>19</sup> Ein kurzer Ausblick in die menschliche Cerebralanatomie soll im Folgenden dazu die derzeitigen neurowissenschaftlichen Möglichkeiten erhellen helfen.

## 1.2 Anatomisch bedingte Reaktionsweisen

Spaß, Freude, Traurigkeit und alle Triebe führen zu Vergnügen und biochemischen Reaktionen, die der Mensch als Gefühl benennen würde.<sup>20</sup> Dabei spielt der sogenannte Belohnungspfad (reward pathway) im Gehirn eine große Rolle. Im Limbischen System wird dabei die Amygdala aktiviert, welche wiederum chemische Substanzen produziert, die kognitiv als Gefühl beschrieben werden könnten. Auf jeden Fall aber verursachen diese Substanzen einen affektiven Ausdruck beim Menschen, der beobachtbar ist (Mimik/Gestik). Dabei werden monetäre Belohnungen, sexuelle Aktivität, Drogenkonsum als angenehm und belohnend empfunden. Als Impulse dazu kommen alle auditiven, visuellen und sonstigen spürbaren Berührungen infrage und auch olfaktorische Elemente. Die Amygdala zeichnet für positive Empfindungen verantwortlich, während der Thalamus auch bei negativen Gefühlen wie Traurigkeit und Schmerz ‚anspringt‘ und kognitiv zu Vermeidungsreaktionen von Schmerz oder Trauer beitragen kann.<sup>21</sup> An der darauffolgenden notwendigen Integration von derartigen

---

Theorie und Forschung. Göttingen 2006, 1–11, hier 4; vgl. auch Uwe Markstahler, Mentale Phänomene naturalistisch erklärbar? In: Wege zum Menschen 61 (2009) 3, 227–244, hier 228; vgl. Markstahler, a.a.O., 229. Hier seien das Elektro-Enzephalogramm (EEG), die Magnetenzephalografie (MEG), die funktionelle Magnet-Resonanztomografie (fMRT), die Nah-Infraratospektroskopie (NIRS) und die Diffusions-Tensor-Bildgebung genannt. Vgl. Jäncke, Hirnforschung (s. Anm. 15) 125.

<sup>19</sup> Vgl. Erich Schröger u. a., Bemerkungen zu einer Affektiven und Kognitiven Neurowissenschaft. In: Carl F. Graumann (Hg.), Enzyklopädie der Psychologie. Themenbereich C: Theorie und Forschung, Göttingen 1983, 1–11, hier: 1.

<sup>20</sup> Vgl. Gunter Gebauer – Anna Stuhldreher, Wittgenstein: Das Sprachspiel der Emotionen. In: Hilge Landweer u. a. (Hg.), Handbuch Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein. Berlin/Boston 2012, 615–634; Stefan Koelsch – Gunter Gebauer u. a., Ein neurofunktionales Modell von Emotionen. In: Carl F. Graumann (Hg.), Enzyklopädie der Psychologie. Themenbereich C: Theorie und Forschung, Göttingen 2006, 307–342. Zum Ganzen vgl. auch: Mausfeld, Ziele und Grenzen (s. Anm. 16) 21–39. 23f, 32f; vgl. ders., a.a.O., 25 (Fußnote).

<sup>21</sup> Schwerer emotionaler Stress wie Kriegserlebnisse oder persönliche Katastrophen können zum Absterben von Neuronen in diesem Bereich des Thalamus führen und gravierende Hirnschäden zurücklassen, die lebenslang zu emotionalen Fehlreaktionen führen, was sich in einer Volumenreduktion des Hippocampus sichtbar machen lässt und als Trauma benannt wird. Er soll wohl auch dafür verantwortlich sein, dass derartige Erlebnisse gleichsam gespeichert werden, und versucht ferner (negative) Stimuli zu vermeiden.

biochemischen Informationen im Gehirn wiederum sind die Mandelkerne (Amygdala) maßgeblich beteiligt, sodass es zu einer Informationsverarbeitung und Kategorisierungen von emotionalen Erlebnissen kommt. Sie sind zugleich dafür verantwortlich, dass die hormonproduzierende Aktivität des Limbischen Systems, beispielsweise in der Ausschüttung von Dopamin oder Adrenalin, aktiviert wird und somit somatomotorische Verhaltensmuster im menschlichen Verhalten initiiert werden. Hierin sind sowohl negative wie positive Emotionen inbegriffen.<sup>22</sup> Demgegenüber hat der Orbitofrontalkortex (OFC) die Funktion, Informationen zu filtern und zuzuordnen.<sup>23</sup>

## 2. Menschen suchen gelingende Beziehungen

In Weiterführung der vorliegenden anatomischen bzw. neurowissenschaftlichen Erkenntnisse setzt sich der Freiburger Neurobiologe Joachim Bauer in seiner Erforschung des menschlichen Gehirns mit den daraus resultierenden psychotherapeutischen Konsequenzen auseinander. Danach sei der Mensch grundlegend auf Kooperation, Kommunikation und Zuwendung durch andere Menschen angelegt.<sup>24</sup> Neuere neurobiologische Beobachtungen legten daher den Schluss nahe, dass er ein auf gelingende Beziehungen hin orientiertes Wesen sei.<sup>25</sup> Er reagiere vor allem auf sich lohnende (emotionale) Ziele. Diese sollen seinen Organismus in die Lage versetzen, durch das eigene Verhalten die Umweltbedingungen so zu beeinflussen, dass diese lohnenden emotionalen Ziele erreicht werden können (Selbstwirksamkeit). „Kern aller Motivation ist es, zwischenmenschliche Anerkennung, Wertschätzung, Zuwendung oder Zuneigung zu finden und zu geben. Wir sind – aus neurobiologischer Sicht – auf soziale Resonanz und Kooperation angelegte Wesen.“<sup>26</sup> Die Anerkennung anderer Menschen durch den Einzelnen, die durch andere erfahrene Anerkennung sowie die soziale Anerkennung durch Gruppenintegration – und damit positive Zuwendungen

<sup>22</sup> Vgl. Koelsch – Gebauer, Neurofunktionales Modell (s. Anm. 20) 307–318; Jäncke, Hirnforschung (s. Anm. 15) 127. Hier seien vor allem die Ergebnisse aus den Forschungen der Amygdala bei Taxifahrern in London erwähnt, die 2014 Furore machten. Vgl. Jäncke, a.a.O., 127f. Untersuchungen mit bildgebenden Verfahren haben gezeigt, dass vermutet werden kann, dem Hippocampus bindungsbezogene Reaktionsweisen zuordnen zu können (attachment-related-emotions), sodass Bindungen und zwischenmenschliches Verhalten hier aktiviert werden.

<sup>23</sup> Vgl. zum Ganzen: Martin Korte, Neurobiologische Grundlagen unseres Bewusstseins, in: Holderegger, Hirnforschung (s. Anm. 15), 165–181; Eberhard Schockenhoff, Wie frei ist der Mensch? Zum Dialog zwischen Hirnforschung und theologischer Ethik, in: Holderegger, Hirnforschung (s. Anm. 15), 267–278; Maria Elisabeth Aigner, Leben nach der Katastrophe. Trauma und Traumatisierung in der Seelsorge, in: Stimmen der Zeit 138 (2013), 671–680.

<sup>24</sup> Lynn Margulis bei Joachim Bauer, Prinzip Menschlichkeit. Warum wir von Natur aus kooperieren, München 2008, 126.

<sup>25</sup> Vgl. Bauer, Menschlichkeit (s. Anm. 24) 16, 20, 21, 23f.

<sup>26</sup> Bauer, Menschlichkeit (s. Anm. 24) 36.

allgemein – gehören zu den tiefsten menschlichen Sehnsüchten, was letztlich die Erfahrung von echter Liebe einschlieÙe. Steht die Befriedigung dieser Sehnsüchte in Aussicht, springen die neurobiologischen Motivationssysteme des menschlichen Gehirns an und die Amygdala produziert körpereigene Opiate wie beispielsweise das Dopamin. Vor allem dann, wenn Liebe im Spiel sei. Zuwendung und gelingende Beziehung zum anderen seien die größten Motivationsanreize des Menschen.<sup>27</sup> „Zunehmend wird deutlich, die stärkste und beste Droge für den Menschen ist der andere Mensch.“<sup>28</sup> Daraus folge, dass wer Menschen motivieren wolle, zunächst gelingende Kooperationsmöglichkeiten mit anderen Menschen in Aussicht stellen sollte.<sup>29</sup> Denn „intakte soziale Netzwerke schützen die Gesundheit und erhöhen die Lebenserwartung.“<sup>30</sup> Daher sei der Mensch nicht für eine Umwelt gemacht, in der Isolation und dauerhafte Konflikte herrschen.<sup>31</sup>

### 3. Das harmonische Zusammenspiel — Motivationen, Emotionen und Kognitionen

Phänomenologisch können Emotionen spezifische Ausdrucksformen finden und sind nach dem Kieler Sozialpsychologen Uwe Markstahler ein aktives Geschehen des neuronalen Wahrnehmungssystems, sodass wir nicht die Dinge an sich wahrnehmen oder fühlen können, sondern nur Interpretationen und Kombinationen von alten und neuen Sinneseindrücken, was wiederum einem Verrechnungsprozess des Gehirns entspreche. „Wir ‚sehen‘ [...] immer ‚durch‘ den logischen Filter eines intrinsischen neuronalen Netzwerks, das sich im Umgang mit der Welt strukturiert hat.“<sup>32</sup> „Emotionen sind objektgerichtete unwillkürlich ausgelöste Reaktionen, die mit zeitlich befristeten Veränderungen des Erlebens und Verhaltens einhergehen.“<sup>33</sup> Da diese eine zeitliche Dauer haben, können sich Menschen an die Emotion oder den Auslöser der Emotion erinnern, dieses immer wieder abrufen und so wiederholen, was uns unbedingt angehe. Dinge, die uns nicht unbedingt angehen, berühren uns weniger und erzeugen mit-

<sup>27</sup> Vgl. Bauer, *Menschlichkeit* (s. Anm. 24) 35–41.

<sup>28</sup> Bauer, *Menschlichkeit* (s. Anm. 24) 54.

<sup>29</sup> Vgl. Bauer, *Menschlichkeit* (s. Anm. 24) 58–65.

<sup>30</sup> Bauer, *Menschlichkeit* (s. Anm. 24) 70.

<sup>31</sup> Vgl. Bauer, *Menschlichkeit* (s. Anm. 24) 74–95, 181.

<sup>32</sup> Markstahler, *Mentale Phänomene* (s. Anm. 18) 240; vgl. zum Ganzen: Ders. a.a.O., 227–244. „Aus neurobiologischer Sicht entsteht Wirklichkeit in einer Konstruktion des Wahrnehmungssystems, ist dabei immer relational zum Empfänger, und kann nur in einem äußeren Reiz bestehen.“ Viera Pierker, *Quantenphysik und Neurowissenschaften – Angriffe auf die Pastoralpsychologie*. In: *Wege zum Menschen* 61 (2009) 3, 200–205, hier 202. Vgl. auch: Martina Kumlehn, „Wut des Nicht-Verstehens“. Anmerkungen zur Hermeneutik der Gefühle. In: Gräb, *Religion und Gefühl* (s. Anm. 8) 367–382, 370.

<sup>33</sup> Klaus Rothermund – Andreas B. Eder, *Motivation und Emotion*, Wiesbaden 2011, 166.



unter keine erkennbaren Emotionen. Diese haben damit den Stellenwert von individuellen Werturteilen oder Bewertungsgefühlen.<sup>34</sup>

Motivationen wiederum bilden beim Menschen Kräfte, die zu einem beziehungsstiftenden Handeln bewegen. Der Sozialpsychologe Klaus Rothermund knüpft hier an, indem er sich mit Motivationen unter dem Gesichtspunkt psychodynamischer Triebtheorien beschäftigt und diese in Beziehung zu Emotionen setzt. Hinsichtlich motivierender Triebtheorien sieht er das menschliche Verhalten von der Beseitigung von Deprivations- bzw. Defizitzuständen geprägt, was zugleich, aufgrund einer vorhandenen inneren und als unangenehm empfundenen Spannung, starke Motivationen bewirken könne. Dabei werden diese inneren Spannungen (Unruhe etc.) meist mit einem motivierenden Energie- bzw. Aktivitätsschub wahrgenommen. Meist liege dem motivierenden Triebzustand ein Defizit (z. B. Langeweile) zugrunde, das ausgeglichen werden solle. Die Lösung der Drucksituation werde dann als Befreiung empfunden und als angenehmes, wärmendes und zugleich beruhigendes, aber auch als ein auf ‚mehr‘ neugierig machendes Gefühl (Warm glow) beschrieben.<sup>35</sup>

Wenn es richtig ist, dass wir wahres Glück über das Wohl anderer unserem zerebralen Belohnungssystem verdanken, wie es beispielsweise Joachim Bauer beschreibt<sup>36</sup>, dann könnte die Sehnsucht unseres Körpers nach dieser (endogenen Glücks-),Droge‘ ein Indiz dafür sein, dass Menschen auch in kirchlichen Handlungen und Veranstaltungen diese intrinsischen Reaktionsweisen des Limbischen Systems stimulieren möchten. Liegt hier vielleicht auch das Geheimnis einer Stärkung durch den Gottesdienst für den Arbeitsalltag verborgen sowie eine Antwort auf die eingangs geäußerte Frage, warum Menschen in kirchengemeindlichen Veranstaltungen gerade dies Stärkung ihres Wohlfühls erwarten?<sup>37</sup> Diese Frage ist dann interessant, wenn, mit Christian Möller gesprochen, Rituale und liturgische Ordnungen im Gottesdienst „die Emotionen des Einzelnen [...] im Verhältnis zur Gottheit [...] stabilisieren, die Integration des Einzelnen in die Gruppe [...] erleichtern und der Gruppe durch das Ritual eine Identität [...] verschaffen“<sup>38</sup>, was in einem anderen Zusammenhang auch für die Seelsorge Bedeutung gewinnen könnte.<sup>39</sup> Für Michael Meyer-Blanck bietet darüber hinaus der Gottesdienstbesuch, aber auch die Seelsorge, einen Hinweis darauf, dass sich der

---

<sup>34</sup> Döring/Berniger behaupten in ihrer ‚Phänomenologie der Emotion‘, dass sich im Sich-Ereignen von Emotionen zugleich diejenigen Dinge abbilden, die uns unbedingt angehen und damit etwas mit der eigenen Personidentität zu tun haben. Vgl. Sabine Döring – Anja Berninger, Was sind religiöse Gefühle? Versuch einer Begriffsklärung. In: Gräb, Religion und Gefühl (s. Anm. 8) 49–64.

<sup>35</sup> Vgl. zum Ganzen: Rothermund – Eder, Motivation und Emotion (s. Anm. 33) 21f., 35f.

<sup>36</sup> Vgl. Aronson, Sozialpsychologie (s. Anm. 12), 11.

<sup>37</sup> Vgl. Hans-Werner Bierhoff, Sozialpsychologie. Ein Lehrbuch. 6., überarb. und erw. Aufl., Stuttgart 2006, 105; 108.

<sup>38</sup> Christian Möller, Einführung in die Praktische Theologie, Tübingen/Basel 2004, 72.

<sup>39</sup> Nach Jürgen Ziemer verfolgt die Seelsorge das Ziel der Stabilisierung des Menschen, bietet Unterstützung, Zuspruch, Trost. Vgl. Michael Klessmann, Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch, Neukirchen-Vluyn 2004, 410.

Mensch unvollkommen fühle, wenn er nicht mit den Zielmächten seines Lebens in Kontakt trete. Dieses Phänomen bezeichnet er anthropologisch als ein Defizitbewusstsein für das eigene Leben oder, positiv formuliert, als Vervollkommnungs- bzw. als Vertiefungsbewusstsein (A. Mitscherlich, 1984).<sup>40</sup> In diesen Bewusstseinsformen äußere sich die Sehnsucht des Menschen nach Veränderung von Lebensumständen sowie nach einem Zuwachs an Lebensenergie für den Alltag. Die Gottesbeziehung werde im Gottesdienst wiederholt, neu gedeutet, zielgerichtet justiert und unter dem Gesichtspunkt von psycho-physischen Zugewinnaspekten gefestigt sowie mit Lebensmut angereichert. Dies müsse dann im Alltag im Anschluss an den Gottesdienst mindestens eine Woche lang tragen können.<sup>41</sup> Im gottesdienstlichen Geschehen von Predigt und Liturgie treffen also die tentativen Lebensdeutungen im Range einer Hypothese zunächst aufeinander, um dann in einer Art ‚Fermentierungsprozess‘ im Gottesdienst gleiche Erfahrungen miteinander neu machen zu können. Dies wäre dann als eine Art kommunikativer gemeinschaftlicher Deutungs- und Verstehensprozess zu verstehen, den der evangelische Gottesdienst aufgrund seiner erprobten Gesamtkonstruktion traditionell anbietet und ermöglicht. Damit geschieht im Gottesdienst so etwas wie oder sogar die eigentliche ‚Kommunikation des Evangeliums‘.<sup>42</sup>

#### 4. Die Frage nach einem gelingenden Leben

Da nun Predigt und Liturgie einen Beitrag zur Lebensführung als Lebenshilfe für den Alltag der Gottesdienstteilnehmenden leisten wollen, umfasst diese Lebensführung nach Klessmann u. a. die Komponenten der Subjektivität und des Kontextbezuges. Damit nimmt sie zugleich auf die im Doppelgebot der Liebe (Lev 19,18; Mt 22,39; Lk 10,27; Röm 13,9) grundlegende Korrelation zwischen Selbst- und Nächstenliebe Bezug und macht diese instrumentell erlebbar.<sup>43</sup> Meyer-Blanck sieht hierin eine Weisung zu

---

<sup>40</sup> „Wie durch die Therapie die Krankheit erneut zum Ausbruch kommen soll, so soll durch den Gottesdienst die Sünde zum Ausbruch kommen, damit die Gnade ihre Macht entfalten kann.“ Michael Meyer-Blanck, *Inszenierung des Evangeliums. Ein kurzer Gang durch den Sonntagsgottesdienst nach der Erneuernten Agenda*. Göttingen 1997, 88 sowie vgl. Klessmann, *Seelsorge* (s. Anm. 13) 6–10; 179, 191, 198, 214, 267, Zum Ganzen vgl.: Ders., a.a.O., 84–93; zum Ganzen vgl. auch: Aronson et al., a.a.O., 363–365.

<sup>41</sup> Nach Michael Klessmann könne dies auch Folge des seelsorglichen Gesprächs im Sinne der dialogisch-religiösen Lebensdeutung sein, die die Grunddimensionen des Lebens im Horizont des christlichen Glaubens thematisiere und sich vom Rechtfertigungsgeschehen her bestimmt wisse. In der Seelsorge sei das persönliche Gespräch und die klassische Interaktion unter anwesenden Personen das herausragende Phänomen. Diese dienen als Ort der alltäglichen Wahrheitsfindung, an der beide seelsorglichen Interaktionspartner beteiligt seien. Vgl. Klessmann, *Pastoralpsychologie* (s. Anm. 39) 385, 408; ders., *Seelsorge* (s. Anm. 13) 6–10.

<sup>42</sup> Vgl. Christian Grethlein, *Praktische Theologie*, Berlin 2012, 253–327.

<sup>43</sup> Vgl. Klessmann, *Pastoralpsychologie* (s. Anm. 39) 30–41.

einem erfüllten Leben biblisch grundgelegt.<sup>44</sup> Denn das ganze Leben Jesu sei eine Lehre, die die Zusammenhänge des Lebens betreffe. Dies geschehe durch Lehren, Bekanntmachungen mit Vorstellungen, in Bildern und Geschichten und Vergleichen, die bei den Hörenden eine Lebensrelevanz besäßen.<sup>45</sup> Daraus resultiere zugleich das Spannungsverhältnis mit der Theologie als eine Deutungskategorie des Lebens im Horizont des Handelns Gottes an der Welt, was zugleich eine der wesentlichen Aufgaben des gottesdienstlichen Geschehens im Zusammenspiel zwischen Predigt und Liturgie als eine Wesensäußerung der Kirche bilde. Beide gottesdienstlichen Disziplinen nun müssen auch anthropologisch danach fragen, wie der Mensch psycho-physisch ‚funktioniere‘.<sup>46</sup>

Auf der Grundlage des Lebenskunstkonzeptes Wilhelm Schmids definiert Wilfried Engemann nun die Summe aller Gefühle im Leben eines Menschen als Bilanzemotionen. Daher sei der Mensch in der Lage diese Bilanzemotion im Sinne der Lebenskunst als Lebensgefühl oder emotionalen Fingerabdruck wie eine eigene Identität zu empfinden. Dies könne auch als ‚Aneignung der Freiheit‘ bezeichnet werden, da durch die Elemente des Gottesdienstes neue Möglichkeiten für das Leben eröffnet würden, was für die Suche nach körpereigenen Opiaten unter dem Aspekt von Lebenskunst und Selbstwirksamkeit mit dem Ziel eines gelingenden Lebens für den Gottesdienst anschlussfähig sei. Denn dies bezeichne ein leidenschaftliches Leben, in dem die Kongruenz zwischen biochemischem Geschehen im Gehirn und visuellem Ausdruck mithilfe von Mimik und Gestik entstehe, was auf andere Menschen ausstrahlen könne. Dies stärke Identität und Selbstbewusstsein des Subjekts und könne auch im gottesdienstlichen Geschehen erfrischend für die unmittelbare Umwelt wirken.<sup>47</sup> Damit ist nun wiederum das Ziel einer gelingenden ‚Kommunikation des Evangeliums‘ auf beiden Seiten der organisatorischen Gestalt der Kirche (institutionell und operativ) erreicht.<sup>48</sup>

---

<sup>44</sup> Vgl. Michael Meyer-Blanck, Theologische Implikationen der Seelsorge. In: Wilfried Engemann (Hg.), Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile. Leipzig 2007, 19–33; 23f.

<sup>45</sup> Wilfried Engemann, Das Lebenswissen des Evangeliums in seinem Bezug zur Seelsorge. In: Engemann, Handbuch (s. Anm. 44) 467–473, 470. (z. B. Mt 12,13–23/Gleichnis vom reichen Kornbauer; Mt 25,14–30/untreuer Knecht).

<sup>46</sup> Vgl. Christoph Morgenthaler, Der religiöse Traum, Stuttgart/Berlin 1992, 92; Klessmann, Pastoralpsychologie (s. Anm. 39) 17, 54–55; 407–481; Jürgen Ziemer, Psychologische Grundlagen der Seelsorge. In: Engemann, Handbuch (s. Anm. 44) 34–62; 36, 38, 39; Klessmann, Seelsorge (s. Anm. 13) 153.

<sup>47</sup> „Menschen erfahren sich als frei und verbinden es mit Glücksgefühlen, wenn ihr Tun dem entspricht, was sie gefühlsmäßig für wünschens- und erstrebenswert gehalten, wofür sie sich entschieden und gekämpft haben.“ Wilfried Engemann, Das Lebensgefühl im Blickpunkt der Seelsorge, in: Wege zum Menschen 61 (2009) 3, 271–286, 278; zum Ganzen vgl. ders. a.a.O., 277–286.

<sup>48</sup> Vgl. Engemann, Homiletik, S. 74–87; vgl. zum Ganzen auch: Engemann, Lebensgefühl (s. Anm. 47); Engemann, Lebenswissen (s. Anm. 45) 467, 470. Zur Unterscheidung zwischen institutioneller und operativer Kirche: Frank Weyen, Kirche in der strukturellen Transformation – Identität, Programmatik, organisatorische Gestalt, Neukirchen 2016, 275–333.

Die Lebenskunst kann, nach der hier nun vertretbaren Auffassung, als ein mithilfe der ‚Kommunikation des Evangeliums‘ zu erstrebendes Ziel bezeichnet werden, das sowohl im Bereich der intermediär arbeitenden Gesellschaftskirche als auch auf der Ebene des familialen Feldes der Gemeindekirche zur ‚Aneignung der Freiheit‘ des Einzelnen verhelfen könne.<sup>49</sup> So unterstützt dies den Impuls des Individuums im postmodernen Sinne als Suche nach einem „bewusst gewählten Modus der Existenz“<sup>50</sup>. Unter dem Gesichtspunkt der gottesdienstlichen Kernkompetenz von Pfarrpersonen wird mit der Lebenskunst unter Hinzunahme der hier ansatzweise entfalteten neurowissenschaftlichen Erkenntnisse die auf das Leben orientierend einwirkende Dimension des Gottesdienstes, beispielsweise mithilfe von Predigt und Liturgie, zu einem heuristischen Hilfsmittel auf dem Weg zu einer ‚Hermeneutik der Emotion‘ in der Kirchengemeinde:

1. durch ihre religiöse Kommunikationsform der auf Vertrauen fußenden geschützten allgemeinen gottesdienstlichen Kommunikationssituation (I. Karle 2001);
2. durch das Wissen darum, dass Menschen nicht nur im Gottesdienst, sondern in allen kirchlichen Bezügen gelingende Beziehungen suchen (J. Bauer);
3. sowie durch das Wissen, dass körpereigene Opiate hierbei unterbewusst steuernde und sich teils unreguliert intrinsisch ereignende Kommunikationsfaktoren darstellen, die im kommunikativen Miteinander einer Gottesdienstsituation nicht einfach ausgeblendet bleiben können (R. Mausfeld, K. Rotermund).<sup>51</sup>

## 5. Unterwegs zu einer interdisziplinär gestützten ‚Heuristik der Emotion‘

Ein Wissen von Pfarrpersonen um die chemischen Reaktionsweisen im menschlichen Gehirn, bieten für die pastoraltheologische Diskussion um eine mögliche ‚Hermeneutik der Emotion‘ Aspekte an, die zu einem Verständnis des gottesdienstlichen Geschehens als Befriedigung emotionaler Reaktionen im limbischen System führen, was nun

---

<sup>49</sup> Vgl. Wilfried Engemann, Einführung in die Homiletik. Tübingen 2002, XXI–XXVI, 29–68; Ders., Personen, Zeichen und das Evangelium. Argumentationsmuster der praktischen Theologie. Leipzig 2003, 273–275, 277, 292; vgl. Reiner Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens. Aufsätze zur Kirchen- theorie. Leipzig 2008, 3–6. „Unter Lebenskunst wird grundsätzlich die Möglichkeit und die Auseinandersetzung verstanden, das Leben auf reflektierte Weise zu führen und es nicht unbewusst einfach nur dahingehen zu lassen.“ Wilhelm Schmid, Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung, Frankfurt am Main 1998, 10.

<sup>50</sup> Schmid, Lebenskunst (s. Anm. 49) 12, 27–30.

<sup>51</sup> Ebenso wie die Elemente im Gottesdienst buchstabiert die Seelsorge das Leben der Menschen durch und kann so einen Beitrag zu einem gelingenden Leben bieten, der sich mit dem Begriff der Lebenskunst umschreiben lässt. (M. Klessmann, W. Engemann, U. Schmid). Vgl. Klessmann, Pastoralpsychologie (s. Anm. 39) 407–481.

auch medizintechnisch abgebildet werden kann.<sup>52</sup> Beispielweise wäre für ein gutes (wärmendes) und angenehmes Gefühl („Warm glow“) bei an kirchlichen Veranstaltungen und Gottesdiensten teilnehmenden Menschen die auch gemeintheologisch relevante Wahrnehmung einer neuronalen Emotionssteuerung interessant. Gemeindeglieder suchen also Situationen auf, in denen möglichst immer wieder die gleichen wohltuenden biochemischen Reaktionsweisen des Körpers ausgelöst werden. Diese Situationen erhalten dadurch einen Charakter mit ätiologischem Sujet.<sup>53</sup> Das einst möglicherweise erfahrene gute Gefühl macht die Rückkehr zu dieser Emotion, wie dargestellt, wahrscheinlich. Die damit verbundene Ausschüttung von körpereigenen Opiaten könnte pastoraltheologisch verstehbar machen, dass sich eine ernst zu nehmende Verhaltenswahrnehmung bei Gemeindegliedern einstellt. Dieses Wissen hat dann eine Relevanz für die Ausübung pastoralen Handelns. Es handelt sich somit also um eine ätiologisch gestimmte ‚Rückkehr nach Damals‘, an den ersten Punkt einer mit einem archetypischen Ereignis verknüpften Ausschüttung körpereigener Opiate, was auch als Ursprungsemotion beschreibbar wäre. Beispielsweise in der Aussage: „Unser junger neuer Pastor hat nach dem Krieg immer alles Essen, das uns unsere Eltern mitgegeben haben, eingesammelt und dann auf alle Kinder in unserer Gottesdienstgruppe gleich aufgeteilt. So wurden wir alle satt. Wir hatten ja damals nicht alle genügend zu essen. Das waren die schönsten Gottesdienste ...“<sup>54</sup> An dieser Aussage über das Jahr 1946 im Ruhrgebiet wird deutlich, wie Menschen mit kirchlichem Handeln positive Emotionen verbinden und dies als ein wärmendes Glückgefühl zu beschreiben im Stande sind.<sup>55</sup> Die aktive Mitarbeit, Glaubentiefe und regelmäßige Gottesdienstteilnahme dieser Person verdeutlicht bis heute, dass hier versucht wurde, diese positive Ursprungsemotion durch Wiederholung immer wieder zu erneuern. Sei es mithilfe der Teilnahme am Gottesdienst, an gewöhnlichen kirchlichen Geselligkeitsveranstaltungen, gemeindepädagogischen Bildungsmaßnahmen, im Bereich von kirchlichen Freizeitveranstaltungen, beispielsweise in sogenannten Kinder- oder Jugendcamps, oder auch durch aktive Mitarbeit als leitungsverantwortliche Ehrenamtliche. Menschen mit derartigen ätiologisch gestimmten Ursprungserfahrungen werden zurückkehren wollen an den ätiologisch ersten Ort der positiven wärmenden Erfahrung eines intrinsischen ‚Warm glow‘, der heute, im Gegensatz zu früheren Zeiten, auch medizintechnisch abbildbar geworden ist. Diese Erkenntnis korreliert mit den durch Detlef Pollack herausgearbeiteten Phänomenen auf Einbindung von Menschen in das soziale Netzwerk einer familienbezogenen Religiosität, die die Kirchengemeinde vielfach noch

---

<sup>52</sup> Vgl. Koelsch/Gebauer (s. Anm. 22) 318–342; vgl. auch: Aigner, Trauma (s. Anm. 23) 673.

<sup>53</sup> Vgl. zum Ganzen: Rothermund – Eder, Motivation und Emotion (s. Anm. 33) 175; vgl. zum Ganzen auch: Engemann, Lebensgefühl (s. Anm. 47) 165–204.

<sup>54</sup> Interviews mit Waltraud Jon, 8.12.2016.

<sup>55</sup> Siehe oben das Zitat bei Pohl-Patalong, Gottesdienst (s. Anm. 6)

bereithält (familiales Feld bei Bourdieu).<sup>56</sup> Vielleicht ist das brennende Herz der Emmausjünger (Joh 24) ein Ausdruck dieser ätiologischen Gestimmtheit.

## 6. Pastoraltheologische Schlussfolgerungen

Eine ‚Heuristik der Emotion‘ könnte zu einer die pastorale Praxis bereichernden, neurowissenschaftlich und damit interdisziplinär gestützten Erkenntnis führen, warum Menschen möglicherweise immer wieder neu kirchlichen Angeboten zuneigen, trotz aller Enttäuschungen, Irritation und Frustrationserlebnissen, die sich in der kirchlichen Alltagspraxis vor Ort nun einmal einstellen können. Vielleicht liefern künftig neurowissenschaftliche Untersuchungen Anhaltspunkte dafür, dass menschliches Verhalten hinsichtlich seiner emotionalen Komponenten auch von körpereigenen Opiaten bestimmt wird, und dass darüber hinaus das Hervorrufen dieser biochemischen Reaktionen im Gehirn einen Beitrag dazu liefert, Glauben, Geselligkeit und einen ‚Geschmack für das Unendliche‘ gerade in der Kirchengemeinde zu suchen. Die Praktische Theologie bekommt im Rahmen der Ausbildung des theologischen Personals mithilfe des Dialogs mit den Neurowissenschaften weiteres heuristisches Material an die Hand, um im Gottesdienst mit den Mitmenschen einen Anhaltspunkt dafür zu suchen, was diese in der kirchengemeindlichen Arbeit finden wollen.<sup>57</sup> Dies könnte pauschal mit J. Bauer als Suche nach gelingenden Beziehungen bezeichnet werden. Diese Erkenntnis versetzt Pfarrpersonen daher in einen Verstehenshorizont, der über die horizontal-soziale Ebene menschlicher Beziehungen hinausreicht und zugleich auf eine vertikal-transzendente und damit göttliche ‚Erlösungsdimension‘ hinweisen würde. So wäre die möglicherweise emotionale ‚Rückkehr nach Damals‘ als Rückkehr zu einem ätiologischen Ursprung einer emotional gesteuerten Anfangssituation zu verstehen, die sich im Gottesdienst und darüber hinaus in sämtlichen anderen kirchengemeindlichen Veranstaltungsformen abbilden oder auffinden lassen könnte, aber sich einer planbaren Verfügbarkeit entzöge.

Derartiges müssen die Menschen wohl suchen, wenn sie den kirchlichen Angeboten zuneigen, sich auf die andere Welt einlassen, die sich in den kirchlichen Ritualen und in den genuin kirchlichen Veranstaltungen identifizieren lässt, um sich vielleicht auch im Sinne eines ‚bien-être‘ im Alltagsleben durch die Woche getragen zu fühlen, weil sie in ihrem Glaubensleben zurückkehren können zu jenem ätiologischen Anfangspunkt prägender Emotionen. Darin leistet der Gottesdienst mithilfe von Predigt und

---

<sup>56</sup> Vgl. Detlef Pollack, Was wird aus der Kirche, religionssoziologische Beobachtung und vier Vorschläge (Teil III), in: Deutsches Pfarrernblatt, 106 (2016) 9, 506–509; 507/509.

<sup>57</sup> Vgl. Michael Klessmann, Religion und Gesundheit, in: Noth, Pastoralpsychologie (s. Anm. 12) 28–40.

Liturgie einen Beitrag zu ihrer Identität und Selbstwirksamkeit durch ihre emotionale Selbstvergewisserung als eine ‚Rückkehr nach damals‘.<sup>58</sup>

PD Dr. theol. Frank Weyen  
Claudiusstr. 66  
D-44649 Herne  
+ 49 (0)173/56 93 050  
frank.weyen(at)uzh(dot)ch

---

<sup>58</sup> Vgl. zum Identitätsverständnis auch: Weyen, Kirche (s. Anm. 48) 11–158.