



AWS Schweiz (Hrsg.)

Jahrbuch

für Seelsorge, Spiritual Care und Pastoralpsychologie

1 (2026)

BERN OPEN PUBLISHING

Das Jahrbuch für Seelsorge, Spiritual Care und Pastoralpsychologie ist eine 2026 gegründete wissenschaftliche digitale Zeitschrift mit Peer Review und Print-on-Demand-Option. Sie ist das offizielle und frei zugängliche Organ der **AWS Schweiz**, des Aus- und Weiterbildungsprogramms in Seelsorge, Spiritual Care und Pastoralpsychologie, und erscheint 2x jährlich. Das dreisprachige Jahrbuch befasst sich mit aktuellen und systematischen Fragen und Themen rund um die Aus- und Weiterbildung von Spezialseelsorgenden, bietet theoretisch fundierte Reflexionen und Hilfestellungen und berichtet regelmässig über Neuigkeiten aus dem Schweizer sowie internationalen Kontext.

Geschäftsführende Herausgeberschaft/Editors-in-Chief

Prof. Dr. Isabelle Noth, Universität Bern

Prof. Dr. Franziskus Knoll OP, Theologische Hochschule Chur

Redaktionsassistentz/Assistant Editors

Dr. Rebekka Schaetzle, Universität Bern

Niklas Reyppka MTh, Theologische Hochschule Chur

Herausgeberschaft/Editorial Board

Programmleitung, Geschäftsleitung und Studienleitungen der AWS Schweiz:

Prof. Dr. Isabelle Noth, Universität Bern, Prof. Dr. Andreas Wagner, Universität Bern, Prof. Dr. Franziskus Knoll OP, Theologische Hochschule Chur, Dr. Mathias Mütel, Bistum Basel, Synodalrat Pfr. Iwan Schulthess, Reformierte Kirchen Bern-Jura-Solothurn, Pfrn. Christina Huppenbauer, Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich, Dr. Martin Stewen, Universität Bern, Dr. Noemi Honegger-Willauer (CPT), Pfrn. Sabina Ingold (ASHG), Pfr. Marcus Maitland (SYSA), Pfr. Dr. Martin Roth (SPKS), Pfr. Dr. Andreas Gäumann (SSMV) und Prof. Dr. Christina Tuor-Kurth (LOS)

Wissenschaftlicher Beirat/Scientific Advisory Board

Prof. Dr. Mathias Allemand, Universität Zürich

Prof. Dr. Andrea Bieler, Universität Basel

Dagmar Grefe, PhD, Children's Hospital Los Angeles, U.S.A.

Prof. Dr. Stefan Huber, STH Basel

Prof. Dr. Constantin Klein, Evangelisch Hochschule Dresden

Prof. Dr. Lisa Kühn, Theologische Hochschule Chur

Prof. Dr. Ralph Kunz, Universität Zürich

PD Dr. Nikolett Móricz, Universität Bern

Prof. Dr. Hee-Kyu Heidi Park, Ewha Womans University, South Korea

Prof. Dr. Myriam Rudaz, Florida State University, U.S.A.

Pfr. Dr. Thomas Wild, Universität Bern

 **Jahrbuch**
für Seelsorge, Spiritual Care
und Pastoralpsychologie

BOP – Bern Open Publishing

doi: <https://doi.org/10.36950/jssp.2026.1>

ISSN (e-print): 3042-9609

ISSN (print): 3042-9595

Creative Commons Attribution

License (CC BY 4.0)

© 2026 The Authors

Production with:  **SciFlow**

Cover image: Chiew


Theologische
Hochschule
Chur

u^b

b
UNIVERSITÄT
BERN

Jahrbuch für Seelsorge, Spiritual Care und Pastoralpsychologie

Bd. 1
(2026)

AWS Schweiz (Hrsg.)

Inhaltsverzeichnis

Editorial

Isabelle Noth & Franziskus Knoll3

Geleitwort zum Auftakt

Eva-Maria Faber7

Grusswort zum neuen Jahrbuch für Seelsorge, Spiritual Care und Pastoralpsychologie (JSSP)

Andreas Wagner11

»LOS ist radikal klientenzentriert« (Verena Meyer)

Christina Tuor-Kurth17

»God« is still encountered – even by Reformed Christians in Switzerland

Stefan Huber25

Tanz als Raum ästhetischer Wahrnehmung und religiöser Erfahrung

Nikolett Móricz47

Advokatorisches Handeln als Paradigma von Spitalseel- sorge und Pflege

Franziskus Knoll73

Comenianische Impulse für die Seelsorge

Evelyn Krimmer89

Religion und Religiosität an der intimen Grenze einer Beziehung

Christoph Morgenthaler115

Gesundheit und Wohlbefinden von Seelsorgenden im Berufsalltag

Isabelle Noth & Mathias Allemand141

Erkennt KI Sinn?

Alexander Trettin, Andrea Monika Flückiger & Stefan Huber177

Wie lassen sich die Themen *Sterben* und *Tod* in der Weiterbildung vermitteln?

Thomas Wild195

Fallbeispiel: »Clara« – reformiert und hellsichtig verbunden

Stefan Huber & Isabelle Noth233

Rezension: Our Bodies Are Alive (Piggy, 2025)

Rebekka Schaetzle239

Rezension: Neue kirchliche Gemeinschaftsformen (Müller & Todjeras, 2024)

Thomas Wild243

Premier cours en accompagnement spirituel systémique en Suisse Romande

Karin Tschanz & Claudia Bezençon245

Qualifikationsvoraussetzungen in der Seelsorge247

Start der Reformierten Gesundheitsseelsorge in der Reformierten Kirche Kanton Luzern

.....251

Editorial

Isabelle Noth^{}, Franziskus Knoll^{}

Die Studiengänge des Aus- und Weiterbildungsprogramms in Seelsorge, Spiritual Care und Pastoralpsychologie (AWS Schweiz) werden von der Theologischen Fakultät der Universität Bern und der Theologischen Hochschule Chur sowie im Einvernehmen mit den Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn (in Vertretung der Deutschschweizerischen Kirchenkonferenz) und der Deutschschweizerischen Ordinariatenkonferenz angeboten.¹ Im Herbst 2025 wurde erstmals ein Kurs mit 13 Teilnehmenden in französischer Sprache («Les bases de l'accompagnement spirituel systémique – module d'introduction») durchgeführt.

Angesichts der erfreulichen Geschichte² und einer Vielzahl neuer bevorstehender Projekte haben Studien-, Geschäfts- und Programmleitung der AWS Schweiz entschieden, das Angebot des Bern Open Publishing (BOP) der Universität Bern zu nutzen und ein eigenes digitales Open Access Organ mit Peer Review und Print-on-Demand-Option zu gründen. Dies ermöglicht es uns, nicht nur Forschung weltweit frei und gratis zur Verfügung zu stellen (keine teuren und für viele unerschwinglichen Zeitschriftenabos mehr!) und damit unsere Ergebnisse und Erkenntnisse auch besser wahrnehmbar zu machen, sondern das Jahrbuch will auch Weiterbildungsteilnehmer:innen in ihren Lernpro-

¹ Vgl. Reglement für die Weiterbildungsstudiengänge in Seelsorge, Spiritual Care und Pastoralpsychologie vom 3. Dezember 2020, mit Änderungen vom 5. Mai 2025, Art. 1 unter https://www.theol.unibe.ch/unibe/portal/fak_theologie/content/e742404/e742423/e742517/e1080266/2025_SRrevAWSmitAenderungen20250822_-ger.pdf (Zugriff am 01.01.2026).

² Zur Geschichte der AWS vgl. Noth, Isabelle (2023), Pastoralpsychologie in der Schweiz, in: Chronik der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie, in: Transformationen, 38, 283–289.

zessen unterstützen sowie Absolvent:innen und Interessierten kontinuierlich fachliche Vertiefungen anbieten.

Drei Beiträge wollen wir hier hervorheben: In dieser ersten Ausgabe befindet sich das letzte Interview, das Pfrn. Dr. h.c. Verena Meyer (1940–2025), die Begründerin der Lösungsorientierten Seelsorge, gegeben hat. Prof. Dr. Christina Tuor-Kurth hat es mit ihr noch Ende November 2025 geführt. Es ist ein spannendes Zeugnis der Entstehung und Entwicklung der Lösungsorientierten Seelsorge als eigenständiger Methodik und der entscheidenden Bedeutung tiefenpsychologischer Erkenntnisse. Verena Meyer erläutert darin ein letztes Mal, was ihr besonders am Herzen lag und was die lösungsorientierte Gesprächsführung kennzeichnet.

Prof. Dr. Stefan Huber veröffentlicht in unserem Jahrbuch seine Abschiedsvorlesung. Sein Institut für Empirische Religionsforschung wurde aufgehoben, seine Forschung geht weiter. Er war von 2012 bis 2025 Professor an der Universität Bern – jedoch nur zu 50% und ohne eine aus Universitätsmitteln finanzierte Assistenz. Trotzdem hat er Forschungsprojekte in einem Umfang von mehreren Millionen Franken eingeworben. Er hat in der Funktion als Principal Investigator (PI) mehrere vom Schweizerischen Nationalfonds (SNF) finanzierte Forschungsprojekte abgeschlossen – unter anderem zu Religion und Xenophobie, zu interreligiösen Paarbeziehungen, zu Säkularen in der Schweiz und nun zu religiösen und spirituellen Wendepunkten. Infolge dieser Projekte und seiner Publikationen wird seine empirische Religionsforschung international wahrgenommen – insbesondere in Asien (z.B. in Ländern wie Pakistan, Indien, Indonesien und den Philippinen). Dieses hohe Engagement hat dazu geführt, dass er seit 2019 im Scopus basierten »Stanford-Index« der »worldwide 2% top scientists« in Bezug auf das jeweilige Forschungsjahr geführt wird. Wir sprechen dem Kollegen unseren hohen Respekt vor seiner überragenden Leistung aus und danken ihm, dass er unserem Jahrbuch seine Abschiedsvorlesung anvertraut.

Mit ebensolcher grosser Freude nehmen wir in diesem ersten Band den Habilitationsvortrag von PD Dr. Nikolett Móricz auf, den sie Ende 2025 an der Universität Bern gehalten hat. Sie war zuvor drei Jahre Assistentin an der Abteilung Seelsorge, Religionspsychologie und Religionspädagogik und hat ein CAS in Spital- und Klinikseelsorge der AWS Schweiz absolviert.

Wir danken an dieser Stelle dem Team von BOP und von Sciflow für alle Unterstützung und ausdrücklich auch Assistentin Dr. Rebekka Schaetzle. Ihr tatkräftiges Engagement und ihr gekonntes (auch technisches!) Wirken ermöglicht das Erscheinen dieses neuen Publikationsorgans.

Zum Schluss noch folgender uns wichtiger Hinweis: Der erste Band dieses Jahrbuchs ist der ehemaligen Ordinaria für Praktische Theologie und Religionspsychologie an der Universität Zürich – Prof. Dr. Ellen Stubbe – gewidmet. Sie trat ihre Stelle 1997 an, erhielt 2003 die Kündigung und wurde 2005 vom Zürcher Regierungsrat rehabilitiert. Was auch immer damals geschah, es hätte definitiv anders gehandhabt, begleitet und geklärt werden müssen. Ellen Stubbe geschah grosses Unrecht, das Ausdruck einer erschütternd konfliktunfähigen und wohl auch misogynen universitären Kultur war, an der die Theologie ihren Anteil hatte.

Bern und Chur im Januar 2026,

Isabelle Noth und Franziskus Knoll

Geleitwort zum Auftakt

Eva-Maria Faber

Die digitalisierte Welt eröffnet neue Freiheiten und Möglichkeiten, welche Ort und Zeit relativieren. Umso einschneidender sind die Kontrasterfahrungen bei Schicksalsschlägen, in denen Ort und Zeit übermächtig werden. Jemand findet sich in einem Spitalbett wieder, das er oder sie so bald nicht verlassen wird. Der gerichtlich angeordnete Freiheitsentzug bindet an eine Gefängniszelle. Der nicht gewählte neue Ort ist in einem neuen Selbstverständnis zu verarbeiten. Belastende Bindungen entstehen auch in Konflikt- und Krisensituationen. Denn sie verlangen, für ein bestimmtes Beziehungssystem in einer gegebenen Konstellation – also in einer konkreten Verortung – eine Lösung zu finden.

Spezifische Orts- und Zeitbezüge kennzeichnen die von Michel Foucault »Heterotopien« genannten »anderen Räume«. Die Eigengesetzlichkeit solcher Orte ist nicht zuletzt durch Zeitschnitte und Grenzziehungen bestimmt, die sich für Menschen in gegenwärtigen Lebenswelten möglicherweise noch irritierender darstellen. Umso dringlicher ist die Frage, wie Menschen an solchen krisenhaften Orten zu begleiten sind, damit sie ihre Würde bewahren und in der erfahrenen Gebundenheit ihre innere Freiheit hochhalten können.

Seelsorge, die Menschen in derartigen Herausforderungen hilfreich zur Seite stehen will, muss auf die entsprechenden Kontexte vorbereitet sein und dafür adäquate Methoden entwickeln. Sie schöpft aus dem Reichtum ihrer theologischen Ressourcen, um gerade so auf je individuelle religiöse Befindlichkeiten eingehen zu können. Dabei muss sie für die diversen Konstellationen, in denen sie sich bewegt, interdisziplinär die Erkenntnisse der entsprechen-

den Bezugsdisziplinen in ihr eigenes Handeln einbeziehen. Gerade in den Feldern der Spezialseelsorge, in denen kirchliche Akteure in staatlichen oder privatrechtlichen Institutionen arbeiten und in denen verschiedene Professionen zum Wohl von Menschen zusammenwirken, ist eine ständige Aktualisierung der seelsorglichen Standards von Bedeutung.

Vor diesem Hintergrund sind diverse Handlungsfelder der Seelsorge an spezifische Ausbildungen geknüpft, die ihrerseits die je aktuelle wissenschaftliche Reflexion in der Forschung voraussetzen. Professionelle Seelsorge verlangt Bildung; sie ist angewiesen auf theoretische Reflexion. Andernfalls kann sie in komplexen Lebensverhältnissen und institutionellen Kontexten nicht bestehen. Dabei stehen nun sowohl die Forschung als auch und vor allem die Ausbildung in der Spannung von Theorie und Praxis. Unversehens kehrt so das Thema der Orts- und Zeitgebundenheit auf einer anderen Ebene wieder.

Theorie wird, wenn sie mehr sein will als die Theorie eines Falles, über Konkretionen hinausgreifen auf eine allgemeinere Ebene. Sie muss von Ort und Zeit einzelner Erfahrungen abstrahieren, um für möglichst viele Erfahrungen erhellend zu sein. Problematisch ist diese Vorgehensweise jedoch im Blick auf Handlungsfelder, deren Orte zwar einerseits von beschreibbaren Gesetzlichkeiten bestimmt sind, die aber andererseits immer je besondere Orte von höchst individuellen Geschicken sind. Eine Theorie, die – so sehr sie übergreifende Gültigkeit suchen muss – *nur* im Allgemeinen und vermeintlich Allgemeingültigen verbleiben würde, wäre für die Praxis nicht brauchbar, zumal wenn sie in ihrer Allgemeinheit nicht wahrnehmen würde, wie Konstellationen sich laufend verändern.

Eine Theorie von seelsorglichen Handlungsfeldern wird deswegen – wie im übrigen theologische Erkenntnis überhaupt – an die Praxis zurückgebunden sein müssen, will sie den Erkenntniswert des Singulären nicht verpassen. Wenn sie realitätstauglich sein soll, muss Theorie auf die pluralen Realitäten in Raum und Zeit bezogen sein.

Umgekehrt ist Theorie für die Praxis unverzichtbar, wäre doch Praxis ohne Theorie der blossen Faktizität ausgeliefert. Die Theorie bringt an je besonderen Orten reflektierte Erfahrungen aus anderen Konstellationen ein. Sie stiftet Orientierungswissen, das ein Poten-

zial für Veränderung enthält, sowohl im Blick auf die betroffenen Menschen als auch im Blick auf die institutionellen Gegebenheiten.

Dem neuen *Jahrbuch für Seelsorge, Spiritual Care und Pastoralpsychologie*, das Vermittlerin und Übersetzerin von Theorie und Praxis sein will, ist somit ein spannungsvolles und umso wichtigeres Programm vorgezeichnet. Als Organ des ökumenischen Aus- und Weiterbildungsprogramms in Seelsorge, Spiritual Care und Pastoralpsychologie (AWS Schweiz) ist es dazu bestens positioniert, treffen in den Aus- und Weiterbildungen doch Theorie und Praxis unausweichlich aufeinander und befruchten sich gegenseitig. Dabei ist die AWS Schweiz schon in ihrer Struktur Brückenbauerin zwischen verschiedenen konfessionellen Kulturen ebenso wie zwischen Sprachregionen. Dem Jahrbuch, das sich als Forum für theoretische Beiträge, Praxisreflexionen und Berichte über innovative Entwicklungen zur Verfügung stellt, werden somit die Inspirationen nicht ausgehen. Als Vertreterin der römisch-katholischen akademischen Trägerschaft wünsche ich dem Jahrbuch, seinem Redaktionsteam und seinen Autorinnen und Autoren ein gutes Sensorium für zukunftsweisende Reflexionen und Anstösse für die Praxis.

Eva-Maria Faber, Rektorin der Theologischen Hochschule Chur

Grusswort zum neuen Jahrbuch für Seelsorge, Spiritual Care und Pastoral- psychologie (JSSP)

Andreas Wagner

Die berühmte Relation von dem Teil und dem Ganzen prägt in vielfältiger Weise auch die Theologie.

Christliche Theologie hat ihren Bezugspunkt in der Reflexion ihres Gegenstands, des christlichen Glaubens. Der Glaube wiederum gewinnt seine Kontur aus der Tradition und in jeder Gegenwart durch innere Identität und äussere Abgrenzung. Jede Form von christlicher Prägung ereignet sich in einer bestimmten Form von Christentum, ist reformiert, römisch-katholisch, christ- bzw. alt-katholisch, evangelisch, anglikanisch usw. Selbst vom Mainstream losgelöste Glaubenseinheiten werden in Abgrenzung von staatlich anerkannten grösseren Kircheninstitutionen als »freikirchliche« Glaubensgemeinschaften in die Teilrelation zum Ganzen des Christentums eingebunden.

In einer langen Tradition der Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat haben sich in den meisten europäischen Ländern teilbezogene »Reflexionsinstitutionen« herausgebildet, in denen im Bezug zu einer identitäts- (und bei den grossen Einheiten auch *kirchen-*) stiftenden innerchristlichen Prägungsgemeinschaft diese binnenchristlichen »Teil-Gemeinschaften« des ganzen Christentums reflektiert werden. So auch im Umfeld der Schweiz.

Diese »Reflexionsinstitutionen«, wir nennen sie Fakultäten oder Hochschulen, haben mehrfache Verpflichtungen:

- Die Reflexion einer Spielart des Christentums geschieht nicht nur im Blick auf die Tradition und die Gegenwartsidentität des gelebten Glaubens, um sich der Inhalte der »Teil-Gemeinschaft« zu vergewissern, identitätsstiftende Marker herauszuarbeiten und am Ende selbst zur Identitätsbildung beizutragen.
- Indem Theologie als wissenschaftliches »Geschäft« betrieben wird, gehört substanziell auch die kritische Reflexion, die Hinterfragung der eigenen Tradition und Identität mit zum Vorgang theologischer Reflexion: Die Vernunft, die ordnende, fragende, kritische, wachsame, Gegenkräfte wahrnehmende, alternative Denkmöglichkeiten erwägende, entgrenzende Vernunft, ist unaufgebbar mit im Spiel.

Das heisst nicht nur, dass frühere Begrenztheiten des Blicks und der Überzeugungen von Teil-Gemeinschaften heute in ihrer Begrenztheit erkannt und verändert werden können, obwohl sie in früheren Zeiten mehrheitsbestimmend waren. – Was etwa dazu führt, dass Erscheinungen wie die Kreuzzüge, in denen (auch) versucht wurde mit kriegereischer und imperialer Geste (vermeintliche) Ansprüche des Christentums durch Kampf und Krieg umzusetzen, heute von den meisten Kirchen nicht mehr als christentumsgemässe Denk- und Handlungsform gesehen werden. Ein anderes Beispiel wäre der Umgang mit der Täufer-Bewegung in der Reformationszeit, der zu gewaltsamer Verfolgung und zu Hinrichtungen geführt hat, später aber aufgegeben wurde. Teil-Gemeinschaften können also immer wieder ihre Prägungen in Frage stellen, sich verändern (reformieren), ohne aber ihre Identität aufgeben zu müssen. Die martialischen Beispiele seien mir verziehen, aber wir lernen von ihnen am besten.

Kritische Reflexion heisst dann aber auch grundsätzlich, dass die Teil-Gemeinschaften, die bis heute mit ihrer identitätsstiftenden Wirkung die faktische Wirklichkeit des Christentums prägen, ihre Selbstbegrenzungen reflektieren können müssen.

Was hat dies alles mit einem neuen Seelsorge-Publikationsorgan wie dem vorliegenden *Jahrbuch für Seelsorge, Spiritual Care und Pastoralpsychologie* (JSSP) zu tun?

Das JSSP ist aus dem universitären Kontext heraus entwickelt und konzipiert worden und der akademischen theologischen Reflexion verpflichtet – zu der es gehört, auch das vernunfts- und wissenschaftsgeleitete Aufdecken von Identitäten und Selbstbeschränkungen in das reflexive Unternehmen »Theologie« und ihren Teilgebieten einzubringen.

Schon formal drückt sich diese Tatsache dadurch aus, dass das Trägerkonstrukt des Jahrbuches die AWS ist, die *Aus- und Weiterbildung in Seelsorge, Spiritual Care und Pastoralpsychologie AWS Schweiz*, verankert an der *Universität Bern* unter der Verantwortung der *Theologischen Fakultät* der Universität Bern, der *Theologischen Hochschule Chur*, den *Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn* (in Vertretung der *Deutscheschweizerischen Kirchenkonferenz*) und der *Deutscheschweizerischen Ordinarienkonferenz* (römisch-katholisch).

Dieses Konstrukt bringt zum Ausdruck, was oben dargelegt wurde: Teil-Gemeinschaften des Christentums spielen zusammen und bilden einen die Teil-Gemeinschaft übergreifenden Rahmen innerhalb eines Verflechtungskonstruktes, das durch den Bezug zur universitär-akademischen Welt dazu die Standards des wissenschaftlichen Forschens, Arbeitens, Denkens und Lernens in das »theologische Geschäft« einbezieht.

Wie bei einer russischen Puppe liegen nun aber weitere Verflechtungen der Teil-Ganze-Relation ineinander. Die »Theologie« als Ganzes ist, gerade in ihrer akademisch-universitären Ausprägung, nur von ihren Teilen her greifbar und erfahrbar. Sie bleibt durch ihren Bezug auf den Inhalt des gelebten Glaubens in den Teil-Gemeinschaften aber immer unterscheidbar als römisch-katholische Theologie, reformierte Theologie usw.

In der Theologie spielt nun weiterhin eine grosse Rolle, dass sich in den genannten unterschiedlichen Ausprägungen (römisch-katholische und evangelische Theologie gehen da nicht vollkommen gleichlaufend einher) Teilgebiete, akademisch gesprochen »Fächer«, herauskristallisiert haben, die sich auf Schwerpunkte des christlichen Traditionsstroms wie des Denkens und Handelns in der jewei-

ligen Gegenwart ergeben haben: Als evangelischer Theologe sei mir erlaubt, hier aus der evangelischen Tradition heraus zu sprechen, die, mit kleineren Variationen, von den Fächern Altes Testament, Neues Testament, Kirchengeschichte, Systematische Theologie und Ethik sowie der Praktischen Theologie geprägt ist. Diese Fächer haben im Laufe der Zeit unterschiedliche »Kulturen« entwickelt, im Zusammenspiel mit akademischen und länderspezifischen Traditionen, wollen aber allesamt eines bewältigen: Die mit der Zeit gewachsene Reflexionsfülle. Allein durch Ausbildung von Fächern können wir mit Schwerpunktbildungen den akademisch-universitären Anforderungen an Fachstandards entsprechen.

Wer sich mit den alttestamentlichen Texten befasst, muss sie sprachlich entschlüsseln können, braucht dazu Hebräisch- und Aramäisch-Kompetenz auf höchstem Niveau, muss Texte im Horizont der nordwestsemitischen Sprachen beurteilen können, braucht Kenntnisse des Zeitkontextes usw. *Ars longa vita brevis*, das gilt auch für die Wissenschaft. Sich dabei *gleichzeitig* in die Geschichte und die Theorien der Seelsorge zu vertiefen, sich auf höchstem Niveau um den Anschluss an psychologische Forschung zu bemühen, empirisches Forschen wahrhaft zu durchdringen, Anwendungskontexte der Seelsorge wie Spitäler, Kliniken, Heime, Gefängnisse u.v.a.m. in ihrer Komplexität zu durchdringen, ist nicht, *einfach nicht*, möglich. Die wissenschaftliche Arbeitsteilung, die Konzentration auf alttestamentliche Exegese *oder* Seesorgeforschung, erlaubt uns daher, auf der Ebene der höchsten wissenschaftlichen Fachstandards Teilgebiete der Theologie zu erforschen, auch mit Nachbarfächern in der *Universitas* auf derselben Kompetenzebene zusammenzuarbeiten, zum Gewinn aller.

Die Gefahr, die mit Blick auf das Ganze der Theologie entsteht und der wir alle begegnen müssen, liegt nun dabei ebenfalls auf der Hand: Das *Ganze* darf nicht aus dem Blick geraten. Verselbständigungsphänomene, Abkoppelungsbemühungen von Fächern und Arbeitsfeldern der Theologie und der Kirche sind verschiedentlich zu beobachten und entsprechend sorgsam zu begleiten.

Die AWS Schweiz bietet in ihren komplexen formal-organisatorischen Konstruktion hervorragende Arbeits-, Forschungs- und Lernmöglichkeiten. Das Arbeiten in der Verantwortung wesentlicher Teilgemeinschaften des Christentums zwingt zu einer Reflexion der spe-

zifischen Gegebenheiten und Identitäten, römisch-katholisch und reformiert ist nicht dasselbe, nicht egal, muss aber auch nicht vermischt oder aufgelöst werden. Die Reflexion und Bearbeitung von Seelsorge-Themen im Horizont der AWS Schweiz ist daher grundsätzlich von Gemeinschaftsorientierung und Achtung der Identität der Theologie der christlichen Teil-Gemeinschaften geprägt, kooperativ und konfessionssensibel. Ähnliches lässt sich für die Zukunft im Verhältnis zu anderen Religionen erwarten, wenn jüdische und islamische Gegebenheiten stärker einbezogen sind.

Ebenso werden die Themen, Theorien und Sachverhalte der Forschung zu Seelsorge, Spiritualität und Pastoralpsychologie nicht nur mit Bezug auf die Wirklichkeit der Religion, sondern auch im Rahmen universitärer wissenschaftlich-akademischer Verantwortung erforscht und gelehrt, und nun auch in Form eines Publikationsorgans, die alle Standards des wissenschaftlichen Betriebs erfüllt, der universitären, kirchlichen und allgemeinen Öffentlichkeit dargeboten!

Was für ein gelungenes Projekt, dem ich als Dekan der theologischen Fakultät Bern bestes Gelingen und eine gute Zukunft wünsche!

Andreas Wagner, Dekan der Theologischen Fakultät der Universität Bern

»LOS ist radikal klientenzentriert« (Verena Meyer)

Ein Gespräch geführt von der Studien- und Kursleiterin Christina Tuor-Kurth mit Verena Meyer (1940–2025), Begründerin der Lösungsorientierten Seelsorge (LOS)

Christina Tuor-Kurth 

In der AWS Schweiz werden drei methodische Weiterbildungsstudiengänge in Seelsorge angeboten: Clinical Pastoral Training (CPT), Systemische Seelsorgeausbildung (SYSA) und Lösungsorientierte Seelsorge (LOS). Wie SYSA ist auch LOS in den 1990er Jahren in der Schweiz entstanden. Über viele Jahre gehörten Kurse in Gesprächsführung nach LOS zum Weiterbildungsangebot für Pfarrer:innen der evangelisch-reformierten Kirchen. Seit 2014 kann der Weiterbildungsstudiengang LOS an der Universität Bern mit einem CAS abgeschlossen werden.

Begründerin der LOS ist die im Dezember verstorbene Dr. h.c. Verena Meyer, geb. 1940, Theologin, Psychologin, Psychotherapeutin und Lehranalytikerin nach Alfred Adler. Sie wirkte als Gemeindepfarrerin, Psychiatrie- und Gefängnisseelsorgerin, Redaktorin für Religion am Schweizer Fernsehen SRF, Lehrbeauftragte am Institut für Individualpsychologie, Psychotherapeutin FSP, Kursleiterin und Supervisorin. Im Weiterbildungsstudiengang LOS hat Verena Meyer unzählige Pfarrer:innen ausgebildet und in der Gesprächsführung geprägt. Für ihr Lebenswerk LOS verlieh ihr die Progress-Universität GyMRI Armenien 2017 die Ehrendoktorwürde.¹ Seit 2019 war Verena Meyer nicht mehr aktiv in der Kursarbeit LOS tätig. Schon vorher

¹ <https://www.ref.ch/news/armenische-universitaet-ehrt-begruenderin-der-loesungsorientierten-seelsorge/> (Zugriff am 06.01.2026).

hatte sie die Kursleitung in die Hände von Pfrn. Patrizia Weigl-Schatzmann übergeben, die die Kursangebote mit Erfolg weiterführt. Für viele ehemalige LOS-Absolvent:innen blieb Verena Meyer eine Koryphäe auf ihrem Gebiet, die man um ihren stets ehrlichen, nicht selten scharfen Rat bat. Das folgende Gespräch fand im November 2025, einen Monat vor ihrem Tod, statt.

C[hristina] T[uor-Kurth]: Verena Meyer, Sie haben mit der Lösungsorientierten Seelsorge auf tiefenpsychologischer Basis (LOS) eine eigene Methode in der seelsorglichen Gesprächsführung entwickelt. War das von Anfang an Ihr Ziel?

V[erena] M[eyer]: Nein, eigentlich nicht, ich wollte einfach, dass die Pfarrer:innen in der Ausbildung mit der Psychotherapie etwas Brauchbares erhalten. Aber ich habe nicht gedacht, dass sich daraus eine neue Methode ergibt. Ich habe einfach alles, was ich im Bereich der Psychotherapie erarbeitet hatte, amalgamiert. »Prüfet alles und das Gute behaltet«.

CT: Es hat sich also einfach entwickelt?

VM: Es ist entstanden. Ich erinnere mich noch an meinen ersten Kurs auf Boldern mit achtzehn Teilnehmer:innen, die bei mir Gesprächsführung lernen wollten. Das fand immensen Anklang. Danach habe ich alle paar Monate wieder ein Telefon bekommen, ob ich einen Kurs geben könne, es habe so viele Anmeldungen. Das war irgendwann vor der Zeitenwende.

CT: In den 1990er Jahren ist in der Schweiz auch die Systemische Seelsorge entstanden. Was unterscheidet LOS von SYSA?

VM: Es ist bei LOS wahrscheinlich mehr Tiefenpsychologie dabei. Ich bin ja ursprünglich Psychoanalytikerin. Und das bin ich unverzichtbar. Für die Teilnehmer:innen war das neu. Die staunten, dass Freud nicht einfach nur Sexualneurosen thematisiert, sondern viel weiter geht und tiefere Selbsterkenntnis, ein tieferes Eingehenkönnen auf Menschen ermöglicht, so dass man ihnen hilft, sich besser zu verstehen.

LOS ist im Grunde radikal klientenzentriert. Viele glaubten damals, man bestimme in der Psychotherapie, was die Klient:innen tun sollen. Aber es geht darum, dass sie selbst draufkommen. Und dass sie stolz sind, herausgefunden zu haben, was ihnen guttut. So, dass sie sich optimieren können, anstatt dass sie fast demütigt werden, wenn

der Therapeut/die Therapeutin sagt, was mit ihnen los ist. Es wird radikal die Definitionsmacht übergeben, hin zu Selbstdefinition. Es wird dem Klienten/der Klientin nicht gesagt, du bist so und so und das musst du tun, sie sollen selbst sagen: »Ich habe herausgefunden, dass mir dies oder jenes besser tut.« So fragt man ja auch, es ist die berühmte Frage nach der Ausnahme: »Gibt es Momente, wo es dir besser geht, wo du etwas herausgefunden hast über dich?« Da habe ich mit Patienten in der Psychiatrie tolle Erlebnisse gehabt, wenn sie etwa sagten, »ich bin kein Dummkopf, ich weiss, was mir guttut.«

CT: Ein Anknüpfen an Ressourcen?

VM: Ja, und ein ebenbürtiges Miteinanderarbeiten. Nicht: Frau Pfarrer oder Herr Doktor sagen mir, was ist, sondern: ich habe es herausgefunden. Deswegen heisst es lösungs- und klientenorientiert.

CT: Hatten Sie Vorbilder, als Sie das Tiefenpsychologische mit dem Klientenorientierten verbanden?

VM: Nein. Also, ich war in einem Kurs bei Steve de Shazer², aber wir hatten oft Streit. Er sagte: »Psychoanalytic is shit, you don't need this.« Insoo Kim Berg³ war weniger extrem, sie hörte zu, wenn man mit ihr diskutierte. Aber Steve nicht. Insofern war sein Vorgehen eher mechanisch, nicht aus dem Tiefsten gewachsen. Es wurde fast aufgezwungen mit mechanistischem Fragen: »Gibt's Ausnahmen bei deinem Problem? Was ist die Ausnahme?« Also, das muss viel feiner entstehen. Du musst mehr auf den/die Klient:in warten und Geduld haben. Und wenn er/sie nicht gerade auf Lösungen kommt, ist das kein hoffnungsloser Fall.

CT: Das ist auch ein sehr biblisches Menschenbild. Die unverbrüchliche Würde des Menschen.

VM: Ja, und es ist alles erlaubt. Auch vorübergehendes Scheitern. Da soll der Klient/die Klientin nicht denken »ich bin ein hoffnungsloser Fall«, sondern »ich habe eine Pause eingelegt«.

CT: Ein Reframing.

² Der US-amerikanische Psychotherapeut Steve de Shazer (1940–2005) begründete zusammen mit seiner Frau Insoo Kim Berg (1934–2007) das Brief Family Therapy Center in Milwaukee/WI.

³ Insoo Kim Berg war Psychotherapeutin und Mitbegründerin der Lösungsorientierten Kurzzeittherapie.

VM: Ja, das Reframing kommt immer gut an, es ist so respektvoll und auch humorvoll.

CT: Damit sind wir bei einer nächsten Qualität, die Sie ins LOS eingebracht haben, die Rhetorik. Was war Ihnen da besonders wichtig? Durch Ihre jahrelange Tätigkeit beim Schweizer Fernsehen sind Sie für Rhetorik sensibilisiert.

VM: Das ist keine leichte Frage. Für mich bedeutet es, dass man auf den Klienten/die Klientin hört, gut zuhört, welche Bilder er/sie braucht, wie er/sie etwas umschreibt. Das wird nicht vom Seelsorger/von der Seelsorgerin vorgegeben. Es ist wichtig, dass man genau hinhört und nutzbar macht, wie der/die Klient:in etwas sagt, anstatt die eigene gebildete Sprache zu verwenden, elegant im Ausdruck. Man kann auch mühsam formulieren, wenn der/die Klient:in mühsam formuliert. Er/sie soll spüren, du darfst reden, wie dir der Schnabel gewachsen ist, es ist immer richtig, was du sagst, du kannst nichts falsch machen. Das gibt den Leuten Mut, auch Dinge anzusprechen, die sie sonst nicht sagen würden, weil sie sich schämen oder es nicht formulieren können.

CT: Dann haben Sie so wunderbare Begriffe geprägt, etwa die *Fellpflege*.

VM: Das ist von Jane Goodall. Ich habe gemerkt, dass sie das bei den Schimpansen entdeckt hat, die kraulen sich gegenseitig.

Mit Fellpflege ist das Schaffen oder Festigen einer seelsorgerlichen Beziehung gemeint. Als Seelsorger:in zeige ich Interesse, ich äussere Wertschätzung und *Complimenting*. Oft bleibt es dabei. Fellpflege kann aber auch eine Grundlage schaffen für Gespräche in der Zukunft. Oder das Bedürfnis nach einem tiefergehenden Gespräch wecken.

CT: Noch weitere Tiere gehören zu LOS, das *Krokodil* ...

VM: Letzthin bin ich mit einer ehemaligen LOS-Absolventin zusammengekommen, die das Krokodil sofort erwähnte. Sie meinte: »Das Krokodil, das schaut, ob du dich ins System hast einwickeln lassen oder ob du den Überblick behältst.« Das ist so. Du darfst dich nicht mit dem Klienten/der Klientin identifizieren. Du fährst auf zwei Schienen, du hörst empathisch, was der/die Klient:in sagt, und gleichzeitig überlegst du, was man machen könnte oder was nötig wäre. Aber so, dass er/sie selbst auf die Idee kommt. Das ist das Krokodil, von dem man nur die Augen sieht über dem Wasser. Dieses

Tier ist von Generationen von LOS-Absolvent:innen adoptiert worden.

CT: Auch der *Supervisionsgeier*.

VM: Ja. Ich habe unzählige Geier, die man mir geschenkt hat. Das Krokodil ist etwas hämisch und sagt: »Du musst aufpassen, das hast du wieder nicht gesehen.« Und der Supervisionsgeier ist hilfreich. Man redet mit den Klient:innen, und nebenbei läuft das eigene Denken und Planen. Dazu gehören auch Gefühle: Wie fühle ich mich? Wie fühlt sich der/die Klient:in wohl? Das läuft nebenher, und der Supervisionsgeier sagt: »Achtung!«

CT: Aber der Supervisionsgeier ist nicht hämisch wie das Krokodil. Eher analytisch, er meint es gut mit dir, oder? Der Geier ist ja weit oben, schaut nicht aus dem Wasser.

V: Ja, der hat den Überblick. Das Krokodil kommt von unten. – Ich habe das nie so genau ausgedeutet, es wurde verstanden, ohne dass ich es analytisch ausgeführt habe. Wir haben viel gelacht.

CT: Und all die vielen Illustrationen in den LOS-Unterlagen. Alle mit der Maus des Computers gezeichnet. Zum Beispiel der Lastwagen, der abschüttet. Und man kann sich zuschütten lassen oder aber zur Seite stehen und gemeinsam schauen, was da abgeladen wird.

VM: Und das ist dann das Analytische, dass man schaut, was man selbst macht. Es kam schon vor, dass jemand sagte: »Bring mir nochmals das Bild mit dem Lastwagen. Denn ich bin wieder drunter gekommen, ich brauche eine Schaufel, zum Wegschaufeln, um wieder klarer zu sehen.«

CT: Mir gefällt die Illustration mit der Figur, die ihr eigenes Auge hochhält, über eine Mauer hinaus. Das ist ein so hoffnungsvolles Bild.

VM: Es ist ja auch ein bisschen die Welt wieder weiter sehen. Nicht auf einem engen Pfad im Elend, sondern sich getrauen, erweitert zu denken, über die Mauer hinaus. Sich erlauben, sich nicht ausbremsen zu lassen. Wenn man vor einer Mauer steht, muss man Techniken anwenden. Man kann nicht gegen die Mauer anrennen, man muss anders denken. Das ist auch eine Art Wunderfrage: »Was sehe ich auf der anderen Seite der Mauer? Was wäre, wenn ich es wagte, weiter zu denken als jetzt gerade im Elend hockend und nicht wissend wie weiter?« Dass man das auf die Seite tut und sagt: »Es könnte sein, dass ...« Und das hat eine religiöse Dimension. Es ist nicht sofort

möglich, aber man ist auf dem Weg, und man wird begleitet. Es gibt mehr Möglichkeiten, als man meint. Man darf jemanden bitten, einem – wie Aaron dem Mose⁴ – die Arme hochzuhalten. Und der LOS-ianer hält sein Auge über die Mauer. Das wirkt, selbst wenn es nicht gerade realisiert wird. Es wirkt innerlich, es kommen andere Elemente hinein, nicht nur das Traurige, Hoffnungslose, Kaputte, sondern Möglichkeiten. Das hat mit Gnade zu tun, die man annehmen darf. Annehmen, dass etwas mit einem passiert. Hoffnung verwandelt.

CT: Das war jetzt ein kleiner Einblick in die Methode. Beim LOS wird auch grosses Gewicht auf die Haltung des Seelsorgers/der Seelsorgerin gelegt. Was ist da für Sie wichtig?

VM: Man ist ein Vorbild. Die Klient:innen spüren es, wenn man sie respektvoll behandelt, an sie glaubt und bei ihnen bleibt, auch wenn sie schlimme Wege gehen und ohne Hoffnung sind. Man hofft anstelle von ihnen, wenn das einen Moment nicht mehr geht. Die Seelsorgerin/der Seelsorger darf die Hoffnung nicht aufgeben und über Strecken muss er/sie auch anstelle der Klient:innen hoffen – und ihnen das auch mitteilen. Nicht aufdringlich, es ist eine weiche Form von Hoffnung, die man anbietet. Ich hoffe für Sie.

CT: Was wünschen Sie sich für die Seelsorge im 21. Jahrhundert?

VM: Dass man den Pfarrer:innen mehr Gelegenheit gibt, sich tiefenpsychologisch weiterzubilden. Tiefenpsychologie ist das A und das O. Deshalb habe ich sie mit der Kurzzeittherapie verbunden. Übrigens hat Shazer etwas Gutes gesagt. Ich habe ihn einmal gefragt: »What do you mean by short therapy?« Da hat er gesagt: »As long as it's necessary«. Also, er hat seinen eigenen Ansatz hinterfragt. Weil es viele gestört hat an der Kurzzeittherapie, also man macht etwas, und dann wird es abgeschnitten. Nein, es muss so lange gehen, wie es nötig ist.

CT: Dann hat sich bei ihm etwas bewegt. Einfach das Tiefenpsychologische ...

VM: Das wollte er nicht. Aber der Kurs bei ihm ist vorbeigegangen, und wir Psychoanalytiker:innen haben uns gesagt, unsere Methoden sind sicher.

⁴ Ex 17,12: Aaron und Hur stützen die Hände Moses.

CT: Das zeigt sich ja auch, wenn man auf die weitere Entwicklung der Lösungsorientierung blickt. Gerade etwa die hypnosystemischen Ansätze im Zuge von Milton Erikson, die arbeiten auch tiefenpsychologisch.

VM: Eben. Und es ist wichtig, in der Pfarrerausbildung noch mehr Gewicht auf tiefenpsychologisches Arbeiten zu legen, egal ob hypnosystemisch oder körperorientiert oder was auch immer. Aber immer tiefenpsychologisch. Sonst wird es oberflächlich und mechanisch.

Auch bei einem systemischen Ansatz muss man tiefenpsychologisch aufdröseln, etwa: Was läuft da zwischen Eheleuten und wie hat sich die Tochter da hineinverwickeln lassen, und wie kriegen wir diese Fäden wieder auseinander ...? In allen Methoden ist das Tiefenpsychologische angebracht.

CT: Sie kommen ja von Alfred Adler her, der Individualpsychologie. War das für Sie auch ein tiefenpsychologischer Ansatz?

VM: Adler selbst nicht so sehr. Aber seine Theorie ist absolut brauchbar, die Grundeinstellung, dass jeder Mensch Ziele hat und dazugehören möchte. Diese Schlagworte sind sehr wertvoll. Das Ausgerichtetsein auf ein Ziel, dieser Impetus, den man stärken soll, das hat mir gefallen. Und dass er auch gesellschaftlich gewirkt hat in Wien, Beratungsstellen eingerichtet hat.

CT: Was ist Ihnen zum Schluss noch wichtig zu sagen?

VM: Ich hoffe, dass es Verantwortliche gibt in der Weiterbildung, die einen weiten Horizont haben und im psychologischen oder psychoanalytischen Feld geschult sind und diese Weiterbildungen für die Pfarrer:innen und Seelsorger:innen gestalten können. Ich hatte in der letzten Zeit viel mit Ärzten zu tun, die schienen keine Ausbildung zu haben. Sie gehen so ungeschickt mit den Patient:innen um. Deshalb sollen sich die Seelsorger:innen ausrüsten mit möglichst viel Wissen. Das Gespräch mit den Patient:innen ist das A und O solcher Berufe.

Und da hast du doch immer im Hintergrund, die Ausrüstung für Gesprächsführung, Analyse und Hypothese, so dass man sensibel ist dafür, was im Gegenüber vorgeht.

Auch, dass man, bevor man Ratschläge gibt, immer denkt, was ist der Standpunkt des anderen – es ist die alte Lehre, dass du zuerst in den Mokassins deines Gegenübers gehen sollst. Sich in die Position des andern versetzen, anstatt schon wissen, was er machen muss

oder nicht machen soll. Immer Hilfe zur Selbsthilfe. Und die Selbsterkenntnis, dass man nicht in der Deutungshoheit des Seelsorgers/der Seelsorgerin bleibt, es ist eine gemeinsame Deutungshoheit, bei der beide tiefer denken.

CT: Am Anfang haben Sie gesagt, LOS sei radikal klientenzentriert. Das haben Sie hiermit nochmals schön illustriert. Vielen Dank.

Prof. Dr. Christina Tuor-Kurth, Titularprofessorin für Neues Testament an der Universität Basel und Studienleiterin CAS LOS, Blaufahnenstrasse 10, 8001 Zürich; los-studienleitung@bildungkirche.ch

»God« is still encountered – even by Reformed Christians in Switzerland

Stefan Huber +

1. Introduction

Thank you very much for coming to celebrate the end of my career at the University of Bern with me. I will begin with a personal prayer – which, in contrast to the title, I address to God without quotation marks.

Eternal One, Eternal you: I thank you that you are not a self-absorbed, unmoved mover – as the great philosopher Aristotle would have us believe. Rather, you are a person who loves us humans lavishly. Therefore, we may call you Dad and Mum.

Eternal Word: Thank you for not remaining in heavenly spheres, but for giving yourself to us in the greatest act of love imaginable. This is why you are the way, the truth and the life for me.

Eternal Spirit: Thank you for being radical love and for always being ready to accompany every one of us. Come, Holy Spirit!

My prayer expressed a way of addressing God. I deliberately put the word »God« in quotation marks in the title, because there are many

+ English translation of the farewell lecture given in German at the University of Bern on 4 December 2025. I would like to thank my doctoral student Brittany Ehemann for the English translation. The text has been edited. The editing was based on questions and suggestions from colleagues at the colloquium on the lecture, which took place the following day. I would like to thank, in alphabetical order, Michael Ebertz, Isabelle Noth, Uta Pohl-Patalong, Gergely Rosta, Stefan Schweyer, Jörg Stolz and Anna-Katharina Szagun. I would also like to thank Mathias Allemand, Sarah Demmrich, and Bernd Schnettler for their comments on the manuscript and its translation into English. In editing the text, I took care to preserve the spoken style of the lecture. In addition, the text has been supplemented with notes explaining biographical and scientific contexts. The German text of the lecture is available at <http://ifset.ch>, and the podcast at <https://tobira.unibe.ch/!v/EXrZHxn9v3D>.

ways to address and experience transcendence. The quotation marks emphasize this diversity of content and bracket a theological definition of this transcendence. At the same time, I also bracket ontological questions.¹

The following discussion will therefore not focus on a Christian and Trinitarian God, but rather on encounters with transcendence. »God« (in quotation marks) thus stands for transcendence. In this sense, the main title is more accurately phrased as »Transcendence still encounters us«. And I would add from an anthropological perspective, it will always encounter us.

My farewell lecture is based on two theses about the future of empirical religious studies – particularly speaking of sociology and psychology of religion – and of theology and the churches.

First thesis: If we want to gain an accurate picture of the current state and possibilities of development of religion and spirituality in our society, experiences of transcendence and their interpretations must be examined, reflected upon and discussed more intensively.

Second thesis: If theology and the church want to play a role in communicating religion and spirituality, they should take into much greater account the experiences of transcendence of people living today and their individual interpretations. They must become much more empathetic towards experiences of transcendence. This would make them more relevant to people.

2. The concept of transcendence and the two-source theory of religion

Let us begin with a definition of religion by *Thomas Luckmann*:

»My view of religion is that it is based on the socializing of dealing with experiences of transcendence, that this is its ›function‹. By ›religion‹ I therefore mean that core element of the social construction of reality which shapes

¹ Prayers can be recorded as speech acts and are therefore empirically observable. Similarly, narratives in which people recount their experiences with »God« in quotation marks – or, to be precise, their »experiences with transcendence« – can also be recorded. These recordable narratives of experiences with transcendence form the empirical core of this lecture.

and bindingly regulates the way we deal with transcendence, especially the ›great‹ transcendence, with varying degrees of success».²

I would like to discuss two terms in this definition: experiences of transcendence and religion.

2.1 Experiences of transcendence

Luckmann, following his teacher Alfred Schütz, distinguishes between three types of experiences of transcendence – little, intermediate and great. All three forms involve transcending or going beyond the here and now of everyday life. The differences lie primarily in the scope of this transcendence.³

Luckmann speaks of little transcendences »when the unexperienced, as indicated in the present experience, is fundamentally just as experiential as the currently experiential«⁴. This is the case, for example, when you think about your future and run through various possibilities – e.g. the desire to become a car mechanic. In this example, you do not (yet) experience working as a car mechanic in your present experience. It is only present as a possibility – as something not yet experienced in the present. But as soon as you start working as a car mechanic, this possibility becomes reality and thus experiential. Why is the future experience as a car mechanic just as experiential as the present experience? Quite simply: because it is you your-

² Luckmann, Thomas (1985), Über die Funktion der Religion, in: Koslowski, Peter, Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien, Tübingen, 26–41, here 34. Translated into English by SH.

³ My interpretation of Luckmann's three transcendences is inspired by the fundamental ideas of Helmut Plessner's philosophical anthropology and, in particular, their reception by Hans-Heinz Holz, a student of Bloch. See Plessner, Helmut (1928), Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin; Holz, Hans-Heinz (1983), Dialektik und Widerspiegelung, Köln. This ties in with an unfinished doctoral project in fundamental theology on »Ernst Bloch's Concept of Materialism as an Open System«, which I worked on from 1987 to 1990. This work culminated in two encyclopaedia articles on the keywords »religion« and »theology« that are programmatic for a »materialistic theology«, which I wrote together with Kuno Füßel and Bernhard Walpen: Füßel, Kuno / Huber, Stefan / Walpen, Bernhard (1990), Art. »Religion«, in: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.), Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften 4, Hamburg, 102–114; Füßel, Kuno / Huber, Stefan / Walpen, Bernhard (1990), Art. »Theologie«, in: Sandkühler, Europäische Enzyklopädie, 582–585.

⁴ Luckmann, Religion, 29. Translated into English by SH.

self who will have this experience in the future. The frame of reference remains the same.

At the same time, something new enters your life that you did not know before. In the example, you learn what it feels like to work as a car mechanic. Such small experiences of transcendence occur constantly in our lives. We are constantly having new experiences; we transcend or go beyond our current horizons and become partly new in the process. Therefore, transcendence is inscribed in our very essence. We are transcendent beings. In a sense, we are constantly being reborn in this way. With this allusion to the New Testament metaphor of rebirth, I would like to suggest that little transcendences are by no means trivial. They can lead to enormous and profound changes. Last but not least, little transcendences are linked to a big question that preoccupies us all: *Who am I?* As a mnemonic, I suggest: I'm not finished and locked in. By that I mean: we are not closed off, but open. Each of us can become new.

Luckmann speaks of intermediate transcendence »when the present is experienced only indirectly and never directly, yet still as part of the same everyday reality«⁵. Little transcendence can always be experienced directly because it is I myself who experiences it. The frame of reference remains the same. This is true even when I undergo profound changes. In contrast, in intermediate transcendence, the present can only be experienced indirectly. What does Luckmann mean by this? Well, I experience something indirectly when another person tells me something about their life – for example, that they have experienced a turning point in which many things, perhaps even everything, has changed for them.

Regarding intermediate transcendence, I transcend my frame of reference towards the direction of another person's frame of reference. I try to empathize with another person and understand them. This empathy has enormous consequences for how we interact with each other: the better I can understand how another person sees the world, the more likely I am to play a role in their life. Without this, it would be impossible to raise children – or to have a successful romantic relationship. At the same time, this transcendence always

⁵ Luckmann, Religion, 29. Translated into English by SH.

remains precarious, because there is a boundary that I can never cross. I can never slip into another person's skin and actually see the world through their eyes. That is why we always need to talk – to listen to others and try to understand them.

The intermediate transcendence also has enormous consequences for my understanding of the world and myself. I realize that the world is not one-dimensional – just as I see it – but multidimensional. The world is also as others understand it. A second big question is connected to intermediate transcendences, one that we ask ourselves again and again (or at least should ask ourselves): Who are the others? And from this follows: *Who are we?* As a mnemonic, I suggest: The others are also not finished and locked in. I should remain in conversation with them. Therefore, we can become new together.

Through intermediate transcendences, I become aware that there are other frames of reference. At least I come into contact with these frames of reference in the same living environment: a shared world that can be described by the laws of physics and other natural sciences. This then appears to be safe and stable ground. But this ground is not so stable, as it is called into question by great transcendences.

Luckmann speaks of great transcendence »when something is perceived only as a reference to another, extraordinary reality that cannot be experienced as such«⁶. That's pretty intense. It's about experiences of an other, extraordinary reality. In other words, it is about something that I do not normally encounter. That is extreme. But it gets even more extreme, because it is about experiences of a reality that is actually not experienceable as such. I interpret this to mean that Luckmann is alluding to a reality outside of space and time. For space and time structure our apparatus of perception and thought – and thus our space of perception. Outside of space and time, we cannot actually experience anything. In other words, the experience of great transcendence is an indication of »something« beyond. Let's take a look at a few examples to make this more concrete. I'll start with two examples that Luckmann himself mentions:

⁶ Luckmann, Religion, 29. Translated into English by SH.

First, there is the dream: in dreams, we often move in a surreal world. In it, the laws of time and space are suspended. We can fly, for example – and much more. One might counter but that's just a dream. True, it is only a dream. Nevertheless, dreams reveal a reality that, as such, cannot actually be experienced.

It is no coincidence that the Bible occasionally describes a heavenly reality in the form of a dream – think, for example, of Jacob's dream of the ladder to heaven (Genesis 28:11–17).

Let us move on to the next example. Luckmann also refers to the phenomenon of ecstasy, i.e. losing control of oneself. Here he refers to drugs, intoxication and sexuality. Like dreams, ecstasy also occurs in the Bible. For example, in one of his letters, the Apostle Paul recounts that he was in the third heaven (2 Corinthians 12:2–4).

To take this a step further, let us think beyond Luckmann's examples:

What about so-called paranormal experiences? Examples include telepathy, precognition, ghostly apparitions, messages from the dead, and near-death experiences. Almost all of us have had such paranormal experiences at some point.

And last but not least, there are the stories from the Bible and other sacred writings that describe situations in which »God« is encountered. Consider, for example, the story of the burning bush, which does not burn up, and from which a voice speaks, introducing itself as »God« (Exodus 3:1–4:17). This, too, is an extraordinary reality that cannot actually be experienced as such.

The great transcendences are ultimately linked to the biggest questions we can ask ourselves: What is the meaning of it all? And with regard to a possible source of meaning: Does God exist? After all, we can conceive God – this is neither self-evident nor trivial, but rather a constant challenge. And when I consider that God exists, the biggest question inevitably arises: *Who is God?*

As a mnemonic for the great transcendences, I suggest: The world as a whole is also not finished and locked in. It can become new as a whole. In this context, I read the philosophy of *Ernst Bloch*, which can be interpreted as »dialectical agnosticism«⁷ and in which

⁷ See *Bloch, Ernst* (1969), *Aktualität und Utopie*. Zu Lukács' »Geschichte und Klassenbewusstsein«, in: *Ernst Bloch Gesamtausgabe*, Bd. 10, Frankfurt a. M., 598–621.

an ontology⁸ is developed whose living core is the »not yet«. In this context, I also read the following sentence, which appears near the end of the last book of the Bible: »Behold, I make all things new!« (Revelation 21:5a).

I have now spent a long time dwelling on the concept of experience of transcendence. This was necessary because my lecture and my theses deal essentially with experience of transcendence. We have to be clear about what we were talking about. I will thus briefly discuss the term religion.

2.2 Religion

Religion is not identical with the church – nor with other religious institutions. Unfortunately, this theoretically and empirically unfruitful identification is all too common. In contrast, Luckmann's definition broadens our view of religion. Religion is the social construction of dealing with experiences of transcendence. Of course, churches and other religious institutions play an important role in this. But there are other social institutions that participate in this social construction. Think of works of art of all kinds (visual arts, music, literature); think of modern culture with its films (images that leave a lasting impression!) and the boundless communication on social networks. There, communication about experiences of transcendence takes place on a massive scale.

The less churches talk about experience of transcendence in their practice, the more they lose relevance in the social construction of dealing with experiences of transcendence.

2.2.1 Two-source theory of religion

This brings me to the two-source theory of religion announced in the invitation.⁹ With reference to Luckmann, it is actually a two-source

⁸ See Bloch, Ernst (1975), *Experimentum Mundi*, in: Ernst Bloch Gesamtausgabe, Bd. 15, Frankfurt a. M.

⁹ The outline of this theory was revised most extensively after the lecture. This revision is also based on the discussion of the farewell lecture in the colloquium the following day. I am particularly grateful for the questions and suggestions of my highly appreciated colleague Michael Ebertz.

theory of the social construction of dealing with experience of transcendence. I have prepared the following figure for this:

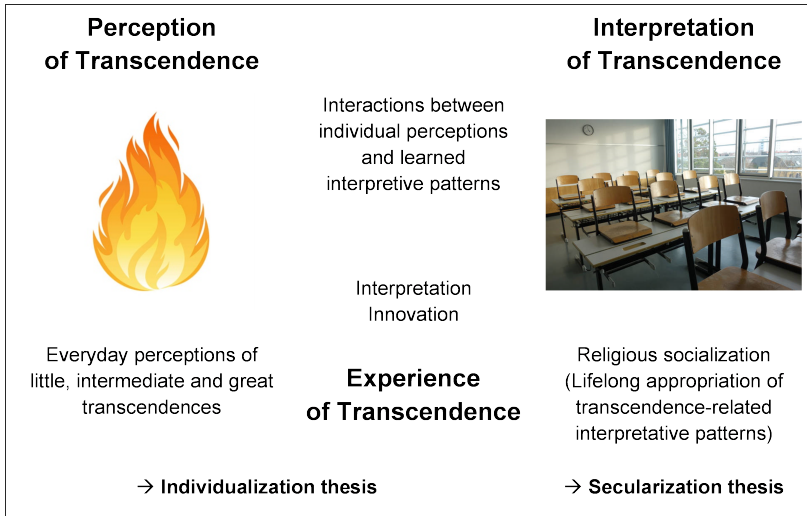


Figure 1. *Two-source theory of religion*

The illustration shows the two main sources of religion that I have postulated. On the left-hand side are perceptions of transcendence. These are perceptions of transcending the here and now of the present everyday world. As discussed above, this occurs constantly in our everyday lives – in the form of small, medium and large perceptions of transcendence. We perceive that there is »something« else. This gives rise to the big questions again and again: Who am I? Who are we? Who is God?¹⁰ Such perceptions are part of human nature. They are experienced by individuals time and again. Without these perceptions, which arise again and again, there would be no need for religion. I would even venture to say that, from an anthropological perspective, they are the beginning of religion. Therefore, the left side marks the primary source of religion. And I would like to add:

¹⁰ Because of these questions, in addition to the dimension of experience of transcendence, the intellectual dimension is also important for understanding religious and spiritual experiences and behavior. Believers do not just have experience of transcendence. They also think about them.

this source is the foundation of the relative autonomy of religion and religious thought, and thus of theology.¹¹

On the right-hand side are interpretations of transcendence. They are based on traditions consisting of stories about and interpretations of perceptions of transcendence, as well as techniques and practices for evoking and actualizing them. These can be found in religious traditions, but also in art and culture, and are conveyed through processes of religious socialization – and I would like to emphasize here: lifelong. Religious socialization never stops, because perceptions of transcendence never stop. Traditional knowledge facilitates the identification, interpretation and handling of perceptions of transcendence. And, last but not least, they can also lead to an increase and deepening of perceptions of transcendence. In the process, quiet and mild perceptions that there is »something« else can become powerful and stormy experiences that lead to radical changes in the self, society and the world.

In the previous sentence, I distinguished between perceptions and experiences of transcendence. I speak of a perception of transcendence when someone becomes aware that there is »something« beyond the here and now of everyday life. This »something« remains undefined – and, as something undefined, can easily disappear into oblivion again. However, if the »something« is defined, then the perception becomes an experience. Experiences of transcendence thus arise only from the interaction between perceptions of transcendence and knowledge about possible interpretations or patterns of transcendence. An experience of transcendence is always linked to an interpretation of a perception of transcendence. For this reason, the experience of transcendence is located between perception and knowledge in the illustration. Last but not least, the interaction

¹¹ Religion, and therefore theology, is only autonomous if it cannot be derived from higher concepts (e.g. psychological or social functions) but is instead a *sui generis* domain. The question of the autonomy of religion and thus of theology has preoccupied me since I began studying theology in 1980. Until now, I have sought the answer in the specific »materiality« of religion, i.e. in the content of religious narratives, rites and practices. While preparing my farewell lecture, I came to realize that the core of this »materiality« is to be found in the perception of transcendence. This is what constitutes the irreducible specificity of religion, which I would like to explore in greater depth in the future.

between perception and knowledge also gives rise to religious innovations and new patterns of interpreting transcendence.

The individualization and secularization theses are shown at the bottom of the illustration. In my view, the strength of both theories lies in the respective source of religion to which they refer in their empirical research. This strength becomes a weakness when they fixate on one of the two sources. Then they are unable to adequately grasp the phenomenon of religion. Therefore, I combine the proposed two-source theory with a call to reconcile both strands of research.

3. Findings from representative studies: experiences of transcendence are on the rise

In the two-source theory of religion, I assume that experiences of transcendence are anthropologically conditioned. As human beings, we cannot escape these experiences simply because of the way we perceive, feel and think. Of course, religious socialization equips us with patterns of interpretation that make it easier for us to interpret experiences of transcendence. Those who have learned a lot about experiences of transcendence in their lives can identify and interpret them more easily and deal with them more confidently. However, due to their anthropological basis, they also enter our consciousness when religious socialization is only weakly developed. This assumption opens up the possibility of an empirical test of the two-source theory.

Secularization theory postulates that with increasing modernization, all dimensions of religiosity decline.¹² Over decades, this has been demonstrated very impressively in numerous representative studies with regard to the dimensions of church membership, church attendance and prayer.

Now, attending church services and praying are practices that are learned during religious socialization. Even as small children, we

¹² See Pollack, Detlef (2013), Säkularisierungstheorie Version: 1.0, in: Docupedia-Zeitgeschichte, https://docupedia.de/zg/pollack_saekularisierungstheorie_v1_de_2013, <https://dx.doi.org/10.14765/zzf.dok.2.251.v1> (Access on 05.01.2026).

learn how to pray and how to behave in church services within our families. Or – we simply do not learn it if these practices do not occur in our families. Religious sociology refers to this as a break with tradition. If religious socialization is the most important source of religious behavior, then a break with tradition must inevitably lead to a massive decline in religion.

Now, in the two-source theory, I postulate that, in addition to socialization – and independently of it – experiences of transcendence repeatedly push their way into consciousness. From this, I derive the hypothesis that experiences of transcendence are not as strongly affected by declining religious socialization as learned religious practices. This can be empirically verified if large representative studies inquire not only about the frequency of prayer and church attendance, but also about the frequency of experiences of transcendence. Unfortunately, experiences of transcendence have almost never been taken into account in the major international sociological studies of religion that regularly conduct representative surveys. These include the *European and World Value Survey* (EVS¹³ / WVS¹⁴), the *International Social Survey Programme* (ISSP¹⁵) and the *European Social Survey* (ESS¹⁶). This gap is illustrated in Table 1.

¹³ <https://europeanvaluesstudy.eu> (Access on 05.01.2026).

¹⁴ <https://www.worldvaluessurvey.org> (Access on 05.01.2026).

¹⁵ <https://issp.org> (Access on 05.01.2026).

¹⁶ <https://www.europeansocialsurvey.org> (Access on 05.01.2026).

Table 1. Operationalization of six core dimensions of religiosity in the survey waves of large international studies with questions on religiosity

Core-Dimension of Religiosity	EVS/WVS since 1981	ISSP since 1991	ESS since 2002	RM since 2007
Consequences in daily life	always	always	always	always
Belief in God or a higher power	always	always	always	always
Church attendance	always	always	always	always
Prayer	always	always	always	always
Experience of Transcendence	only 1x (1981)	never	never	always
Thinking upon religious matters	never	never	never	always

As you can see, in the three largest international surveys on religion conducted over the past 40 years, questions about experience of transcendence were almost never included. The only exception was the first wave of the EVS in 1981, which included four questions on paranormal perceptions.¹⁷ Unfortunately, these questions were never asked again in subsequent studies. This situation only changed with the *Bertelsmann Foundation's International Religion Monitor* (RM¹⁸), which has been conducted in over 20 countries in four waves since 2007.

Perhaps this innovation is related to the fact that the initial concept for the RM was not developed by a sociologist of religion. At the very least, this reduced the risk of operational blindness. In 2006, the Bertelsmann Foundation commissioned four expert reports on the structure of the future RM. Not only sociologists of religion (Detlef

¹⁷ Did you ever have any of the following experiences? 1) in touch with someone far away; 2) seen events happening far away; 3) in touch with someone dead; 4) close to a powerful life force; There were three possible answers for each question: 1) No, never; 2) Yes; 3) Don't know. In my opinion, these were very good questions. Unfortunately, they were never asked again after 1981. The findings were very revealing. In Germany, 49% of respondents answered »Yes« to at least one of these four options.

¹⁸ <https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/unsere-projekte/religionsmonitor/ueber-die-studie> (Access on 05.01.2026).

Pollack, Heiner Meulemann) were consulted, but also psychologists of religion (Michael Utsch, Stefan Huber). This was highly innovative, because until then, only sociology had been responsible for representative studies on religion. I was present when the four expert reports were discussed in Berlin in January 2007 by a panel of very prominent figures. After about 10 minutes, Hans Joas – a sociologist of religion who takes a critical stance on secularization theory – spoke up with a very passionate plea to accept Stefan Huber's proposal. In my opinion, that settled the matter. I was given the task of designing the questionnaire for the first *Religion Monitor*. For the first time in a long while, questions about experiences of transcendence and the intellectual dimension of religiosity were included in an international study.¹⁹

In the RM, experiences of transcendence were operationalized by means of two questions:

1. How often do you experience situations in which you feel that God or something divine is intervening in your life?
2. How often do you experience situations in which you feel that you are at one with everything?

In the first question, transcendence is perceived as an entity that intervenes in one's own life. This implies an interactive pattern regarding transcendence. In the second question, transcendence is perceived as something in which I participate. This implies a participatory pattern.²⁰

The RM makes it possible to empirically test my hypothesis that experiences of transcendence are not as strongly affected by declin-

¹⁹ See Huber, Stefan (2009), *Religion Monitor 2008: Structuring principles, operational constructs, interpretive strategies*, in: *What the world believes: Analysis and commentary on the Religion Monitor 2008*, Gütersloh, 17–51; Huber, Stefan / Krech, Volkhard (2009), *The religious field between globalization and regionalization: Comparative perspectives*, in: Bertelsmann Stiftung, *What the world believes*, 53–93.

²⁰ Both patterns can also be found in the dimension of private practice. In prayer, I address someone else, while in meditation I immerse myself in myself. Therefore, this dimension should also be operationalized by means of two questions. On this basis, two patterns of spirituality can be distinguished – an interactive and a participatory one.

ing religious socialization as learned religious practices. Table 2 shows a comparison of the mean values in five Western European countries from 2007 and 2017.

Table 2. *Changes in the frequency of religious practices and experiences of transcendence in five European countries (A, CH, F, D, UK) from 2007 to 2017*

Dimension	Year	N	Mean	Change
Church attendance	2007	4965	2.49	-0.12***
	2017	5499	2.37	
Prayer	2007	4942	2.63	-0.18***
	2017	5427	2.44	
Meditation	2007	4911	2.05	-0.07***
	2017	5464	1.98	
Interactive Experiences of Transcendence	2007	4913	2.25	+0.17***
	2017	5425	2.42	
Participative Experiences of Transcendence	2007	4756	2.34	+0.10***
	2017	5228	2.44	

As expected, the frequency of church attendance, prayer and meditation are all declining – see the negative values in the right-hand column. Prayer has declined the most. All three differences are highly significant. In contrast, both forms of experiences of transcendence are increasing – see the two positive values in the right-hand column. Here, too, all differences are highly significant. The opposite development of learned religious practices and experiences of transcendence confirms my hypothesis. I take this finding as a strong indication that experiences of transcendence are not – or only slightly – affected by processes of declining religious socialization. This indirectly supports the assumption that they are essentially based on an anthropological constant.²¹

²¹ For a detailed presentation and discussion of these findings see: *Knoblauch, Hubert / Huber, Stefan* (2025), Experiences of Transcendence and the »Invisible Religion«, *Hum Stud*, <https://doi.org/10.1007/s10746-025-09802-4> (Access on 05.01.2026).

However, two aspects of this result raise questions:

1. Why is there not only consistency, but even an increase in experiences of transcendence? One possible explanation is that in a postmodern social climate, fundamental opposition to religion has softened. This makes it easier to acknowledge experiences that in the spirit of modernity could still be stigmatized as »religious«.
2. It is interesting to note that interactive experiences of transcendence are increasing more strongly than participatory ones – and this in the context of a greater decline in prayer than in meditation. This finding contradicts the assumption that holistic forms of religiosity benefit most from a postmodern religious landscape. The opposite seems to be the case. This should be investigated in more depth in further studies.

4. Experiences of transcendence among Reformed Christians in Switzerland²²

Let us now turn our attention to Switzerland, and in particular to Reformed Christians in Switzerland. The data from the *Swiss Household Panel* (SHP) provides us with an excellent basis for this. The enormous research potential of this panel, which has been running since 1999, can be illustrated by Figure 2 below.

- It documents the number of respondents for each year – e.g. almost 8,000 in 1999.
- The black or grey shaded parts of each annual bar indicate from which SHP sample the respondents come from. The first sample (SHP I) – black part of the bar – begins in 1999. In 2024, around 3,000 people from this sample were still participating. Their life stories have been documented over a quarter of a century

²² This part of my lecture is based on a four-year research project funded by the Swiss National Science Foundation (SNSF) (see: <https://data.snf.ch/grants/grant/205047>; access on 15.01.2026).

through annual surveys. Refresher samples are added in decreasing shades of grey, which have been surveyed annually since 2004, 2014 and 2020 (SHP II, III, IV).

- As in all other household panels in major industrialized nations, religion and religiosity are usually only surveyed using 1–3 items (membership, church attendance, prayer) for cost reasons. This was also the case in the SHP from 1999 to 2009.
- For empirical religious research, it is a uniquely lucky case that the scientific management of the SHP decided to ask significantly more questions about religiosity every three years from 2012 onwards. Based on a suggestion I made, this religion module (R) contains 16 indicators, including the 7 questions from the centrality scale, which are also included in the RM, as well as 2 additional items from the RM on religious and spiritual self-concept. This is a quantum leap that opens up entirely new possibilities for empirical religious research – especially for analyses of changes in the multidimensional structure of religiosity.

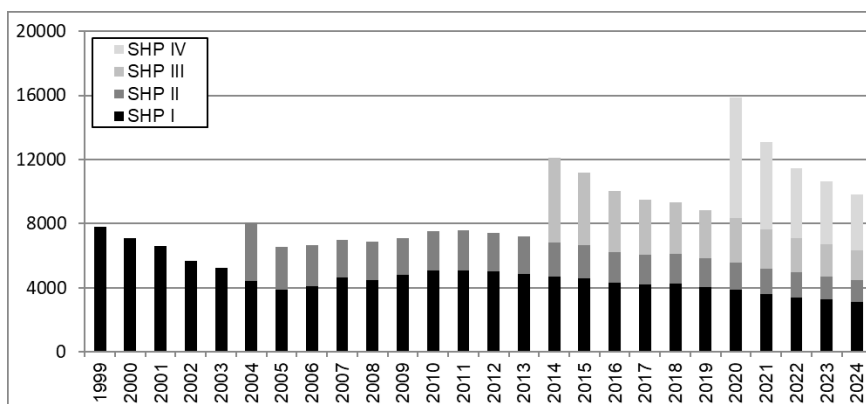


Figure 2. Number of people surveyed annually in the Swiss Household Panel (SHP) from 1999 to 2024 (religion module (R) in 2012, 15, 18, 21 and 24).

This representative panel data makes it possible to reconstruct the development of several thousand members of the Reformed Church over the course of their lives – and, of course, members of other churches and religions, as well as those without religious affiliation. For example: joining and leaving churches; changes in the multidimensional structure of individual religiosity (prayer, worship, faith,

experience, intellect); dealing with critical life events (birth, marriage, illness, unemployment, death of relatives – first-class data is also available on all these events).

The SHP's religion module also asks about the frequency of interactive and participatory experiences of transcendence. This allows us to examine how the frequency of these two experiences is changing and which factors are relevant. Table 3 documents the frequency of interactive and participatory experience of transcendence in 2021.

Table 3. *Frequency of interactive and participatory experiences of transcendence among Reformed Christians in 2021 in the representative SHP survey (N=3,670)*

		PARTICIPATIVE: How often do you experience situations in which you feel »being at one with everything«?					
		never	rarely	occasionally	often	very often	SUM
INTERACTIVE: How often do you experi- ence situa- tions in which you feel that God or some- thing divine is intervening in your life?	never	8.7%	6.9%	7.7%	2.9%	0.7%	26.9%
	rarely	3.4%	11.5%	12.4%	5.9%	0.6%	33.9%
	occasionally	1.4%	5.1%	12.3%	5.7%	1%	25.6%
	often	0.4%	1.2%	3.4%	4.8%	0.8%	10.6%
	very often	0.2%	0.1%	0.7%	0.8%	1.3%	3%
	SUM	14.2%	24.9%	36.5%	20.1%	4.4%	100%

As you can see in the right-hand column of Table 3, around 73% of Reformed Christians experience such perceptions at least »rarely«. For 14%, they occur »often« or »very often«. In these cases, they are likely to have a strong influence on religious and spiritual experience and behavior. The bottom row of Table 3 documents the frequency of perceptions of participatory transcendence experiences – i.e. the experience of »being at one with everything«. According to the table, such perceptions occur at least »rarely« in 85% of Reformed Christians. In around 25% of cases, they occur »often« or »very often«. In these cases, they are also likely to have a strong influence on religious and spiritual experience and behavior.

Finally, Table 3 shows the percentage of Reformed respondents for all possible combinations of answers to both questions. I don't want to go through all 25 possibilities now, but I would like to ask you to focus your attention on the grey-shaded combination of »never« and »never«. As you can see, this is only the case for 8.7% of

Reformed Christians. Conversely, this means that at least 90% of Reformed Christians in Switzerland have at least »rare« experiences of transcendence. Hence the title of my lecture, *»God« is still encountered – even by Reformed Christians in Switzerland*. I can prove that this estimate – based on two questions – is fairly valid through narrative interviews we conducted with 95 Reformed Christians from this SHP sample. Analysis of this qualitative data shows that only seven Reformed Christians in the interviews reported no experience of transcendence whatsoever. That is only 7.4%. The estimate based on quantitative questionnaire data that over 90% of Reformed Christians in Switzerland have experiences of transcendence is validated by qualitative data.

As already mentioned, the SHP provides a globally unique database for religious research. No other panel in the world asks such differentiated questions about the multidimensional structure of religiosity. This opens up a variety of unique religion-related analyses. However, the crowning glory of this already unique quantitative database consists of in-depth qualitative interviews that we were able to conduct with a sub-sample of the participants in the SHP. In the 2021 survey wave, an additional question was included at the end of the religion module: »Has there ever been a turning point in your life that changed your attitude towards religiosity or spirituality significantly?« (Possible answers: 1) Yes, 2) No, 3) Don't know). Around 20% of participants answered yes to this question. They were then asked if they would be willing to take part in an in-depth conversation about this turning point. Around 50% agreed (N is approximately 1,400). From this group of people, we ultimately conducted 365 narrative interviews with an average length of 79 minutes.²³ Of the 365 people interviewed, 95 belonged to a Reformed church in Switzerland in 2021 or earlier (i.e., they left before 2021). As already mentioned, only seven Reformed Christians did not report any experiences of transcendence. This implies that 88 Reformed individuals

²³ This sub-sample has an average age of 56.5 years and consists of 47.5% men. 76% are German-speaking, 19% French-speaking and 5% Italian-speaking. The religious affiliation at the time of the interview was as follows (in absolute numbers): 106 non-denominational, 98 Catholic, 88 Protestant, 41 Free Church, 9 other Christian denominations, 5 Muslim, 3 Buddhist, 10 other religions, 5 no information or don't know.

in this sample reported experiences of transcendence. Three examples can be found in an online appendix to this article.²⁴ A thorough analysis of the contents of the experiences of all interviewed Reformed Christians shall be published in 2026 in a book edited by *Stefan Huber, Isabelle Noth and Alexander Trettin on Elements, Types and Dynamics of Protestant-Reformed Faith and Life Worlds*.²⁵

5. Conclusion

Finally, I would like to briefly address the subtitle in the announcement of my farewell lecture: »The king is dead, long live the king!« This phrase was proclaimed when a king died in France and the new king was simultaneously enthroned. Now, I am not a king, and I hope to live for some time yet. So the phrase does not refer to me, but to the *Institute for Empirical Research on Religion* at the Faculty of Theology of the University of Bern. The faculty has decided to dissolve this institute at the end of the year, following my retirement. The professorship for empirical religious research will also be discontinued. Therefore, it is dead. Now I have been appointed to a research professorship for Empirical Religious Research at STH Basel, starting on 1 January 2026. At the same time, I have founded an independent *Institute for Spirituality and Empirical Theology*²⁶. This is the new king, succeeding the Bern Institute for Empirical Religious Research. I invite you to visit the website, where you can find out about current and planned research projects. There are also offers for individuals, groups and church communities.

²⁴ See <https://bop.unibe.ch/JSSP>, Appendix_HUBER (2026).

²⁵ Details about the book and its publication date can be found on the website of Ifset: <https://www.ifset.ch> (Access on 15.01.2026). A second volume on »Protestant-Reformed Faith and Life Worlds« is planned. In this book project as many as possible of the 95 narrative interviews with »Reformed« individuals will be analyzed and reconstructed individually. The aim is to create a panorama of the religious and spiritual diversity of the »Reformed«. Subsequently, similar book projects on Catholic, Free Church, and non-denominational faith and life worlds are to be developed. Excellent quantitative and qualitative data is also available for these three groups.

²⁶ See <https://www.ifset.ch>.

My farewell lecture began with a prayer in which I professed to be a believer. After that, I put »God« in brackets and continued as a radical scientist committed to agnosticism in ontological questions. I would like to emphasize that this is very important to me. As a scientist, I try to follow the ethos of incorruptibility and impartiality as radically as possible, as well as the principle of sobriety and simplicity in the explanation of data. Now, at the end of the lecture, I return to the mode of the believer, in which I try to be as radical as possible. In this mode, I give glory to my God through the testimony of an experience of transcendence that I had 23 years ago. I was 42 years old at the time and had my first experience of great transcendence – at least the first experience that I clearly remember.

It was 2002. I had just defended my dissertation in psychology of religion and was at the beginning of a three-year research project funded by the *Volkswagen Foundation* to develop new religious psychology measurement instruments. At the same time, I had been married to Claudia for eight years, and my sons Yannick and Simon were just seven and five years old. Claudia, Yannick and Simon accompanied me to the airport in late summer, where I was flying to Glasgow. An international religious psychology conference was to take place there, at which I wanted to present my research program with two colleagues in our own panel. As I waited to board, I was suddenly overcome by the idea that my plane would crash. I was surprised and confused, as I had flown many times before without any fear of flying. I tried to calm myself down. But the thought became increasingly powerful and was linked to the imperative to cancel the flight and the conference participation, as I had to be there for my family and my sons. Despite all my attempts to calm myself – including using psychological techniques I had learned while studying psychology – I slipped deeper and deeper into panic. In this situation, my last idea was to try prayer. It was a short prayer in which I placed my sons' lives in God's hands: *»God, you are the father of my sons. If I have to die now, you will take care of my sons.«* It worked. I calmed down again. This experience can be interpreted as an answer to prayer, which in itself is a experience of transcendence. But that was not the end of the story. It culminated in ecstasy. On the airplane, I was given a window seat at the very back. The seat next to me remained empty. Above the clouds, I initially had an intense perception of nature.

The cloud cover was closed and blooming white, above it stretched a bright blue sky. I just looked out the window and intoxicated myself with this seemingly endless wide-open space. Then I suddenly heard an inner voice: *»Stefan, I will lead you into this wide space of freedom.«* I knew immediately that it was God speaking to me through this inner voice. This realization sent me into a state of ecstasy that lasted the entire flight. I stared out of the window, spellbound, almost the whole time. I can also remember a stewardess looking at me with concern at one point. Thank God she didn't take any action, so that I could float in my ecstasy the whole time.

Now, 23 years later, I am taking a new step *»into this wide space of freedom«*. I would like to illustrate this step using the image of figure skating. Competitions start with the compulsory routine. You have to perform all the required figures very precisely. The judges stand by with stern expressions and note every millimeter that deviates from the prescribed line. I have fulfilled this compulsory part over the past 14 years at the Faculty of Theology at the University of Bern. Now, after my retirement, I am moving on to the freestyle skating. In other words, I now want to jump, dance – and maybe even sing.

Prof. Dr. Stefan Huber, Head of the Institute for Empirical Religious Research at the Faculty of Theology of the University of Bern until December 31, 2025; since January 1, 2026 Research Professor at STH Basel, Mühlestiegrain 50, CH-4125 Riehen; stefan.huber@sthbasel.ch

Tanz als Raum ästhetischer Wahrnehmung und religiöser Erfahrung

Eine Religion für die Sinne – Impulse für Spiritualität und Seelsorge

Nikolett Móricz +

Zusammenfassung: Der Beitrag untersucht, welche theologischen Dimensionen sich im Medium des Tanzes erschliessen lassen, wie sich ästhetische und spirituelle Erfahrung im Tanz zueinander verhalten und welche seelsorglichen Perspektiven sich daraus ergeben. Aus anthropologischer, biblischer, theologiegeschichtlicher und therapeutischer Sicht zeigt der Text, dass Tanz als Resonanzraum wirkt, in dem Körper, Beziehung und Transzendenz in ein dynamisches Antwortgeschehen treten und so neue Zugänge zu religiöser Erfahrung eröffnen.

Stichworte: Tanz, Verkörperung, Mimesis

Abstract: The article examines the theological dimensions that can be explored through the medium of dance, how aesthetic and spiritual experience relate to one another within dance, and which pastoral perspectives arise from this interplay. From anthropological, biblical, historical-theological, and therapeutic perspectives, the text presents that dance functions as a resonance space in which body, relationship, and transcendence enter into a dynamic process of mutual response, thereby opening new pathways to religious experience.

Keywords: dance, embodiment, mimesis

+ Der Beitrag basiert auf dem verschriftlichten Probevortrag, gehalten im Rahmen der Habilitationskonferenz der Theologischen Fakultät der Universität Bern am 25. September 2025. Mein Dank gilt insbesondere Prof. Isabelle Noth, Prof. Andrea Bieler sowie allen Teilnehmenden für ihre konstruktiven Fragen und Hinweise.

1. Einleitung

Tanz begleitet den Menschen seit frühen Kulturen – in Freude und Klage, in Ritualen und Festen, in religiösen Vollzügen und künstlerischen Ausdrucksformen.¹ Seine Erscheinungsformen reichen von spontanen Bewegungen bis zu performativen Kunstformen, von kultischer Hingabe bis zu strukturierter Choreographie und meditativen Formaten. Die Verbindung von Religion und Tanz verweist auf Deutungsfragen, die tief in der christlichen Tradition verwurzelt sind. Da der Tanz eng mit Körperlichkeit, Sinnlichkeit und Ekstase assoziiert wird, tat sich das westliche Mehrheitschristentum über lange Zeit schwer damit, ihn positiv zu bewerten.² Während dieses Musik, Architektur und bildende Kunst entscheidend geprägt hat, blieb es gegenüber Bewegungskünsten deutlich reservierter.

In anderen Traditionen hingegen ist das Verhältnis von Tanz und Spiritualität wesentlich selbstverständlicher: etwa im Sufismus mit dem Sema-Ritus der Mevlevi-Derwische,³ in der hinduistischen Tradition mit rituellen Tänzen und der Gestalt Shivas als *König des Tanzes*,⁴ oder in zahlreichen afrikanischen Kirchen, in denen rhythmische Körperlichkeit integraler Bestandteil religiöser Praxis ist. Bewegung, Klang und Spiritualität bilden dort eine unauflösbare Einheit.⁵

Auch im europäischen Christentum lassen sich heute neue Entwicklungen beobachten. In City- und Kulturkirchen sowie in liturgischen Experimenten wird Tanz zunehmend als künstlerischer Beitrag in Gottesdiensten, als Ausdruck spiritueller Praxis und als

¹ Vgl. Wulf, Christoph (2007), Anthropologische Dimensionen des Tanzes, in: Brandstetter, Gabriele / Wulf, Christoph (Hg.), *Tanz als Anthropologie*, München, 121–131.

² Vgl. Schroeter-Wittke, Harald (2008), Auftakte zum Verhältnis von Tanz und Religion. »Das Reich Gottes lässt sich nicht ertanzen« (Heinz Zahrnt), in: Keuchen, Marion u. a. (Hg.), *Tanz und Religion. Theologische Perspektiven*, Frankfurt a. M., 9–28.

³ Vgl. Friedlander, Shems (1992), *The Whirling Dervishes*, New York.

⁴ Vgl. Beltz, Johannes (2011), The Dancing Shiva: South Indian Processional Bronze, Museum Artwork, and Universal Icon, in: *Journal of Religion in Europe* 4, 204–222.

⁵ Vgl. Oikelome, Albert (2019), The Music of the Dance: A Study of Music and Dance in African Culture, in: *Journal of Research in Music and the Arts* 13, 185–202.

Medium ästhetisch-spirituelle Resonanz genutzt.⁶ Tanz eröffnet leibliche Kommunikationsräume, in denen Begegnung nicht primär kognitiv oder sprachlich erfolgt, sondern über Rhythmus, Bewegung und Resonanz. Im Anschluss an *Hartmut Rosa* lässt sich Tanz als »Resonanzmedium par excellence« verstehen.⁷ Resonanz bezeichnet ein dialogisches Antwortgeschehen, in dem etwas den Menschen affiziert und eine leibliche, emotionale sowie kognitive Antwort hervorruft; dieses Geschehen entzieht sich intentionaler Herstellung und bleibt prinzipiell unverfügbar. Die Künste haben sich in der Spätmoderne insgesamt zu privilegierten Resonanzsphären entwickelt. Menschen wenden sich ihnen zu, um sinnliche, leibliche und soziale Ansprechbarkeit zu erfahren, ihre »vorsubjektive Stimme« zur Geltung zu bringen und eine Beziehung zum Unverfügbaren aufzubauen.⁸ Dies gilt in besonderem Masse für Musik und Tanz: In gemeinsamen musikalischen und tänzerischen Vollzügen überlagern sich leiblich-räumliche, soziale und transzendente Resonanzachsen, wodurch ästhetische und spirituelle Erfahrung miteinander verschränkt werden.

Eine theologische Beschäftigung mit dem Tanz eröffnet daher wichtige Perspektiven für die Reflexion von Leiblichkeit, Ästhetik und Spiritualität und führt zur Frage nach der seelsorglichen Bedeutung leiblicher Bewegung als Ort religiöser Erfahrung. Daraus ergeben sich drei leitende Fragen:

⁶ Die konzeptionelle Öffnung von Citykirchen für ästhetische und performative Formate – einschliesslich körperbezogener Ausdrucksformen wie Tanz – ergibt sich aus ihrer programmatischen Bestimmung als »Spielraum« sowie aus der empirisch belegten Bedeutung atmosphärischer, emotionaler und leiblich-sinnlicher Raumaneignung. Anna Körs beschreibt Citykirchen als Orte, die »niedrigschwellige Zugänge« ermöglichen und »individuelle sowie gesellschaftliche Erfahrungsmöglichkeiten des ›Göttlichen‹« steigern, indem sie sich als öffentliche Räume und »Spielräume« präsentieren. Körs, Anna (2018), Citykirchen aus soziologischer Perspektive: zwischen Profilierung, Selbstsäkularisierung und Stabilisierung, in: *Klöcker, Michael / Tworuschka, Udo* (Hg.), *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften im deutschsprachigen Raum*, Hohenwarsleben, 1–21, hier 3.

⁷ Rosa, *Hartmut* (2021), *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, 5. Aufl. Berlin, 496f.

⁸ Rosa, *Resonanz*, 496f.

1. Welche theologischen Dimensionen lassen sich im Medium des Tanzes erschliessen?
2. Wie verhalten sich ästhetische und spirituelle Erfahrung im Tanz zueinander?
3. Welche seelsorglichen Perspektiven ergeben sich im Blick auf leiblich-spirituelle Erfahrungen im Tanz?

Der Beitrag entfaltet diese Fragen aus anthropologischer, ästhetischer und praktisch-theologischer Perspektive und fragt nach den seelsorglichen Implikationen einer leiborientierten Spiritualität.

2. Definitionen von Tanz – ein multiperspektivischer Zugang

Bevor eine theologische Reflexion des Tanzes möglich ist, bedarf es einer begrifflichen Klärung. Eine einheitliche Definition existiert nicht; der Begriff »Tanz« bezeichnet vielmehr ein heterogenes Phänomen, dessen Bedeutungen je nach historischer, anthropologischer, ästhetischer oder theologischer Perspektive variieren.

Das *Metzler Lexikon Ästhetik* beschreibt den Tanz als grundlegende Ausdrucksform menschlicher Bewegung und verweist auf seine enge Verbindung zu kultischer Praxis:

»Tanzen ist Grundaussdruck menschlicher Bewegung. Zunächst entwickelten sich in religiösen Zusammenhängen verschiedene Formen des sakralen Tanzes: Jagd-, Kriegs- und Fruchtbarkeitstänze, Masken- und Totentänze sowie ekstatische Tänze gehören zu Ritualen in vielen Religionen der Welt.«

Diese Ursprungsnähe an rituelles Handeln prägt zahlreiche Tanzformen bis in die Gegenwart.

Der Tanzhistoriker *Curt Sachs* betont die anthropologische Tiefendimension des Tanzes: »Der Tanz ist gesteigertes Leben schlechthin (...) unsere Mutterkunst.«⁹ Tanz erscheint hier als Ursprung kultureller Ausdrucksformen, aus dem Musik, Dichtung und Theater hervorgegangen sind.

⁹ *Sachs, Curt* (2007), *Eine Weltgeschichte des Tanzes*, 4. Aufl. Berlin, 1.

Eine stärker ästhetisch orientierte Bestimmung findet sich bei *Claudia Fleischle-Braun*. Sie beschreibt Tanz als nonverbale Darstellungs- und Ausdrucksform, deren Zentrum »die subjektive ästhetische Inszenierung des Körpers und eine Formung der Bewegung in Raum und Zeit« bildet.¹⁰ Tanz sei, so Fleischle-Braun, wie alle Bewegungskünste »selbstreferentiell« und nicht zweckgebunden; sein Wert liege im Vollzug und in der Erlebnishaftigkeit.¹¹ Damit rückt die ästhetische Eigenlogik des Tanzes in den Blick.

Eine theologisch-religionspädagogische Akzentuierung bietet *Tatjana K. Schnütgen*. Sie versteht Tanz als Medium der Gestaltung des Selbst- und Weltverhältnisses, das zugleich jedem Menschen zugänglich und eine Kunstform ist. Im Tanz würden elementare Dimensionen menschlicher Existenz nicht nur angedeutet, sondern den Tanzenden »eröffnet«.¹² Tanz erscheint hier als existenzielle Erkenntnisform, die leibliche Zugänge ermöglicht, die sprachlich nur begrenzt erschliessbar sind.

Eine phänomenologisch-spirituelle Perspektive eröffnet *Jean-Luc Nancy*. Er beschreibt jede künstlerische Geste als Hervorbringung von *Etwas Heiligem* und sieht dies im Tanz *besonders sichtbar*, da die Tanzgebärde den Menschen aus der alltäglichen Existenz herauslöst.¹³ Nancy deutet das »Heilige« nicht theistisch, sondern als Intensität der Immanenz: als gesteigerte Gegenwärtigkeit, die aus dem Vollzug der Bewegung selbst entsteht. Für die Theologie liegt darin eine Herausforderung. Wird jede ästhetische Intensität vor schnell als spirituelle Erfahrung interpretiert, droht eine Ästhetisierung des Religiösen. Diese Problematik verweist auf den Zwischenraum, in dem praktisch-theologische Deutungen des Tanzes entstehen: zwischen der Anerkennung seiner ästhetischen Autonomie und der Frage nach seiner theologischen Bedeutung. Tanz kann zu einem Ort vertiefter leiblicher Weltwahrnehmung werden, sofern die Diffe-

¹⁰ *Fleischle-Braun, Claudia* (2013), Art. »Tanz«, in: Kulturelle Bildung Online, <https://www.kubi-online.de/artikel/tanz-kulturelle-bildung> (Zugriff am 17.11.2025).

¹¹ *Fleischle-Braun*, Tanz.

¹² *Schnütgen, Tatjana K.* (2017), Art. »Tanz«, in: WIRELEX, <https://www.wirelex.de> (Zugriff am 17.11.2025).

¹³ Vgl. *Nancy, Jean-Luc* (2005), *Seul(e) au monde*, in: *Monnier, Mathilde / Nancy, Jean-Luc* (Hg.), *Allitérations. Conversations sur la danse*, Paris, 81–103, hier 101.

renz zwischen ästhetischer und religiöser Erfahrung nicht verwischt wird, sondern produktiv offenbleibt.

Dieser Zwischenraum lässt sich im Anschluss an *Homi K. Bhabhas* Konzept des *Third Space* als Ort der Vermittlung verstehen. Bhabha beschreibt ihn als »space of enunciation«, in dem kulturelle Bedeutungen im Prozess des Aushandelns neu hervorgebracht werden.¹⁴ Differenzen werden dort nicht nivelliert, sondern in Beziehung gesetzt; aus der Begegnung entsteht ein Drittes, das keinem der Ausgangspole vollständig entspricht.

Die deutschsprachige Theologie hat diesen Ansatz insbesondere durch *Heike Walz* rezipiert. In ihren interkulturellen und interreligiösen Forschungen deutet sie Tanz als einen solchen Dritten Raum, in dem religiöse, kulturelle und ästhetische Dimensionen in Beziehung treten, ohne miteinander zu verschmelzen. Tänze eröffnen »Zwischenräume für interreligiöse und interkulturelle Begegnungen«, in denen das Religiöse »in Bewegung bleibt«.¹⁵

Diese unterschiedlichen Perspektiven verdeutlichen, dass Tanz ein multidimensionales Phänomen darstellt – zugleich anthropologischer Grundaussdruck, ästhetische und kulturelle Praxis sowie potenziell religiöser Handlungsraum. Gerade diese Vielschichtigkeit begründet seine theologische Relevanz: Im Ineinander von Leiblichkeit, Ästhetik und Spiritualität eröffnet sich ein seelsorgliches Potenzial.

2.1 Anthropologische Dimensionen des Tanzes

Aus anthropologischer Perspektive erweist sich Tanz als Medium, in dem kulturelle Identität sichtbar wird und das Verhältnis des Menschen zu sich selbst und zur Welt Ausdruck findet. Tänze fungieren als »Fenster« in kulturelle Ordnungen, indem sie Einblicke in soziale Dynamiken, Formen der Vergemeinschaftung und ästhetische Ausdrucksweisen eröffnen.¹⁶ Zugleich gehören sie zu jenem kulturellen Erbe, das primär durch leibliche Praxis und nicht durch schriftliche

¹⁴ Bhabha, Homi K. (1994), *The Location of Culture*, London / New York, 36.

¹⁵ Walz, Heike (2022), *Dance as Third Space. Interreligious, Intercultural, and Interdisciplinary Debates on Dance and Religion(s)* (Research in Contemporary Religion 32), Göttingen, 13.

¹⁶ Wulf, Anthropologische Dimensionen, 121–131, hier 121.

Überlieferung weitergegeben wird. Vor diesem Hintergrund ist auch die Aufnahme des Modernen Tanzes in Deutschland in die Liste des immateriellen Kulturerbes (2022) zu verstehen:¹⁷ Sie verweist auf die gesellschaftliche Relevanz verkörperten Wissens und rituell-ästhetischer Praktiken.

Im Anschluss an *Christoph Wulf* lassen sich tänzerische Ausdrucksformen drei grundlegenden anthropologischen Kategorien zuordnen:

1. Körper und Performativität
2. Mimesis und mimetisches Lernen
3. Andersheit und Alterität (Interkulturalität)

2.1.1 Körper und Performativität

Tanz vollzieht sich im Medium des Körpers: in Bewegung, in Raum und Zeit, begleitet von Klängen oder getragen von Stille. Diese leibliche Praxis verändert das Welt- und Selbstverhältnis des Menschen, weil sie erfahrbar macht, dass der Leib der Ort ist, an dem Erfahrung, Ausdruck und Sinn zusammenkommen. Der Körper fungiert als vermittelnde Instanz zwischen Innen- und Aussenwelt. Wie Wulf hervorhebt, ist der menschliche Körper »nicht nur biologisch, sondern kulturell, sozial und symbolisch konstruiert«; er ist »Medium und Ausdruck des Menschseins zugleich«.¹⁸

Tanz entzieht sich einer vollständigen sprachlichen Übersetzung, da er über eine eigene, nicht-begriffliche Semantik der Bewegung verfügt. Seine Ausdruckskraft liegt im performativen Vollzug, in dem die Sinne synästhetisch zusammenwirken: Bewegung, Klang, Rhythmus, Raum, Licht, Berührung und Atem. In rituellen Kontexten können auch Geruch und Geschmack beteiligt sein, etwa wenn Tanz in liturgische Feiern, Tischgemeinschaften oder in Praktiken mit Weih-

¹⁷ Zur Pressemitteilung: <https://www.unesco.de/aktuelles/moderner-tanz-in-unescolistedes-immateriellen-kulturerbes-aufgenommen/> (Zugriff am 18.11.2025).

¹⁸ Wulf, *Christoph* (2004), *Anthropologie: Geschichte, Kultur, Philosophie*, Reinbek b. Hamburg, 28f.

rauch und Speisen eingebettet ist. In dieser sinnlichen Dichte wird der Körper zu einem Ort ästhetischer wie spiritueller Erkenntnis.¹⁹

Damit Tänze gelingen, bedarf es sowohl individuellen Körperwissens – eines impliziten Wissens um Balance, Atem, Rhythmus und Spannung – als auch sozial-leiblichen Wissens: der Fähigkeit, sich auf andere einzustimmen, Nähe und Distanz zu regulieren und Bewegungen zu koordinieren. Solche Wissensformen entstehen nicht durch begriffliche Reflexion, sondern durch leibliche Praxis, Resonanz und Wiederholung. Der Körper wird so zu einem Wahrnehmungsorgan für Beziehung und Atmosphäre und zu einem Ort gelebter Interaktion.²⁰

Ein prägnantes Beispiel für die Verbindung von Bewegung, Bewusstsein und Spiritualität bietet die Arbeit der US-amerikanischen Tänzerin und Bewegungslehrerin *Gabrielle Roth* (1941–2012). Sie entwickelte die Methode der *5 Rhythms*,²¹ die weltweit praktiziert wird. Im Zentrum stehen keine choreografierten Schritte, sondern fünf Bewegungsqualitäten, die zugleich existenzielle Haltungen verkörpern: *Flowing* (Hingabe und Erdverbundenheit),²² *Staccato* (Klarheit und Struktur),²³ *Chaos* (Loslassen und Transformation),²⁴ *Lyrical* (Leichtigkeit und Kreativität)²⁵ und *Stillness* (Sammlung und Präsenz).²⁶ Roth verstand Tanz als spirituelle Praxis und als Weg der Bewusstwerdung, der über den Körper zu Verbundenheit, Tiefe und Sinn führt. Sie beschreibt Tanz als Resonanzgeschehen in drei Richtungen: mit sich selbst (Selbstwahrnehmung und Authentizität), mit anderen (Begegnung und Beziehung) und mit einer umfassenderen Wirklichkeit, die sie als *spirituelle Dimension* oder als *das Unverfügbare* bezeichnet.²⁷

¹⁹ Vgl. Csordas, Thomas J. (1994), »Embodiment as a Paradigm for Anthropology«, in: Ders. (Hg.), *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge, 1–23, hier 12–15.

²⁰ Vgl. Csordas, *Embodiment*, 5–9.

²¹ Roth, Gabrielle (1998), *Maps to Ecstasy: A Healing Journey for the Untamed Spirit*, New York.

²² Vgl. Roth, *Maps*, 59–65.

²³ Vgl. Roth, *Maps*, 66–72.

²⁴ Vgl. Roth, *Maps*, 72–78.

²⁵ Vgl. Roth, *Maps*, 78–85.

²⁶ Roth, *Maps*, 85–92.

²⁷ Vgl. Roth, *Maps*, 35.

Phänomenologisch verweist diese Trias auf eine Struktur leiblicher Bezogenheit, in der Wahrnehmung und Resonanz grundlegend sind und sich – je nach Kontext – eine Dimension von Transzendenz eröffnen kann. Im Tanz antwortet der Mensch mit seinem Leib auf die Welt und erfährt zugleich deren Widerhall. In dieser wechselseitigen Antwortbewegung entstehen Zwischenräume, in denen sich Spiritualität als Erfahrung von Gegenwart, Beziehung und Sinn erschliessen kann.²⁸

2.1.2 *Mimesis und mimetisches Lernen*

Tanz wird nicht primär über theoretisches Wissen erworben, sondern in mimetischen Prozessen: durch Wahrnehmung, Nachahmung und insbesondere durch praktische Teilnahme. Wer tanzen lernt, ahmt Schritte, Haltungen und Bewegungsqualitäten anderer nach. Dabei geht es jedoch nicht um exakte Reproduktion, sondern um eine kreative Aneignung, die Individualität und Interpretation ermöglicht. In diesem Prozess der Anähnlichung entsteht eine leibliche Form des Lernens, die Wahrnehmung und Ausdruck gleichermaßen erweitert.²⁹

Der *Tango Argentino* veranschaulicht diese Dynamik besonders deutlich. Er lebt von dem Spannungsverhältnis zwischen eingeübter Nachahmung und schöpferischer Improvisation. Die Tanzenden üben über Jahre hinweg grundlegende Bewegungsfiguren, verfeinern Technik, Haltung und Ausdruck. Zugleich entsteht jeder Tanz neu – in der situativen Interpretation der Musik, die von melancholischen Liedern über heitere Milongas bis zu beschwingten Tango-Valses reicht. Entstanden um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert in Buenos Aires, in einem urbanen Milieu geprägt von Migration, sozialer Spannung und kultureller Hybridität, trägt der Tango die Spuren seiner Herkunft: Themen wie Heimatverlust, ökonomische Unsicherheit, soziale Konflikte und Geschlechterdynamiken prägen seine musikalische Atmosphäre.³⁰ Heute ist der Paartanz zu einer transkulturellen Ausdrucksform geworden, die Eleganz und Intensität, Nähe

²⁸ Vgl. Csordas, Embodiment, 16–23.

²⁹ Vgl. Wulf, Anthropologie, 122–128.

³⁰ Vgl. Gritzner, Karoline (2017), Between Commodification and Emancipation: The Tango Encounter, in: Dance Research 35/1, 49–60.

und Distanz, Trauer und Leidenschaft ästhetisch bündelt.³¹ *Kathy Davis* zeigt in ihrer ethnographischen Analyse der Tangokultur, dass Tango eine Form »verkörperter Authentizität« hervorbringt,³² die aus aufmerksamer Präsenz, feiner leiblicher Wahrnehmung und situativer Responsivität entsteht. Auch ohne spirituelle Terminologie wird dabei eine Haltung sichtbar, die strukturelle Parallelen zu kontemplativen Praktiken aufweist. »They will have the uncanny sense of being both home and elsewhere, neither here nor there, not in the past, but also not entirely in the present – in short, somewhere in between, *in a liminal moment of transcendence*, lost – as it were – in translation.«³³

Besonders eindrücklich ist das Wechselspiel von Führen und Folgen. Wer führt, muss wahrnehmen, auf welchem Bein das Gegenüber steht, welche Bewegung möglich ist, ob Öffnung oder Schließen, Beschleunigung oder Innehalten ansteht. Dies geschieht über feine, weitgehend unsichtbare Signale: über Körperspannung, Muskeltonus und subtile Gewichtsverlagerungen. Doch auch die Folgenenden gestalten aktiv mit. Beide Rollen erfordern eine hochkonzentrierte, spürende Aufmerksamkeit, die ohne Worte und weitgehend ohne Blickkontakt auskommt. In aktuellen Forschungen wird zunehmend die spirituelle Dimension des Tangos hervorgehoben: *Stathi Anthopoulos* beschreibt den Tanz in einer autoethnographischen Studie als eine Praxis, die ein hohes Mass an emotionaler Hingabe erfordert und in ihrer Intensität spirituellen Übungswegen vergleichbar ist.³⁴ Darüber hinaus betont *Anthopoulos*, dass der Tango eine kontinuierliche Arbeit an sich selbst verlangt – ein Prozess beständiger Selbstreflexion, der in seiner Strenge an spirituelle disziplinarische Praktiken erinnert.³⁵ Aus personenzentrierter Perspektive kann der Tango Prozesse der Selbstwerdung und inneren Kohärenz

³¹ Vgl. *Davis, Kathy* (2024), *Tango Lessons: What Research on Tango Dancing Can Teach Us*, in: *Wendland, Kristin / Link, Kacey* (Eds.), *The Cambridge Companion to Tango*, Cambridge, 189–203.

³² *Davis*, *Tango*, 195 (Übers. NM).

³³ *Davis*, *Tango*, 194 (Hervorh. NM).

³⁴ Vgl. *Anthopoulos, Stathi* (2025), *The Psychotherapeutic Potential of Tango Dancing. A Person-centered Perspective*, in: *Person-Centered & Experiential Psychotherapies* 24/2, 114–129, hier 114.

³⁵ Vgl. *Anthopoulos*, *Tango*, 125.

fördern – Erfahrungen, die sowohl im therapeutischen als auch im spirituellen Kontext anschlussfähig sind.

Auch *Falk Heinrich* betont die ästhetisch-leibliche Tiefe dieser Praxis. Die »kinaesthetic awareness«³⁶ des Tangos ermögliche eine »Ganzheitserfahrung«, in der Grenzen zwischen Selbst und Welt durchlässig werden.³⁷ Heinrich beschreibt dies nicht explizit religiös, deutet die Erfahrung jedoch als eine Form ästhetischer Transzendenz, in der Rhythmus, Körper und Beziehung ein Moment von Sinn und Verbundenheit erzeugen.

Elizabeth M. Seyler zeigt in ihrer empirischen Studie, dass im Tango Erfahrungen entstehen, die von vielen Tänzer:innen als geistig-spirituelle Resonanz beschrieben werden.³⁸ Sie verweisen auf eine Intensivierung von Präsenz, Verbundenheit und Wahrnehmung, die sich nicht allein physikalisch erklären lässt. Eine Tänzerin spricht davon, im Gegenüber »das Unsichtbare« zu spüren und den eigentlichen Tanz als eine Form geistiger Verbindung zu verstehen.³⁹ Andere beschreiben einen »heightened state of awareness«, der sie zugleich zu sich selbst, zu einem anderen Menschen und »zur Welt« hin öffnet.⁴⁰ Solche Erfahrungen zeigen strukturelle Nähe zu theologischen Beschreibungen von Transzendenz als Beziehungsgeschehen: Der Mensch erfährt sich im leiblichen Vollzug als angesprochen, geöffnet und berührt. Quantitative Daten bestätigen, dass insbesondere Menschen mit meditativen oder spirituellen Praktiken (z. B. Yoga) dem Tango vermehrt spirituelle Bedeutung zuschreiben.⁴¹ Diese Befunde legen nahe, Tango als eine leiblich-ästhetische Praxis zu begreifen, in der Resonanz, Beziehung und Transzendenz erfahrbar werden können.

Ein besonders markantes Beispiel für die Verbindung von Tanzästhetik und Spiritualität bietet *Martín Palmeri* mit der *Misa a Bue-*

³⁶ *Heinrich, Falk* (2024), Performative Beauty – On the Pleasure of Dancing, in: *Journal of Embodied Research* 7/1, 2–15, hier 7f.

³⁷ *Heinrich*, Performative Beauty, 6 (Übers. NM).

³⁸ Vgl. *Seyler, Elizabeth M.* (2009), The Tango Philadelphia story: A Mixed-methods study of Building Community, Enhancing Lives, and Exploring Spirituality Through Argentine Tango, Philadelphia, 99.

³⁹ *Seyler*, Tango, 384f (Übers. NM).

⁴⁰ *Seyler*, Tango, 384f (Übers. NM).

⁴¹ Vgl. *Seyler*, Tango, 320.

nos Aires (Misa Tango, 1996). Die Komposition verbindet den lateinischen Messtext mit musikalischen Idiomen des Tangos. Ihre Aufführungspraxis – häufig in Kirchenräumen, mit Chören, Solist:innen, Orchester und Bandoneon – zeigt, wie ästhetische Form und spirituelle Erfahrung ineinandergreifen können, ohne dass das eine auf das andere reduziert wird. Die MisaTango ist kein *sakralisierter Tango*, sondern eine Resonanzfigur zwischen Liturgie und Lebenswelt: ein Klangraum, in dem Transzendenz sinnlich, rhythmisch und leiblich erfahrbar werden kann.

In solchen mimetischen Prozessen inkorporieren Menschen nicht nur Bewegungen, sondern auch innere Bilder, Muster und Schemata. Diese Gestalten erweitern ihr kulturelles und ästhetisches Repertoire, prägen ihr Selbstverständnis und eröffnen Erfahrungsräume, in denen Emotionen und – unter bestimmten Bedingungen – auch spirituelle Dimensionen aufscheinen können.

2.1.3 *Andersheit und Alterität – Interkulturalität*

Gemeinsames Tanzen stiftet Zugehörigkeit – auch jenseits sprachlicher Verständigung. Im geteilten Rhythmus und in synchronisierten Bewegungen entsteht eine Form des Mit-Seins, die Menschen in einer gemeinsamen Leiblichkeit verbindet. Diese Erfahrung ist sozial und ästhetisch zugleich: Gemeinschaft wird nicht diskursiv, sondern durch Resonanz, Gestik und rhythmische Koordination hervorgebracht.⁴² Tänze erzeugen dabei eigene Ordnungen. Schrittfolgen, Rhythmen und Figuren strukturieren die Interaktion und eröffnen Regeln, die Orientierung geben. Diese Regeln werden im Vollzug nicht bloss reproduziert, sondern situativ interpretiert und ausgehandelt. Tanz bildet damit eine kulturelle Grammatik des Körpers, die Zugehörigkeit und Differenz gleichermassen gestaltet.

Zugleich ermöglichen Tänze Identifikationsprozesse. In Bewegungen verkörpern sich Körperbilder, Emotionen und Wertordnungen; Klänge und Rhythmen prägen sich als leibliche Gedächtnisformen ein. *Paul Connerton* beschreibt solche verkörpertten Praktiken als

⁴² Vgl. *Wulf*, *Anthropologie*, 211f.

Formen sozialer Erinnerung, die kollektive Narrative atmosphärisch und performativ tradieren.⁴³

Tanz macht kulturelle Vielfalt sinnlich erfahrbar und bildet einen Raum interkulturellen Lernens. *Judith Lynne Hanna* bezeichnet Tanz als »universelle, aber kulturell codierte Sprache«⁴⁴ – ein Medium, das Differenz nicht nivelliert, sondern artikuliert. Mit Globalisierung und Migration entstehen zunehmend hybride Tanzformen, die Elemente verschiedener Traditionen verbinden. Ein interessantes Beispiel für diese interkulturelle und gemeinschaftsbildende Dynamik bietet der *Bal Folk* – eine seit den 1970er-Jahren in Europa entstandene offene Tanz- und Musikszene. Der *Bal Folk* versteht sich als inklusive, generationenübergreifende Bewegung: In einfachen Kreis-, Ketten- und Paartänzen tanzen Menschen zu Live-Musik, ohne feste Rollen und unabhängig von Vorerfahrung. Körperliche Präsenz, Begegnung und Freude am gemeinsamen Tun stehen im Zentrum.⁴⁵

Historisch ist der *Bal Folk* einerseits in der Folk-Revival-Bewegung der 1970er-Jahre verankert, die Tanz und Musik als Ausdruck von Authentizität und sozialer Widerstandskultur verstand. Andererseits greifen seine Formen auf frühneuzeitliche höfische Tanztraditionen zurück, in denen Tanz ein Ritual sozialer Ordnung und Repräsentation war.⁴⁶ In der heutigen Szene wird dieses Erbe in eine egalitäre Praxis transformiert. Charakteristisch ist auch die Verbindung von Tanz und Tischgemeinschaft: Die Teilnehmenden bringen Speisen für ein gemeinsames Buffet mit – eine performative Geste,

⁴³ Vgl. *Connerton, Paul* (1989), *How Communities Remember*, Cambridge, 72–104.

⁴⁴ *Lynne, Judith H.* (1987), *To Dance Is Human: A Theory of Nonverbal Communication*, Chicago, 45 (Übers. NM).

⁴⁵ Vgl. *Lippke, Florian / Holstein, Dieter* (2025): »Ein authentisch ausgeführter Tanz macht viel mehr Spass!«: Ein Blick auf die *Bal Folk*-Bewegung in der Schweiz (Tanzinterviews Teil 1), in: *Agora for Quality and Culture Interview Series* 4, 1–5, hier 2.

⁴⁶ S. dazu den Podcast von Schweizer Radio und Fernsehen (SRF): *Bal Folk: Vom französischen Hof in die urbane Alternativszene*. Online: <https://www.srf.ch/audio/kontext/bal-folk-vom-franzoesischen-hof-in-die-urbane-alternativszene?id=fb10f467-1c26-475b-8b1b-c95798e1e7c8> (Zugriff am 18.12.2025). Das Gespräch wird geführt mit Dr. Florian Lippke, Präsident und künstlerischer Leiter des Festivals »Vertantz« sowie Organisator diverser *Bal-Folk*-Anlässe in der Schweiz, und Barbara Leitherer, Dozentin für Historischen Tanz an der Schola Cantorum Basiliensis.

die Gemeinschaft nicht nur auf der Tanzfläche, sondern auch am Tisch herstellt. Diese Verknüpfung von Leiblichkeit, Musik und gemeinschaftlichem Alltag verweist auf ein Bedürfnis nach offenen, nicht-hierarchischen Räumen gemeinsamen Lebens – eine Suchbewegung, die in der europäischen Kulturgeschichte unterschiedliche Ausdrucksformen gefunden hat, etwa in den frühen Reformbewegungen rund um den Monte Verità.⁴⁷ Aus praktisch-theologischer Perspektive entsteht in solchen Zusammenhängen ein Zwischenraum gelebter Inklusion: Gemeinschaft wird als offene, leiblich-resonante Erfahrung erlebbar. Tanz wird so zu einer Schule der Wahrnehmung und Anerkennung von Alterität – einer Praxis, die Fremdheit nicht überwindet, sondern in Begegnung verwandelt

3. Tanz in Bibel und Christentumsgeschichte

Tanz ist sowohl in der Bibel als auch in der ikonographischen Überlieferung bezeugt, wenn auch selten ausdrücklich erwähnt wird. Das Fehlen häufiger Nennungen bedeutet jedoch nicht, dass im antiken Israel wenig getanzt wurde. Vielmehr gehörte Tanz – wie im gesamten östlichen Mittelmeerraum – zu den selbstverständlichen Ausdrucksformen des Alltags, die keiner besonderen Erläuterung bedurften.⁴⁸

Wo die Bibel Tanz nennt, geschieht dies fast immer im Zusammenhang mit Gesang und Instrumenten. Tanz ist Ausdruck gesteigerter Freude und wird in der Regel gemeinschaftlich vollzogen. Bezeugt sind Gruppentänze (Ex 15,20–21; Ri 21,21; 1Sam 18,6f.) ebenso wie Einzeltänze (Hld 7,1-2; 2Sam 6,14f.); Paartänze fehlen jedoch.⁴⁹ Die hebräischen Begriffe *məḥol* und *məḥolāh* bezeichnen kreisförmige, rhythmische Bewegungen, häufig in Verbindung mit Handtrommeln (*tōf*) und Gesängen.⁵⁰

⁴⁷ Vgl. Schwab, Andreas (2003), *Monte Verità – Sanatorium der Sehnsucht*, Zürich, 181–191.

⁴⁸ Vgl. Ebach, Jürgen (2008), *Der Tanz im Alten Testament*, in: Keuchen, Marion u. a. (Hg.), *Tanz und Religion. Theologische Perspektiven*, Frankfurt a. M., 29–48, hier 31.

⁴⁹ Vgl. Peetz, Melanie (2024), Art. »Tanz/tanzen«, in: WiBiLex, <https://www.die-bibel.de/ressourcen/wibilex/altes-testament/tanz-3> (Zugriff am 18.11.2025).

⁵⁰ Vgl. Peetz, Tanz.

Das älteste Textzeugnis findet sich in Ex 15,20–21: Mirjam, »die Prophetin«, nimmt die Handtrommel und führt die Frauen »mit Pauken und Reigentanz« an. Der »Mirjam-Tanz« feiert die Rettung am Schilfmeer und gilt als »Urtanz Israels«.⁵¹ Spätere Frauentanztexte (Ri 11,34; 21,21; 1Sam 18,6; Jer 31,4) knüpfen an dieses Motiv an. Während Mirjam die göttliche Rettung feiert, preisen spätere Szenen menschliche Helden oder erscheinen in Gewaltkontexten;⁵² Jer 31,4f. weitet das Motiv eschatologisch aus: Tanz wird zum Zeichen erneuerter Gemeinschaft, an dem »Junge und Alte, Männer und Frauen« teilhaben.⁵³

Michaela Geiger beschreibt den Tanz im Alten Testament anhand von vier Dimensionen:

- *Rituelle Deutung von Wirklichkeit*: Tanz verkörpert performativ Emotionen; Freude und Trauer erscheinen als gegensätzliche, aber komplementäre Ausdrucksformen (Ps 30,12; Kgl 5,15). Tanz wird so zum Sinnzeichen von Leben und Erneuerung.⁵⁴
- *Anbetung und Verehrung Gottes*: Der Tanz Davids vor der Bundeslade (2Sam 6,14f.) zeigt den Körper als Medium der Gottesbeziehung. Die Psalmen kennen darüber hinaus eine kosmische Dimension: Die Erde »bebt« vor Gott (Ps 114,7), die Schöpfung »tanzt« zum Lob Gottes (Ps 149,3; 150,4).⁵⁵
- *Tanz in Grenzsituationen*: Tanz begleitet Übergänge, etwa den Exodus (Ex 15,20), und dient als *rite de passage*, in dem Bedrohung und Befreiung leiblich verarbeitet werden.⁵⁶
- *Kommunikation und Beziehung*: Tanz stiftet Beziehung – zwischen Individuen, zwischen Mensch und Raum, zwischen inne-

⁵¹ *Geiger, Michaela* (2007), Mirjams Tanz am Schilfmeer als literarischer Schlüssel für das Frauen-Tanz-Motiv – Eine kanonische Lektüre, in: *Geiger, Michaela / Kessler, Rainer* (Hg.), Musik, Tanz, Gott. Tonspuren durch das Alte Testament (Stuttgarter Bibelstudien 207), Stuttgart, 55–77, hier 58.

⁵² Vgl. *Geiger*, Tanz, 64–69.

⁵³ *Geiger*, Tanz, 70–72.

⁵⁴ Vgl. *Geiger*, Tanz, 58f.

⁵⁵ Vgl. *Geiger*, Tanz, 59f.

⁵⁶ Vgl. *Geiger*, Tanz, 61.

rer und äusserer Bewegung sowie zwischen Vergangenheit und Zukunft (Jer 31,13).⁵⁷

Im Unterschied zu Texten aus Israels Umwelt, etwa den ugaritischen Berichten vom Tanz der Göttin Anat, tritt Gott (*Jhwh*) selbst nicht tanzend auf. Dagegen »spielt« die personifizierte Weisheit vor Gott (Spr 8,30–31).⁵⁸

Im Neuen Testament erscheint Tanz ambivalent: als Zeichen von Freude und Gemeinschaft (Lk 15,25; 7,32) und als Ort der Verführung und Gewalt (Tanz der Tochter der Herodias, Mk 6,22 f.). Jesus selbst wird nicht als Tänzer geschildert; doch in den apokryphen Johannesakten führt Christus die Jünger in einen mystischen Reigentanz.⁵⁹ Hier wird das Kreuz als Achse kosmischer Bewegung gedeutet – Christus tanzt den Weg von Tod und Auferstehung.

Seit dem 20. Jahrhundert lebt dieses Motiv neu auf: in *Rudolf Steiners* »Eurythmie« (1912), in *Sydney Carters* »Lord of the Dance« (1963), in *John Neumeiers* »Matthäus-Passion« (1981).⁶⁰ In diesen Beispielen erscheint Tanz als Ausdruck einer inkarnatorischen Ästhetik – einer Spiritualität, die Gottes Gegenwart im Rhythmus des Lebens wahrnimmt.

Wie Schnütgen zeigt, begegnet der Tanz in der christlichen Tradition in drei Grundhaltungen:

- als integrierter Ausdruck religiöser Freude,
- als regulierte und normierte Praxis
- und als abgelehntes Symbol sinnlicher Enthemmung.⁶¹

In der Alten Kirche wurde Tanz häufig als Überrest heidnischer Kulte kritisiert; *Augustinus* etwa ordnet ihn der Musik unter und bewertet freies Tanzen als lasziv. Andere Autoren – etwa *Gregor von Nyssa* oder *Hrabanus Maurus* – verwenden Tanz allegorisch als Bild geord-

⁵⁷ Vgl. *Geiger*, Tanz, 62.

⁵⁸ Vgl. *Peetz*, Tanz.

⁵⁹ Vgl. *Leutzsch, Martin* (2015), Christus als Tänzer, in: *Meditation* 41/3 (2015), 9–14, hier 11.

⁶⁰ Vgl. *Leutzsch*, Christus, 12f.

⁶¹ Vgl. *Schnütgen, Tatjana K.* (2025), Tanzspiritualität heute: Ein integratives Phänomen der Ökumene, in: *Materialdienst* 76/2, 64–71.

neten Lebensführung.⁶² Die mittelalterliche Liturgie kennt dagegen vielfältige Formen tänzerischer Praxis. *Philip Knäble* weist nach, dass in Kathedralen wie Sens⁶³ und Auxerre⁶⁴ Prozessionen und Tänze Teil komplexer Initiationsrituale waren.

Die Reformation führt zu einer konfessionellen Differenzierung: Während *Martin Luther* massvolle, sozial geordnete Tänze zulässt, lehnen *Huldrych Zwingli* und *Johannes Calvin* sie als Ausdruck von Weltlichkeit ab. Erst die Aufklärung trennt religiöse und tänzerische Praxis deutlich voneinander.⁶⁵

Im 20. Jahrhundert wird Tanz spirituell neu entdeckt. In meditativen und liturgischen Formen dient er als leibliche Sprache des Glaubens – eine Rückkehr zu frühchristlichen und biblischen Erfahrungsformen. Tanz wird so erneut zu einer *Theologie in Bewegung*, die Spiritualität und Leiblichkeit verbindet.⁶⁶

Um die Wende zum 20. Jahrhundert entstand – neben Ballett und Gesellschaftstanz – eine Bewegung, die Tanz als Ausdruck innerer Erfahrung und religiöser Tiefe neu profilierte. Vertreter:innen des Modernen Tanzes und des Ausdruckstanzes wie *Isadora Duncan*, *Ruth St. Denis*, *Martha Graham*, *Rudolf von Laban* und *Mary Wigman* verstanden Tanz als Einheit von Körper, Geist und Seele. In bewusster Abkehr von dualistischen Körpervorstellungen des 19. Jahrhunderts suchten sie eine erneuerte Verbindung von Leiblichkeit, Natur und Spiritualität. Gesellschaftliche Reformströmungen – insbesondere Lebensreform und Jugendbewegung – begünstigten diese Entwicklung.⁶⁷

Paul Tillich gehört zu den ersten protestantischen Theolog:innen, die ästhetisch-leibliche Ausdrucksformen nicht nur kulturtheore-

⁶² Vgl. *Rahner, Hugo* (1965), *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Freiburg i. Br., 305–308.

⁶³ Vgl. *Knäble, Philip* (2016) *Eine tanzende Kirche. Initiation, Ritual und Liturgie im spätmittelalterlichen Frankreich*, Köln u. a., 302f.

⁶⁴ Vgl. *Knäble*, *Tanzende Kirche*, 324f.

⁶⁵ Vgl. *Schnütgen*, *Tanzspiritualität*, 68.

⁶⁶ Vgl. *Pfaff, Petra* (2006), *Beweg Gott und Mensch. Grundzüge einer Theologie des Tanzes in Schule und Kirche*, Leipzig, 79–99.

⁶⁷ Vgl. *Franco, Susanne* (2017), »Jeder Mensch ist ein Tänzer!« Rudolf Labans Ausdruckstanz und die neuen Dimensionen des Körpers, in: *De Weerd, Mona / Schwab, Andreas* (Hg.), *Monte Dada. Ausdruckstanz und Avantgarde. Verbindungen der Tanzbewegung um Rudolf Laban zu den Zürcher Dadaisten zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Bern, 43–55.

tisch, sondern theologisch ernst nehmen und dem Ausdruckstanz eine genuine religiöse Tiefendimension zusprechen. Für ihn wird der sich bewegende Körper zu einem Ort der Offenbarung, an dem sich Wirklichkeit nicht begrifflich, sondern existenziell und symbolisch erschliesst. In seinen autobiografischen Schriften beschreibt er diese Erfahrung als »eine neue Begegnung mit der Wirklichkeit in ihren tieferen Schichten«,⁶⁸ die sein »Verständnis von Religion tief beeinflusste – Religion als die geistige Substanz der Kultur und Kultur als die Ausdrucksform der Religion«.⁶⁹

Gleichwohl bleibt Tillichs Zugang primär kunsttheologisch und existenzialphilosophisch. Fragen nach sozialer Körperlichkeit, nach der Rolle von Geschlecht, Macht oder liturgischen Kontexten werden nicht weiter ausgearbeitet. Seine Impulse eröffnen Tiefenschichten religiöser Bewegung, ohne deren kirchliche Praxis zu entfalten.

Ein zweiter Zugang findet sich bei *Jürgen Moltmann*, der in seiner Theologie Gottes Lebendigkeit als Bewegung deutet. In *Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens* kritisiert er traditionelle Vorstellungen eines unbewegten, statischen Gottes:

»Der lebendige Gott kann nicht für unveränderlich und unbeweglich gehalten werden, ohne dass man ihn für tot erklärt.«⁷⁰

Bewegung wird für Moltmann zum Ausdruck göttlicher Kreativität. Gottes Handeln ist offen, dialogisch und spielerisch:

»Der schöpferische Gott spielt mit seinen eigenen Möglichkeiten und schafft aus dem Nichts das, was ihm wohlgefällt.«⁷¹

In *Totentänze. Tanz des Lebens* entwirft *Jürgen Moltmann* ein eindrückliches Bild der Heilsgeschichte als dynamische Bewegung: Christus steigt in die Tiefen des Todes hinab und führt diese existentielle Grenzerfahrung in eine Bewegung des Lebens zurück, die in der Auferstehung ihren Höhepunkt findet. So beschreibt Moltmann

⁶⁸ Tillich, Paul (1971), Tanz und Religion, in: Ders. (Hg.), GW, Bd. XII: Frühe kulturphilosophische Schriften 1919–1925, Stuttgart, 134–137, hier 136.

⁶⁹ Tillich, Tanz, 136.

⁷⁰ Moltmann, Jürgen (2014), *Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens*. Auch ein Beitrag zur Gottesfrage der Neuzeit, Gütersloh, 45.

⁷¹ Moltmann, Jürgen (1972), *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel*, München, 24.

die Erlösung als einen umfassenden Übergang, in dem sich Himmel und Erde, Leben und Tod sowie Zeit und Ewigkeit gegenseitig durchdringen.⁷²

Wie schon bei Tillich bleibt jedoch auch bei Moltmann offen, wie diese metaphorischen Tanzbilder auf konkrete liturgische und seelsorgliche Tanzpraxis zu beziehen sind. Seine Theologie weist Wege, ohne sie praktisch auszubuchstabieren.

Seit den 1980er-Jahren prägte die Frauenliturgiebewegung die kirchliche Rezeption des Tanzes wesentlich. In ihren *Gottesdiensten in Bewegung* wurde Tanz als Gebet, Verkündigung und Ausdruck des Evangeliums verstanden. *Brigitte Enzner-Probst* beschreibt diese Praxis als liturgischen Weg der »Corporealität«, in dem der Körper zum energetischen und transformatorischen Ort religiöser Erfahrung wird.⁷³

Teresa Berger hat im Anschluss an Erfahrungen aus Frauenliturgien versucht, tänzerische Ausdrucksformen für den Gottesdienst der ganzen Gemeinde fruchtbar zu machen.⁷⁴ Tanz versteht sie dabei nicht als Zusatz, sondern als grundsätzlich liturgiefähige Praxis, die alle Teile des Gottesdienstes – vom »Bußakt über Wortverkündigung und Glaubensbekenntnis bis hin zur Eucharistie« – durchdringen kann.⁷⁵ Aufgrund seines Symbolwertes kann Tanz selbst zum Ausdruck und Vollzug des Glaubens werden. Tanz und Gebärden verweisen dabei auf zentrale theologische Grunddimensionen wie Schöpfung, Inkarnation, Erlösung und Vollendung und zeichnen so menschliche wie glaubende Existenz leiblich nach.⁷⁶

Kritisch ist jedoch anzumerken, dass sowohl Berger als auch zentrale Vertreterinnen der Frauenliturgiebewegung Körperlichkeit häufig vor allem als befreiende, kreative und gemeinschaftsbildende Ressource verstehen. Enzner-Probst weist selbst darauf hin, dass in

⁷² Vgl. Moltmann, Jürgen (2006), Totentänze – Auferstehungstanz, in: Ders. / Sundermeier, Theo (Hg.), Totentänze – Tanz des Lebens, Frankfurt a. M., 9–42, hier 40f.

⁷³ Vgl. Enzner-Probst, Brigitte (2008), Frauenliturgien als Performance. Die Bedeutung von Corporealität in der liturgischen Praxis von Frauen, Neukirchen-Vluyn, 301–332.

⁷⁴ Vgl. Berger, Teresa (1985), Liturgie und Tanz. Anthropologische Aspekte, historische Daten, theologische Perspektiven (Pietas Liturgica Studia 1), St. Ottilien.

⁷⁵ Berger, Liturgie und Tanz, 73f.

⁷⁶ Vgl. Berger, Liturgie und Tanz, 54f.

manchen feministischen Ritualzusammenhängen »idealtypische« Vorstellungen weiblicher Körperlichkeit reproduziert wurden, die nicht alle Frauen einschlossen.⁷⁷

Feministisch-theologische Diskurse haben diese Problematik vertieft: *Elisabeth Schüssler Fiorenza*⁷⁸ und *Mary McClintock Fulkerson*⁷⁹ weisen darauf hin, dass körperbezogene liturgische Praktiken häufig unbewusst normative Vorstellungen von Geschlecht, Beweglichkeit und Ästhetik transportieren.

Aus Sicht der *embodiment studies* (*Judith Butler*,⁸⁰ *Thomas J. Reynolds*⁸¹) gilt zudem als gut belegt, dass Körper nie ausschliesslich Orte der Befreiung sind, sondern ebenso Räume sozialer Beschränkung, Verletzlichkeit und Exklusion.

Ein weiterer Zugang zur Theologie des Tanzes eröffnet der trinitarische Begriff der *Perichorese*. Das griechische *perichorein* bedeutet »umeinanderkreisen«, »ineinanderwohnen« – in freier Übersetzung auch: »miteinander tanzen«. Seit *Johannes von Damaskus* bezeichnet es das wechselseitige Durchdringen der göttlichen Personen. Die Rede von der göttlichen Perichorese ist damit alles andere als statisch: Sie beschreibt ein dynamisches Ineinander von Selbsthingabe und Gegenwart der göttlichen Personen. *Joy Ann McDougall* hebt in ihrer Relecture von Jürgen Moltmann hervor, dass diese perichoretische Relationalität zwar als kraftvolles Bild trinitarischer Gemeinschaft verstanden werden kann, zugleich aber nicht ungebrochen auf kirchliches Leben übertragbar ist. Sie zeigt, dass sozialtrinitarische Modelle der Gefahr einer »Projektionslogik« ausgesetzt sind: Idealvorstellungen menschlicher Gemeinschaft werden in die Trinität projiziert und dann als normative Folie für kirchliche Praxis zurückgespiegelt.⁸²

⁷⁷ *Enzner-Probst*, Frauenliturgien, 148.

⁷⁸ Vgl. *Schüssler Fiorenza, Elisabeth* (1992), *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesiology of Liberation*, New York, 95–117 u. 203–215.

⁷⁹ Vgl. *McClintock Fulkerson, Mary* (1994), *Changing the Subject: Women's Discourses and Feminist Theology*, Minneapolis, 65–102 u. 181–210.

⁸⁰ Vgl. *Butler, Judith* (1993), *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of »Sex«*, New York, 1–23, 23–47 u. 85–123.

⁸¹ Vgl. *Reynolds, Thomas E.* (2008), *Vulnerable Communion: A Theology of Disability and Hospitality*, Grand Rapids, 15–42, 111–140 u. 179–208.

⁸² *McDougall, Joy Ann* (2003), *The Return of Trinitarian Praxis? Moltmann on the Trinity and the Christian Life*, in: *The Journal of Religion* 83/2, 177–203, hier 184–189.

Seit der Mitte des 20. Jahrhunderts entwickelte sich *Kirchentanz* zu einer anerkannten Form christlicher Praxis. Er bezeichnet keinen festgelegten Stil, sondern ein offenes Feld leiblicher Spiritualität, das Gebet, Feier, Verkündigung, Meditation und Bibelarbeit umfasst. In dieser Perspektive gilt jede Form von Tanz als »Kirchentanz«, sofern sie liturgische Räume gestaltet und spirituelle Erfahrung ermöglicht.⁸³ Die Bandbreite umfasst historischen Tanz, Volkstanz, freie Improvisation, Biblio-Tanz und choreografierte Meditationstänze ebenso wie zeitgenössische Ausdrucksformen – etwa Elemente des Modern Dance, Contemporary Dance oder Tango.

Einen weiteren Akzent setzt die *Judson Memorial Church* in New York. In den 1960er-Jahren wurde sie durch das Judson Dance Theater zu einem zentralen Ort des Postmodern Dance. Bis heute verbindet die Gemeinde experimentelle Bewegungskunst mit sozialer Offenheit und spirituellen Suchbewegungen. Tanz erscheint hier nicht nur als Kunstform, sondern als Form gelebter Spiritualität – ein Impuls, der auch auf kirchliche Tanzpraxis zurückwirkt.⁸⁴

4. Ursprünge und Entwicklung der Tanz- und Bewegungstherapie

Die Tanz- und Bewegungstherapie (*Dance/Movement Therapy, DMT*) entstand im 20. Jahrhundert aus der Verbindung zweier Bewegungen: der ästhetischen Emanzipation des modernen Ausdruckstanzes und der Suche nach leiborientierten Heilverfahren in Psychiatrie und Psychotherapie.⁸⁵ Der Modern Dance der frühen Avantgarde –

⁸³ Vgl. Schnütgen, Tatjana K. (2023), Zwischenräume bespielen. Tanz und Spiritualität in der Kirche, in: Schmidt, Markus / Deeg, Alexander (Hg.), Spiritualität und Gemeinschaft. Zugänge zu geistlichem Leben in Beziehungen, Darmstadt, 613–628; Schnütgen, Tatjana K. (2019), Tanz zwischen Ästhetik und Spiritualität. Theoretische und empirische Annäherungen, Göttingen.

⁸⁴ Vgl. Biglieri, Sara, Rethinking Embodiment: Processual Bodies and the Case of Judson Dance Theater, Vortrag gehalten an der XXXIIIème conférence de l'AIMS, Montréal, 3.–6. Juni 2024, <https://www.strategie-aims.com/conferences/36-xxxiii-conference-de-l-aims/communications/6469-rethinking-embodiment-processual-bodies-and-the-case-of-judson-dance-theater/download> (Zugriff am 18.11.2025).

⁸⁵ Vgl. Franco, Jeder Mensch, 45–57.

Duncan,⁸⁶ von Laban⁸⁷ und Wigman⁸⁸ – löste choreografische Konventionen auf und verstand Bewegung als Ausdruck innerer Erlebnisprozesse und existenzieller Freiheit.⁸⁹

Als Begründerin der klinischen Tanztherapie gilt *Marian Chace* (1896–1970). Seit 1942 arbeitete sie am St. Elizabeth's Hospital in Washington D.C. mit psychiatrischen Patient:innen. Sie entwickelte ein Verfahren, das Gruppenrhythmus, Kontaktaufnahme und empathisches Spiegeln verband und Tanz als Medium nonverbaler Kommunikation und Integration verstand.⁹⁰ Parallel dazu prägte *Trudi Schoop* eine humorvolle, körperzentrierte Arbeit mit Schizophrenie-Patient:innen, die sie als »psychosomatische Choreografie« bezeichnete.⁹¹

Mary Starks Whitehouse brachte mit dem »Authentic Movement« (1950er Jahre) einen jungianisch geprägten Ansatz ein. Bewegung wurde hier als »Dialog zwischen Bewusstem und Unbewusstem« verstanden.⁹²

Mit der Gründung der *American Dance Therapy Association* (ADTA) 1966 erhielt die Bewegung eine institutionelle Basis.⁹³ Im deutschsprachigen Raum entstanden seit den 1980er Jahren eigene Ausbildungsgänge, oft im Austausch mit körperpsychotherapeutischen Schulen (Wilhelm Reich, Alexander Lowen, Gerda Boyesen). Bewegung wurde zunehmend als Arbeit am Leib-Selbst-Verhältnis verstanden – als ein Prozess, in dem körperliche Wahrnehmung,

⁸⁶ Vgl. *Franco*, Jeder Mensch, 46.

⁸⁷ Vgl. *Franco*, Jeder Mensch, 52f.

⁸⁸ Vgl. *Franco*, Jeder Mensch, 49.

⁸⁹ Vgl. *Levy, Fran J.* (1988), *Dance Movement Therapy: A Healing Art*, Reston/VA.

⁹⁰ Vgl. *Stockley, Susan* (2004), Older lives, older dances: dance movement therapy with older people, in: *Payne, Helen* (Ed.), *Dance Movement Therapy: Theory and Practice*, 2nd ed. London, 81–101, hier 85.

⁹¹ Vgl. *Stanton, Kristina* (2004), Imagery and metaphor in group dance movement therapy. A psychiatric out-patient setting, in: *Payne, Helen* (Ed.), *Dance Movement Therapy: Theory and Practice*, 2nd ed. London, 123–140, hier 124.

⁹² *Whitehouse, Mary Starks* (1999), The Moving Imagination, in: *Pallaro, Patrizia* (Ed.), *Authentic Movement: Essays by Mary Starks Whitehouse, Janet Adler and Joan Chodorow*, London / Philadelphia, 51–64, hier 42 (Übers. NM).

⁹³ S. dazu die Seite vom American Dance Therapy Association: <https://www.adta.org/about> (Zugriff am 20.11.2025).

affektive Selbstbezüge und sinnhafte Weltbeziehungen miteinander verschränkt sind.⁹⁴

Mit dem Einzug systemischer Theorien verschob sich der Blick auf Tanztherapie grundlegend: Bewegung wurde nicht mehr primär als Symbol psychischer Innenwelten verstanden, sondern als Teil eines kommunikativen Gefüges aus Resonanzen zwischen Körpern, Bedeutungen und sozialen Kontexten. In der Perspektive der systemischen Tanztherapie erscheinen Aufstellungen nicht als starre Anordnungen, sondern als lebendige Bewegungsprozesse. Indem Beziehungen, Rollen und Spannungsfelder körperlich ins Spiel kommen, geraten festgefügte Muster in Fluss und können in neuen Konstellationen erprobt werden. So entsteht ein Raum, in dem sich die *Choreographie* eines Systems behutsam verändert und weiterentwickelt werden kann.⁹⁵

Elke Wilke hat diese systemische Sicht methodologisch erweitert. Sie betont, dass therapeutisches Spiegeln nur dann wirksam ist, wenn es in ein präzises *attunement* eingebettet ist: eine leiblich-affektive Einstimmung, die resonant antwortet, ohne zu imitieren.⁹⁶ Sie unterscheidet vier Schritte: 1. Wahrnehmen, 2. Verstehen, 3. Abstimmen, 4. Rollen-Identifikation.⁹⁷

Empathie erscheint hier als verkörperte Kommunikation, die sich zwischen den Beteiligten ereignet. Wilke betont zudem das Primat der Zielorientierung: Interventionen entstehen aus dem Prozess heraus, nicht aus der Methode.⁹⁸

Embodiment-Ansätze beschreiben die wechselseitige Verschränkung von Körper, Emotion und Kognition. *Wolfgang Tschacher*, *Melanie Munt* und *Maja Storch* betonen die »Bidirektionalität« körperlich-psychischer Prozesse: Haltung und Bewegung beeinflussen Affekte,

⁹⁴ Vgl. *Geuter, Ulfried* (2006), Geschichte der Körperpsychotherapie, in: *Marlock, Gustl / Weiss, Halko* (Hg.), Handbuch der Körperpsychotherapie, Stuttgart, 17–32.

⁹⁵ Vgl. *Bender, Susanne* (2021), Systemische Tanztherapie, 2. Aufl. München.

⁹⁶ Vgl. *Wilke, Elke* (2018), Tanztherapie: Grundlagen, Methoden, Perspektiven, München, 84f.

⁹⁷ Vgl. *Wilke, Elke* (2005), Systemische Aspekte der Tanztherapie, in: *Marlock / Weiss* (Hg.), Körperpsychotherapie, 317–330, hier 323f.

⁹⁸ Vgl. *Wilke*, Tanztherapie.

Motivation und Einstellungen.⁹⁹ Damit wird nachvollziehbar, warum Tanztherapie nachweislich Affekte reguliert und Selbstwirksamkeit stärkt – zwei zentrale Wirkfaktoren erfolgreicher Psychotherapie.¹⁰⁰ Eine Meta-Analyse von *Sabine C. Koch* et al. (2019) bestätigt signifikante Effekte von Dance Movement Therapy (DMT) auf depressive Symptome. Die Ergebnisse zeigen zudem, dass DMT Angst reduziert sowie Lebensqualität, interpersonale und kognitive Fähigkeiten verbessert.¹⁰¹

Tanz- und Bewegungstherapie gewinnt auch in der Demenzbegleitung an Relevanz, da prozedurale und somatische Gedächtnisformen häufig länger erhalten bleiben als deklaratives Gedächtnis.¹⁰² Empirische Studien weisen darauf hin, dass rhythmische Bewegung affektive Stabilisierung, soziale Responsivität und kognitive Aktivierung fördern kann, auch wenn die Evidenzlage methodisch heterogen ist.¹⁰³ In der gerontologischen Spiritualitätsforschung wird betont, dass Resonanz- und Präsenzwahrnehmung wesentlich körperlich vermittelt sind.¹⁰⁴ Bei fortschreitendem Sprachverlust können Bewegungsmuster daher weiterhin Beziehung, Identität und Sinn kommunizieren.

5. Fazit

Die zunehmende Integration von Tanz- und Bewegungspraxen in therapeutische, psychosoziale und religionsnahe Kontexte erfordert eine differenzierte Analyse ihrer Wirkungsmechanismen sowie ihrer normativen Implikationen. Während empirische Studien posi-

⁹⁹ *Tschacher, Wolfgang* u. a. (2014): Die Integration von Tanz, Bewegung und Psychotherapie durch den Embodiment-Ansatz, in: *körper – tanz – bewegung* 2/2, 54–63, hier 57.

¹⁰⁰ Vgl. *Tschacher*, Integration, 57.

¹⁰¹ Vgl. *Koch, Sabine C.* u. a. (2019), Effects of Dance Movement Therapy and Dance on Health-Related Psychological Outcomes. A Meta-Analysis Update, in: *Frontiers in Psychology* 10, 1–28.

¹⁰² Vgl. *Stockley*, Older lives, 85.

¹⁰³ Vgl. *Meekums, Bonnie* u. a. (2015), Dance movement therapy for depression, in: *Cochrane Database of Systematic Reviews* 2, 2–50.

¹⁰⁴ Vgl. *Bolle, Geertje* (2024), Wo Himmel und Erde sich berühren. Spiritualität und Demenz, in: *Büssing, Arndt* u. a. (Hg.), *Spiritual Care & Existential Care Interprofessionell*, Berlin, 155–159, hier 158.

tive Effekte auf Affektregulation, Beziehungsgestaltung und Selbstwirksamkeit dokumentieren, bleibt die theoretische Fundierung einer bewegungsbasierten Spiritualität heterogen und kontextabhängig. Körper- und Bewegungspraktiken sind nie neutral, sondern stets in soziale, kulturelle und geschlechtsspezifische Ordnungen eingebettet.¹⁰⁵ Dies zeigt sich auch in therapeutischen und kirchlichen Kontexten, in denen Vorstellungen von *gelingender Körperlichkeit* häufig unausgesprochene normative Leitbilder reproduzieren.

Kritische Körperforschung zeigt, dass Tanz – selbst in Settings, die Befreiung, Kreativität oder Selbsttranszendenz betonen – bestehende Machtstrukturen widerspiegeln oder stabilisieren kann.¹⁰⁶ Dies betrifft insbesondere Fragen nach Zugänglichkeit, Körpernormativität, Geschlechterrollen und der impliziten Bewertung bestimmter Ausdrucksformen. Notwendig ist vielmehr eine Analyse der situativen Bedingungen, unter denen Bewegungsprozesse subjektförderlich oder restriktiv wirken.

PD Dr. Nikolett Móricz, Privatdozentin für Praktische Theologie, Abt. Seelsorge, Religionspsychologie und Religionspädagogik, Theologische Fakultät, Universität Bern, Länggassstrasse 51, CH-3012 Bern; nikolett.moricz@faculty.unibe.ch

¹⁰⁵ Vgl. Walz, Dance, 28–67.

¹⁰⁶ Vgl. Davis, Tango, 189–203.

Advokatorisches Handeln als Paradigma von Spitalseelsorge und Pflege

Franziskus Knoll 

Zusammenfassung: Dieser Beitrag untersucht advokatorisches Handeln (= engl. *advocacy*) als ein zentrales Paradigma für Seelsorge und Pflege im Kontext des Spitals. Ausgehend vom philosophisch-theologischen Konzept der *Parrhesia* (= freimütiges Reden) wird die These entwickelt, dass stellvertretendes Eintreten für vulnerable Menschen ein Kernauftrag beider Professionen ist. Die theologischen Reflexionen und die empirische Studie kommen zu dem Schluss, dass Seelsorge und Pflege durch eine intensivierte Zusammenarbeit und gegenseitige Ergänzung ihre Advocacy-Funktion stärken und so die patientenzentrierte Versorgung optimieren können.

Stichworte: Advokatorisches Handeln, Spitalseelsorge, Spiritual Care

Abstract: This article examines advocacy as a central paradigm for both chaplaincy and nursing in the hospital setting. Starting from the philosophical-theological concept of *Parrhesia* (= frank speech), it develops the thesis that acting on behalf of vulnerable people is a core mission for both professions. The study concludes that chaplaincy and nursing can strengthen their advocacy function through more collaboration and mutual supplementation, thereby optimizing patient-centered care.

Keywords: advocacy, chaplaincy, spiritual care

1. Einleitung

Vor einigen Jahren startete eine deutsche Schokoladenfirma eine Werbekampagne mit Denkanstößen. Auf einem der Plakate war unter anderem zu lesen: »Wer was ändern will, muss den Mund aufmachen!« Oder auf Schweizer Mundart: »Wer öbbis ändre wött, muess s Muul ufmache!« – Dieses Motto gilt wohl nicht nur in Sachen Schokolade! Wer etwas ändern will, sollte nicht nur über Veränderungen nachdenken, sondern auch tätig werden. Zugleich stellt sich

die Frage: Was braucht es denn, um das als richtig oder gut Erkannte tatsächlich in eine Tat zu überführen? Zunächst einmal muss es für ein Handeln – wozu auch ein Sprechakt zählt – einen triftigen Grund geben. Denn: Warum sollte man etwas verändern, für das es keinen Anlass gibt oder das sich in guter Weise bewährt hat? Ein solcher Antrieb kann neben der Identifikation eines Ärgernisses oder eines Bedürfnisses auch ein genialer, kreativer Einfall zur Lösung eines Problems sein. Damit das Aus- oder Ansprechen des Erlebten funktioniert, braucht es neben einer gehörigen Portion Mut auch einer gewissen inneren Freiheit. Und schliesslich geht das Ganze nicht ohne Risiko einher, da der Ausgang einer solchen offenen Rede im Initialstadium tatsächlich noch nicht ganz absehbar ist. Denn: Was man hat, das weiss man. Was man aber bekommt, birgt eine Reihe von Unwägbarkeiten in sich.

Die hier skizzierte offene, aufrichtige Rede kann im Sinne einer personalen Qualität oder Haltung unter dem philosophischen Topos der *Parrhesia* zusammengefasst werden. In diesem Beitrag soll eine Spezifikation dieser *Parrhesia* im Sinne eines advokatorischen Handelns auf die Bereiche von Seelsorge und Pflege vorgenommen werden. Dabei soll geprüft werden, ob Seelsorge und Pflege in der Wahrnehmung ihrer Verantwortung für den anderen im Setting Spital nicht voneinander profitieren können.

2. Advokatorisches Handeln als Paradigma von Seelsorge

Zur Klärung der Frage, ob advokatorisches Handeln als ein Paradigma von Seelsorge gelten kann, wird in einem ersten Schritt ein Blick auf das biblische Fundament, die kirchliche Lehrtradition, auf Interpretationen des Lehramtes sowie auf theoretisch-pastoraltheologische Überlegungen geworfen.¹

¹ Auch wenn die Perspektive aufgrund des Hintergrunds des Autors eine römisch-katholische ist, können die biblischen und pastoraltheologischen Ausführungen Impulse für andere Konfessionen und Religionen bereitstellen.

2.1 *Biblische Spurensuche*

Der Sache nach zeigt sich die *Parrhesia* resp. ein advokatorisches Handeln bereits im Alten Testament. So richtet sich die prophetische Kritik bei Hosea gegen das Königtum Israels (Hos 1,4) oder bei Jesaja im Namen und Auftrag Gottes gegen namhafte Hofbeamten (Jes 22,15f.) und Richter Jerusalems (Jes 1,23). Der Prophet Amos übt Kritik nicht nur hinsichtlich bestimmte Kultorte (Am 7,12–15) und einen veräusserlichten Kult (Am 5,21–27), sondern nimmt auch soziale Schiefen wie die Ausbeutung von Armen in den Blick (Am 8,4–14). Der Prophet Micha greift führende Beamte sowie bestechliche Richter und Priester an (Mi 3,9–12). Die *Parrhesia* findet sich aber nicht nur vertikal-horizontal in Richtung göttlicher resp. prophetischer Kritik gegenüber dem Volk, sondern auch umgekehrt als eine Freiheit von Angst und eine offene Rede des Propheten gegenüber Gott. Ein Gläubiger verfügt – wie sich bei Hiob zeigt – über die Zuversicht, Gott aufrichtig gegenüberzutreten zu können (Hiob 27,9f.). Ein weiteres, nicht-prophetisches Beispiel findet sich beim Stammvater Abraham, der für die Anliegen und den Schutz des Volkes mit Gott verhandelt (Gen 18,22–33). Auch in der neutestamentlichen Quellenlage lassen sich Referenzen einer *Parrhesia* ausmachen. Die Erlösungstat Jesu begründet ein neues Verhältnis des Menschen zu Gott. „Durch den Akt der Erlösung wird es den Menschen möglich, Gott in *Parrhesia* gegenüberzutreten und aus ihm wiederum Standhaftigkeit und Einsicht für *Parrhesia*, besonders gegenüber der nichtchristlichen Welt, zu schöpfen.“² Als ein Paradebeispiel freier Rede fungiert dabei Jesus selbst: Er predigt öffentlich (Joh 18,20), äussert Kritik (Mk 11,15–19) und nimmt insgesamt bei Missständen kein Blatt vor den Mund (Mt 23,1–3). In der Apostelgeschichte bedeutet *Parrhesia* im Wesentlichen der Mut, den es zu Verbreitung des Evangeliums braucht. Zudem gilt die öffentlich praktizierte *Parrhesia* in Form der Predigt als ein Mittel zur Verbreitung und Festigung des christlichen Glaubens (Eph 6,19; 2 Tim 4,2–7). Sie gründet in der Freiheit von Angst, die nur der Gläubige erleben kann. Damit gründet sie in Gott: »Wir haben durch Christus so großes Vertrauen zu Gott. Doch

² Vgl. Beer, Beate (2015), Art. »*Parrhesia*«, in: RAC 26, 1024.

sind wir dazu nicht von uns aus fähig, als ob wir uns selbst etwas zuschreiben könnten; unsere Befähigung stammt vielmehr von Gott« (2 Kor 3,4f.). Einige zahlen für dieses Glaubenszeugnis einen sehr hohen Preis: nämlich ihr Leben (Phil 1,21)! Und diese Bereitschaft zur Lebenshingabe stärkt die innere Zuversicht des Gläubigen, mit der er beim jüngsten Gericht vor Gott treten darf (1 Joh 2,28).

2.2 Römisch-katholische Lehrtraditionen

Im Blick auf die Prüfung advokatorischen Handelns als Paradigma von Seelsorge können nicht nur biblische, sondern auch römisch-katholische Lehrtraditionen als Referenzen herangezogen werden. Dieser Rückgriff erfolgt am Beispiel der apostolischen Konstitutionen *Lumen Gentium* und *Gaudium et Spes*.

Nach *Lumen Gentium* ist die Berufung aller Gläubigen wie folgt gekennzeichnet: »Kraft der ihnen je eigenen Berufung das Reich Gottes zu suchen, indem sie die zeitlichen Dinge besorgen und Gott gemäß ordnen. (...) Ihre Aufgabe ist es also in besonderer Weise, alle zeitlichen Dinge, mit denen sie eng verbunden sind, so zu erleuchten und zu ordnen, dass sie immer Christus gemäß geschehen, gedeihen und zum Lob des Schöpfers und Erlösers gereichen.«³ Mit dieser Überlegung des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) eröffnete sich eine erneuerte Sicht auf den Auftrag aller Gläubigen wie auch auf das Verständnis von Seelsorge. In dieser Perspektive versteht sich Seelsorge nicht mehr allein als Aufgabe der (geweihten) Amtsträger, sondern wird zum Anliegen aller Glieder der Kirche. Konkurrent erschöpft sich Seelsorge auch nicht mehr in einer Sakramentenpastoral, so dass die Konstitution *Gaudium et Spes* die Grundsolidarität der Kirche mit dem herausstellt, was den Einzelnen / die Einzelne beschäftigt: »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände.«⁴

³ *Lumen Gentium*, Nr. 31.

⁴ *Gaudium et Spes*, Nr. 1.

2.3 Lehramtliche Ermutigungen

Hinweise auf einen Auftrag zum advokatorischen Handeln finden sich aber nicht nur im biblischen Fundament und in der überlieferten Lehrtradition, sondern auch zeitgenössische Stellungnahmen des Lehramtes bieten dazu reichlich Inspirationen. In seiner Enzyklika *Fra-telli tutti* betonte der verstorbene Papst Franziskus die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft des Christen mit allen Menschen. Viele haben verstanden, dass der Mensch angesichts zahlreicher Schattenseiten in der Welt von heute der Hilfestellung anderer Menschen bedarf. Oder anders: »Dass niemand sich allein rettet.«⁵ Das Beispiel des Barmherzigen Samariters zeige dabei, »mit welchen Initiativen man eine Gemeinschaft erneuern kann, ausgehend von Männern und Frauen, die sich der Zerbrechlichkeit der anderen annehmen. Sie lassen nicht zu, dass eine von Exklusion geprägte Gesellschaft errichtet wird, sondern kommen dem gefallen Menschen nahe, richten ihn auf und helfen ihm zu laufen, damit das Gute allen zukommt. Zugleich weist [...] das Gleichnis auf bestimmte Verhaltensweisen von Menschen hin, die nur auf sich selbst schauen und sich nicht um die unabdingbaren Erfordernisse der menschlichen Realität kümmern.«⁶ Gleichgültigkeit gegenüber dem Leid und den Bedürfnissen anderer ist deshalb keine Option.» Wir können nicht zulassen, dass jemand am Rand des Lebens bleibt. Es muss so empören, dass wir unsere Ruhe verlieren und von dem menschlichen Leiden aufgewühlt werden. Das ist Würde.«⁷ Jeder Einzelne sei deshalb eingeladen, »Möglichkeiten der Mitverantwortung« zu nutzen, die es erlauben, »neue Prozesse und Veränderungen einzuleiten und zu bewirken.«⁸ Es gehe darum, einer hilfebedürftigen Person beizustehen, ohne darauf zu schauen, ob sie zu den eigenen Kreisen gehöre.⁹ Dazu muss sich der Glaube ein kritisches Gespür gegen-

⁵ Papst Franziskus (2020), Enzyklika *Fratelli tutti* über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft, Freiburg, Nr. 54.

⁶ Papst Franziskus, *Fratelli tutti*, Nr. 67.

⁷ Papst Franziskus, *Fratelli tutti*, Nr. 68.

⁸ Papst Franziskus, *Fratelli tutti*, Nr. 77.

⁹ Vgl. Papst Franziskus, *Fratelli tutti*, Nr. 81.

über allen benachteiligenden Tendenzen und für die Bedürfnisse der Menschen bewahren.¹⁰

Auch in der Apostolischen Exhortation *Dilexi te* von Papst Leo XIV. finden sich zahlreiche Passagen, die einen stellvertretenden Einsatz für andere fordern und theologisch begründen.¹¹ Es gilt, Christus in den Armen zu erkennen und ihnen zu dienen. Ein solcher Dienst ist kein optionales Extra, sondern essenzieller Akt der Nachfolge Christi. Durch den Dienst an den Armen dient der Gläubige Christus selbst: »Die Gläubigen [sollten] Christus in den Bedürftigen erkennen« und »Christus nicht am Altar [...] anbeten können, wenn sie ihm nicht in den Armen an der Tür begegnen«¹². Dabei sind die Armen nicht Objekte der Wohltätigkeit, sondern Subjekte, denen eine eigene Würde inhärent ist.¹³ Indem die Gläubigen aber für die Armen handeln, handeln sie stellvertretend für Christus und repräsentieren seine liebende Zuwendung zu den Geringsten.

2.4 Impulse aus der Seelsorge und Seelsorgelehre

In Übereinstimmung mit den biblischen, überlieferten und aktuellen Lehramtlichen Befunden lassen sich auch Impulse aus Seelsorge und Seelsorgelehre zur Begründung advokatorischen Handelns als Paradigma von Seelsorge heranziehen. Für die reformierte Theologin *Isabelle Noth* handeln Seelsorger:innen keinesfalls übergriffig oder paternalistisch, wenn sie anwaltschaftlich tätig werden.¹⁴ Im Gegenteil: Auch wenn sie in Situationen anstelle von Menschen aktiv werden, die auf ihre Hilfe angewiesen sind, und ihnen als soziale Lobby unterstützend zur Seite stehen, behalten Seelsorger:innen stets die Interessen aller Beteiligten im Blick, achten sorgfältig auf die Einhaltung gegebener Standards und wählen eine transparente und faire Vorgehensweise.¹⁵

¹⁰ Vgl. Papst Franziskus, *Fratelli tutti*, Nr. 86.

¹¹ Vgl. Papst Leo XIV. (2025), *Dilexi te*, https://www.vatican.va/content/leo-xiv/de/apost_exhortations/documents/20251004-dilexi-te.html (Zugriff am 27.11.2025).

¹² Papst Leo XIV., *Dilexi te*, Nr. 41.

¹³ Vgl. Papst Leo XIV., *Dilexi te*, Nr. 100–102.

¹⁴ Vgl. Noth, *Isabelle* (2023), »Ich bin nicht dabei gewesen!« – Anwaltschaftliche Seelsorge im Spital, in: Noth, *Isabelle* / Faber, *Eva-Maria* (Hg.), *Seelsorgebegegnungen. Praxisbeispiele theologisch reflektiert*, Göttingen, 61–68, hier 67.

¹⁵ Vgl. Noth, *Anwaltschaftliche Seelsorge*, 68.

Ein solches Seelsorgeverständnis lässt sich mit dem Seelsorgeansatz der katholischen Pastoraltheologin *Doris Nauer* theoretisch rückbinden. Denn: Inhalte und Zielsetzungen eines christlichen Seelsorgeverständnisses können ja nicht beliebig bestimmt werden. Vielmehr leiten sie sich logisch und stimmig aus den Eckpfeilern eines multidimensionalen christlichen Gottes- und Menschenbildes ab.¹⁶ Wenn Seelsorge Gott als einen Befreier-Gott begreift und Seelsorge, als Sorge um die Seele Mensch, dem ganzen konkreten Menschen gilt, kann sie sich nicht ausschliesslich auf eine spirituell-religiöse Begleitung von Menschen begrenzen.¹⁷ Eine glaubwürdige Seelsorge begreift »die Lebens- und Arbeitskontexte von Menschen nicht nur als Hintergrundvariablen, sondern versteht sich um der Menschen willen als prophetisch-kritische Seelsorge an Strukturen und am Ganzen.«¹⁸ Damit das gelingt, geschieht Seelsorge »auf Augenhöhe mit Menschen, d. h. nicht an und auch nicht herabbeugend für Menschen. [...] Wenn Menschen nicht mehr in der Lage sind, sich selbst zu helfen, wird Seelsorge zu fürsorglichem und stellvertretendem Handeln.«¹⁹ Damit weitet Seelsorge den Blick über Einzelbegleitung hinaus auf die Lebenszusammenhänge oder Strukturen, um sie im Sinne einer konkreten Befreiungs- und/oder (Über)Lebenshilfe mitzugestalten.²⁰

3. Advokatorisches Handeln als Paradigma von Pflegefachpersonen

Die Pastoraltheologie bezieht in ihre argumentativen Überlegungen nicht nur biblische Befunde und überlieferte Traditionen sowie zeitgenössische Aussagen des Lehramtes in ihren Überlegungen ein, sondern – analog zum Regelkreismodell von *Rolf Zerfass* – auch empirische Situationsbefunde.²¹ Im Folgenden wird deshalb zum Ausweis

¹⁶ Vgl. *Nauer, Doris* (2014), *Seelsorge. Sorge um die Seele*, 3. Aufl. Stuttgart, 184–264.

¹⁷ Vgl. *Nauer, Seelsorge*, 237.

¹⁸ *Nauer, Seelsorge*, 182.

¹⁹ *Nauer, Seelsorge*, 181f.

²⁰ Vgl. *Nauer, Seelsorge*, 237f.

²¹ Vgl. *Laumer, August* (2015), *Pastoraltheologie. Eine Einführung in ihre Grundlagen*, Regensburg, 120–126.

advokatorischen Handelns als Paradigma von Seelsorge exemplarisch ein Blick auf Ergebnisse einer qualitativen Studie²² im Setting *Spital* geworfen.

3.1 Erkenntnisinteresse und Forschungsfragen

Trotz der vielen Möglichkeiten, sich heutzutage über Diagnosen oder verschiedene Behandlungsoptionen selbst zu informieren, verfügen die Menschen während eines Spitalaufenthaltes nicht automatisch über (1) das notwendige Fachwissen, um Diagnosen oder Behandlungsmöglichkeiten abzuwägen und/oder (2) die argumentativen Fähigkeiten, ihre persönlichen Interessen gegenüber Dritten wahrzunehmen. Darüber hinaus haben (3) sehr alte Menschen tendenziell weniger soziale Kontakte oder leben sogar allein, sodass ihnen auch an einer unterstützenden, sozialen Lobby mangelt, die sich für ihre Belange einsetzen würde. Des Weiteren können (4) für Menschen ausländischer Herkunft auch sprachliche und/oder kulturelle Barrieren bestehen. Und schliesslich haben (5) Menschen im Spital weitere Bedürfnisse, die sie möglicherweise nicht selbst, d. h. aus eigener Kraft verwirklichen können. Vor diesem Hintergrund ist die Bereitstellung von Informationen, Übersetzungsdiensten, fachlicher Expertise und Unterstützung für die Anliegen der Patienten und ihrer sozialen Kontakte dringender denn je. Diese Beobachtungen legen nahe, dass eine genauere wissenschaftliche Untersuchung darüber erforderlich ist, wie solche Fürsprache-Aktivitäten in der professionellen Pflege gesehen und kategorisiert werden können. Darüber hinaus möchten die Ergebnisse dieser Studie den positiven Beitrag von Pflegefachpersonen bei der Adressierung von Bedürfnissen von Patienten und/oder Angehörigen in Akutspitalern veranschaulichen. Daraus ergeben sich folgende Forschungsfragen:

²² Vgl. Knoll, Franziskus (2026), Dem Menschen eine Stimme geben! Advokatorisches Handeln in der Pflege im Akutkrankenhaus, unveröff. Dissertationsschrift eingereicht an der Fakultät für Gesundheit an der Universität Witten/Herdecke (D). Auf diese Dissertationsschrift gehen sowohl der vorliegende Beitrag wie auch Knoll, Franziskus (2026), Dem Menschen eine Stimme geben – Eine qualitative Studie zu advokatorischem Handeln in der Pflege im Akutkrankenhaus, in: *Spiritual Care* 15(1), 21–31, zurück und nehmen bei den Auswertungen ähnliche Passagen auf.

1. Was verstehen Pflegende unter advokatorischem Handeln?
2. Aus welchen Motiven, in welchen Situationen und mit welchen Konsequenzen werden sie advokatorisch tätig?
3. Welche Strategien und Vorgehensweisen wenden sie an?
4. Welche Bedingungen erweisen sich als hilfreich oder hinderlich?
5. Nehmen Pflegekräfte dabei interprofessionelle Konflikte mit dem ärztlichen Dienst in Kauf?

Zur Beantwortung dieser Forschungsfragen leistet die Studie zum ersten Mal eine systematische Erfassung des pflegerischen Kernkonzeptes *advocacy* in Deutschland²³, indem sie Motive, Situationen, Strategien und Hindernisse advokatorischen Handelns identifizierte. Zudem weist die Untersuchung eine implizite Verbindung zwischen advokatorischem Pflegehandeln und Spiritual Care aus.

3.2 Methodik

Aufgrund des explorativen Anliegens der Studie wurde ein qualitatives Forschungsdesign gewählt. Als Erhebungsmethode kamen leitfadengestützte Experteninterviews zum Einsatz.²⁴ Das Experteninterview gilt als »eines der am häufigsten eingesetzten Verfahren in der empirischen Sozialforschung«.²⁵ Dieses Verfahren eignet sich besonders, um das handlungsleitende, oft implizite Wissen von Experten zu eruieren, das sich aus einer Mischung von explizitem Wissen, Erfahrungswissen und biographischen Prägungen zusammensetzt. Die Rekrutierung der Studienteilnehmer:innen erfolgte mehrheitlich durch Gatekeeper, d.h. Spitalseelsorger:innen und Pflegeleitungen. Ergänzend zu den Gesprächen mit den Pflegefachpersonen wurden Interviews mit einer Ergotherapeutin, einer Medizinstudentin und

²³ Vgl. *International Council of Nurses* (2025), Die Neudefinition von Pflege und Pflegefachperson, 6, https://www.dbfk.de/media/docs/newsroom/internationales/Broschuere_ICN-Paper_Pflegedefinition_10-2025_WEB.pdf (Zugriff am 27.11.2025).

²⁴ Vgl. *Helfferrich, Cornelia* (2019), Leitfaden- und Experteninterviews, in: *Bauer, Nina / Blasius, Jörg* (Hg.), *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung* 2, 2. Aufl. Wiesbaden, 669–685, hier 669.

²⁵ *Meuser, Michael / Nagel, Ulrike* (2009), Das Experteninterview, in: *Pickel, Susanne u. a.* (Hg.), *Methoden der vergleichenden Politik- und Sozialwissenschaft*, Wiesbaden, 465.

einem Assistenzarzt geführt, um Aussenperspektiven auf das Phänomen advokatorischen Handelns zu einzufangen.

3.3 *Sampling*

Das gewählte Sampling ($n = 15$) bildet die Proportionalität der Geschlechterverteilung der in der Pflege Beschäftigten nahezu ab (80% Frauen [$n = 12$]; 20% Männer [$n = 3$]). Das Alter der interviewten Pflegekräfte lag bei den Frauen zwischen 28 bis 63 Jahren (Durchschnittsalter: 48 Jahre) und bei den Männern zwischen 34 und 48 Jahren (Durchschnittsalter: 43 Jahre). Das Spektrum an Erfahrung der befragten Pflegekräfte bewegte sich zwischen sechs und vierzig Jahren. Sie waren in der Grund- und Regelversorgung ($n = 2$), der Schwerpunktversorgung ($n = 1$), der Maximalversorgung ($n = 9$), der Psychiatrie ($n = 2$) und der Gerontopsychiatrie ($n = 1$) beschäftigt. Unter den Befragten befanden sich keine Menschen mit Migrationshintergrund. Um eine Aussenperspektive auf das (nicht) vorhandene advokatorische Handeln professionell Pflegender zumindest ansatzweise einzufangen, wurde ein Interview mit einer im Akutkrankenhaus tätigen Ergotherapeutin (57 Jahre) geführt. Schliesslich wurden in den Interviews mit den Pflegekräften häufiger interprofessionelle Konflikte artikuliert, weshalb nach den Interviews mit den Pflegekräften additiv zum eigentlich geplanten Sampling zwei weitere Interviews mit Personen aus dem ärztlichen Dienst geführt wurden (23 Jahre, 30 Jahre).

3.4 *Kategorien*

Die Auswertung der transkribierten Interviews erfolgte analog mittels qualitativer Inhaltsanalyse nach *Udo Kuckartz / Stefan Rädiker*.²⁶ Eine Validierung der gebildeten Kategorien erfolgte durch die Hinzuziehung eines Pflegewissenschaftlers. Das finale Kategoriensystem wurde deduktiv aus den Forschungsfragen (Verständnis, Handlungsmotiv, Anforderungssituationen, Handlungsentschluss, Vorgehensweisen, hilfreiche Bedingungen, hinderliche Bedingungen, interprofessionelle Zusammenarbeit mit dem ärztlichen Dienst) generiert,

²⁶ Vgl. Kuckartz, Udo / Rädiker, Stefan (2022), Qualitative Inhaltsanalyse, 5. Aufl. Weinheim.

zusätzlich induktiv aus dem Material operationalisiert und um weitere Kategorien (Voraussetzungen, Auswirkungen, Selbstsorge) ergänzt.

3.5 *Ausgewählte Ergebnisse*

Im Rahmen dieses Beitrags ist eine vollständige Präsentation und Diskussion der Ergebnisse aus den analysierten Interviews nicht möglich. Stattdessen wird exemplarisch auf zwei Momente eingegangen: (1) auf die Frage nach den handlungsleitenden Motiven und (2) auf den Beitrag von Pflegefachpersonen zu Spiritual Care. Diese beiden Aspekte zeigen eine besondere Nähe zum Selbst- und Rollenverständnis von Spitalseelsorger:innen, die ebenfalls wertebasiert handeln und zu deren Kernkompetenz Seelsorge und Spiritual Care zählen.

3.5.1 *Handlungsleitende Motive advokatorisch handelnder Pflegefachpersonen*

Das Wort *Motivation* ist etymologisch auf das lateinische Verb *movere* rückführbar, was so viel meint, wie jemanden oder etwas zu bewegen. Motivation meint also eine Klärung dessen, was den Menschen bewegt. Dabei geht es um Prozesse, die ein zielgerichtetes Handeln auslösen. Die Ursachen und Beweggründe für ein solches Verhalten können dabei recht unterschiedlich sein. In der Motivationspsychologie existiert eine grosse Spannweite zur Klärung der Frage, warum Menschen sich so verhalten, wie sie es tun.²⁷ Die in der qualitativen Studie identifizierten Motive von Pflegefachpersonen zum advokatorischen Handeln gründen in Erziehung, Lernen am Modell, fachlicher Überzeugung oder in einer mehrjährigen Berufs- und Lebenserfahrung. Darüber hinaus berichtet eine Pflegefachperson von biographischen Negativerfahrungen, das heisst vom Erleben negativer persönlicher Erfahrungen während der Kinder- und Jugendzeit, die sie später dazu veranlasst haben, sich für den Pflegeberuf zu entscheiden. Auf diese Weise möchte sie andere Menschen vor ähnlichen Negativerfahrungen schützen. Insgesamt scheint es

²⁷ Vgl. dazu ausführlich: Rudolph, Udo (2013), Motivationspsychologie, 3. Aufl. Weinheim.

bei der Motivation advokatorischen Handelns darum zu gehen, verinnerlichten Werten Geltung zu verschaffen. Darüber hinaus belegen die Interviews, dass im advokatorischen Handlungsentschluss als weitere Komponente der Motivation die Identifikation einer Anforderungssituation hinzukommt, das heisst wozu advokatorisch gehandelt werden soll. Dazu zählt:

- Patienten dabei zu helfen, sowohl Dienste zu erhalten als auch die Durchsetzung von Rechten zu ermöglichen, die sie sonst nicht bekommen würden, um ihr Wohlbefinden zu fördern.
- Die Patientenversorgung zu verbessern.
- Anliegen von Patienten stellvertretend zu artikulieren.
- Teammitglieder zu entlasten.
- Informations- und/oder Verständnisdefizite auf Seiten von Eltern minderjähriger Patienten auszugleichen.
- Patienten zu schützen.
- Die Bedürfnisse von Angehörigen zu adressieren.

Solche Anforderungssituationen korrespondieren mit Erfordernissen, wie sie sich aus den biomedizinischen Prinzipien ergeben oder aus dem Postulat einer Patientenorientierung des internationalen Kodex für Pflegefachpersonen.²⁸

3.5.2 Beitrag advokatorisch handelnder Pflegefachpersonen zu Spiritual Care

Die Ergebnisse der vorliegenden Studie zeigen, dass advokatorisch handelnde Pflegefachpersonen eine Antwort auf Bedürfnisse von Pflegebedürftigen und/oder deren Angehörigen zu geben suchen. In den Interviews wird deutlich, dass Betroffene Unterstützung benötigen, um mit belastenden Situationen des Spitalaufenthaltes (besser) umgehen zu können und/oder neue Perspektiven zu entwickeln. Pflegekräfte können die körperliche Genesung unterstützen, emo-

²⁸ Vgl. *Beauchamp, Tom / Childress, James* (2019), *Principles of biomedical ethics*, 8. Aufl. Oxford; Vgl. *International Council of Nurses* (2021), *The ICN code of ethics for nurses*, https://www.icn.ch/sites/default/files/2023-06/ICN_Code-of-Ethics_EN_Web.pdf (Zugriff am 27.11.2025).

tionalen Beistand anbieten, die Autonomie fördern, zwischen Professionen vermitteln, Angehörige entlasten oder insgesamt danach streben, die Würde der anvertrauten Menschen zu wahren. Eine so verstandene Pflege gestaltet den Spitalaufenthalt für Patienten und deren Angehörige deutlich erträglicher. In diesem Sinn lässt sich advokatorisches Pflegehandeln mit Anforderungssituationen aus den Konzepten von Lebensqualität, Spiritualität und Coping in Verbindung bringen.²⁹ Natürlich liegt die Entscheidung darüber, wen die Patienten und/oder Angehörigen aus welchem Anlass und in welchem Ausmass um eine Unterstützung bitten, in jedem Fall bei ihnen. Es braucht jedoch Menschen, die über die erforderlichen menschlichen und advokatorischen Kompetenzen verfügen, um die Betroffenen im Bedürfnis- und Bedarfsfall bei der Förderung ihrer Lebensqualität, bei der Erschliessung ihrer immanenten und/oder transzendenten Kraftquellen sowie bei der Auseinandersetzung mit belastenden Lebenssituationen begleitend zu unterstützen. Wenn es in Sachen Lebensqualität um das allgemeine Wohlbefinden und die Zufriedenheit einer Person geht, so fällt darunter jede Form der Auseinandersetzung bzw. des Umgangs mit physisch und/oder mental als belastend empfundenen Situationen, welche die Ressourcen einer Person fordern oder sogar übersteigen.³⁰ Die Ressource Spiritualität kann in diesen Prozessen einen unterstützenden Beitrag leisten, wobei eine der Grundfragen ist, »ob Spiritualität ein umfassenderer Oberbegriff ist, der die existenziellen Komponenten einbezieht, oder ob das Spirituelle das grundlegend Existenzielle färbt und damit eine Unterkategorie des Existenziellen wäre.«³¹ Wer sich selbst nicht als religiös oder mit einer transzendenten Macht in Beziehung sieht, wird eher von *Existential Care* sprechen, wenn es um Sinnfra-

²⁹ Vgl. Büssing, Arndt (2024), Spiritual Care und Existential Care: Zwei unterschiedliche Konzepte oder doch alles ähnlich?, in: Büssing, Arndt u. a. (Hg.), *Spiritual Care & Existential Care interprofessionell. Handbuch spiritueller und existentieller Begleitung in der Gesundheitsversorgung*, Berlin, 81–91; Vgl. Büssing, Arndt (2022), Was Spiritual Care ausmacht, in: *Spiritual Care* 11(3), 202; Vgl. Roser, Traugott (2017), *Spiritual Care. Der Beitrag von Seelsorge zum Gesundheitswesen*, 2. Aufl. Stuttgart; Vgl. Lazarus, Richard / Folkman, Susan (1984), *Stress, appraisal, and coping*, New York.

³⁰ Vgl. Faltenmaier, Toni / Lessing, Nora (2021), Art. »Coping«, in: Wirtz, Markus Antonius (Hg.), *Dorsch – Lexikon der Psychologie*, 10. Aufl. Bern, 386.

³¹ Büssing, *Spiritual Care und Existential Care*, 81.

gen oder Aspekte von Zuwendung, Verbundenheit, Hoffnung, Liebe, Schuld, Getragen sein, innerem Frieden, Vertrauen oder Selbsttranszendenz geht.³² In den vorliegenden Interviews fanden sich keine Anhaltspunkte hinsichtlich einer Adressierung transzendenzbezogener Spiritualitätsbedürfnisse von Patienten und/oder von Angehörigen. Insofern jedoch unter Spiritualität sowohl existenzielle als auch transzendente Aspekte verortet werden, die Kraftzuwachs oder Sinnorientierung in Aussicht stellen, kann das advokatorische Pflegehandeln in diesem Sinn als eine Dimension von Spiritual Care verstanden werden. Nur eine Intensivpflegekraft berichtete von einer engen Zusammenarbeit mit der Spitalseelsorge in Sachen advokatorischem Einsatz für Patienten. Schliesslich belegen die Interviewergebnisse eine pflegerisch-advokatorische Unterstützung von Patienten und/oder Angehörigen in Coping-Prozessen. Dort kamen kognitive, affektive sowie verhaltensorientierte Aktivitäten zum Einsatz, um die Betroffenen darin zu unterstützen, »die auftretenden externalen und internalen Anforderungen zu meistern, entstandene Verluste und Konflikte aufzufangen bzw. einzudämmen sowie das Wohlbefinden der betroffenen Person wiederherzustellen.«³³

4. Ertrag

Angesichts der Ergebnisse aus der pastoraltheologischen Reflexion und der qualitativen Untersuchung im Setting Akutspital kann advokatorisches Handeln zu Recht als ein Paradigma von Seelsorge und Pflegefachpersonen ausgemacht werden. Advokatorisches Handeln ist ein Kernparadigma zum Schutz schutzbedürftiger Menschen und Auftrag aller Getauften und Konfirmierten, insbesondere aber derjenigen Personen, die professionelle Seelsorge leisten. Advokatorisch Handelnde ergreifen Partei für andere, wagen einen optionalen Perspektiv- und Positionswechsel, leisten soziale Vernetzung und Befreiungshilfen und eröffnen konkrete materielle (Überlebens-)Hilfe.

³² Vgl. Büssing, Arndt / Peng-Keller; Simon (2021), Spiritual needs of patients with chronic pain disease, in: Büssing, Arndt (Hg.), Spiritual needs in research and practice, Cham, 135–146.

³³ Faltenmaier / Lessing, »Coping«, 386.

Der Blick auf die Interviewergebnisse advokatorisch handelnder Pflegefachpersonen zeigt, dass Pflegende auf ihrem Kompetenzlevel eine Antwort auf die Bedürfnisse von Pflegebedürftigen und/oder deren Angehörige zu geben suchen. Pflegekräfte können die körperliche Genesung unterstützen, emotionalen Beistand anbieten, die Autonomie fördern, zwischen Professionen – auch zur Seelsorge – vermitteln, Angehörige entlasten oder insgesamt danach streben, die Würde der anvertrauten Menschen zu schützen. Auch wenn die aktuelle, deutsche Übersetzung der ICN-Definition von Pflege und Pflegefachperson Spiritual Care nicht als Teilaufgabe von Pflege explizit ausweist, scheint Spiritual Care im Sinne einer Basiskompetenz doch implizit mit dem Konzept Advocacy gegeben.

Pflegefachpersonen können den angewiesenen, vulnerablen Menschen zum Ausgangspunkt professionellen Handelns machen, das heisst den Menschen in seiner individuellen Situation und mit seiner Bedürftigkeit verstehend annehmen und ein Eintreten für dessen Belange als originäres Pflegehandeln begreifen. Pflegende können zudem eine aktive Einbindung der Patienten in Behandlungsentscheidungen fördern oder stellvertretend den Patientenanliegen im interdisziplinären Diskurs Gehör verschaffen. Auf diese Weise stärken sie vorhandene Ressourcen, fördern die Selbstgestaltungsfähigkeit von Betroffenen und festigen die Resilienz der anvertrauten Menschen. Eine solche wahrnehmend-verstehende Grundhaltung schliesst eine sinnvolle Behandlung nicht aus. Sie vermeidet jedoch einen blinden Aktionismus, der die individuelle Situation verkennt, andersartige Behandlungsoptionen übersieht und/oder auch die Möglichkeit ausser Acht lässt, dass ein schwacher und angewiesener Mensch auch ohne Maximaltherapie ein sinnvoll-erfülltes Leben führen kann.

Seelsorge profitiert von der Pflege durch:

1. Früherkennung von psychosozialen emotionalen und spirituellen Belastungen,
2. Zugang zu Patienten, die Seelsorge sonst nicht annehmen würden,

3. Konkrete Kenntnisse des klinischen Alltags und der Abläufe,
4. Gemeinsame Advocacy-Strategien für strukturelle Veränderungen.

Pflegefachpersonen profitieren von der Seelsorge durch:

1. Vertiefte Wahrnehmung spiritueller Bedürfnisse,
2. Unterstützung in existenziellen Krisensituationen,
3. Ethische Reflexionshilfe in schwierigen Fällen,
4. Stärkung der eigenen Resilienz und Selbstsorge.

Insgesamt zeigt sich: Spitalseelsorge und Pflege können durch stärkere gegenseitige Ergänzung, respektvollen Austausch und gemeinsames Eintreten für die Würde und Rechte von Patient:innen und/oder Angehörigen nicht nur deren Versorgung verbessern, sondern auch strukturell wirksamer werden. Sie teilen das gleiche Ziel: den ganzen Menschen im Blick zu behalten – körperlich, psychisch, sozial und spirituell. Oder anders: Wer was ändern will, muss den Mund aufmachen!

Prof. Dr. Franziskus Knoll OP, Lehrstuhl für Pastoraltheologie und Homiletik, Theologische Hochschule Chur, Alte Schanfiggerstr. 7, CH-7000 Chur; franziskus.knoll@thchur.ch

Comenianische Impulse für die Seelsorge

Oder: Was die Seelsorge auch heute noch von Comenius lernen kann

Evelyn Krimmer 

Zusammenfassung: Dieser Beitrag untersucht die Frage, inwiefern der primär als »Klassiker der Pädagogik« bekannte *Johann Amos Comenius* (1592–1670) als Praktischer Theologe zu würdigen ist. Durch eine Analyse zentraler Schriften werden im vorliegenden Beitrag Leitlinien aufgezeigt, die Comenius als Theoretiker einer praxisorientierten Frömmigkeit ausweisen. Dabei wird deutlich, dass sein Wirken als eine Form der »theologischen Krisenbewältigung« interpretiert werden kann, die durch Hoffnung und einen ganzheitlichen Blick auf den Menschen besticht. Letztlich plädiert der Beitrag dafür, Comenius als Wegbereiter für interdisziplinäre theologische Ansätze und als möglichen Impulsgeber für die Seelsorge neu zu entdecken.

Stichworte: Johann Amos Comenius, Pädagogik, Didaktik

Abstract: This contribution explores the extent to which *Johann Amos Comenius* (1592–1670), primarily known as a »classic of pedagogy«, should be recognized as a practical theologian. By analyzing central writings, this contribution identifies guidelines that establish Comenius as a theorist of practice-oriented piety. It becomes clear that his work can be interpreted as a form of »theological crisis management«, characterized by hope and a holistic view of the human being. Ultimately, the contribution pleads for a rediscovery of Comenius as a pioneer for interdisciplinary theological approaches and as a potential source of impulses for pastoral care.

Keywords: Johann Amos Comenius, pedagogy, didactics

1. Hinführung

»Die mich näher kennen wissen, dass ich ein Mann von schwachem Verstande und geringer Gelehrsamkeit bin.«¹

Diese Selbstcharakterisierung des *Johann Amos Comenius* kann nicht anders denn als Ausdruck von Bescheidenheit eines Mannes verstanden werden, der als einer der grossen Universalgelehrten seiner Zeit und als »Klassiker der Pädagogik«² gilt.

Dieser Beitrag möchte der Frage nachgehen, ob und inwiefern er darüber hinaus nicht auch als Praktischer Theologe in den Blick zu nehmen wäre und welche von Comenius ausgehenden Impulse für die Seelsorge dabei auch heute noch von Bedeutung sein könnten. Vorneweg muss dazu bemerkt werden, dass diese Frage in einem solchen Rahmen schwerlich abschliessend zu klären sein wird, sondern vielmehr ein eigenes umfangreiches Forschungsfeld darstellen würde. Es sollen im Folgenden jedoch Leitlinien aufgezeigt werden, die gewissermassen als Ansatzpunkte für weiterreichende Untersuchungen heranzuziehen wären, um Comenius nicht allein als den grossen Pädagogen, der er unzweifelhaft war, sondern ergänzend auch aus praktisch-theologischer Perspektive und darüber hinaus speziell im Kontext der Seelsorge zu würdigen.

Zu Beginn erfolgt zunächst eine Einführung in Leben und Werk des Comenius, um den zeitgeschichtlichen Hintergrund, in den die comenianischen Denkansätze einzuordnen sind, zumindest andeutungsweise aufzuzeigen. Nach einem Blick auf die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte werden Annäherungen an Comenius als Praktischen Theologen anhand dreier Schriften im Fokus stehen. Im vierten und fünften Abschnitt soll schliesslich der Versuch einer mindestens vorläufigen Beantwortung der eigentlichen Ausgangsfragen, die als Titel und Untertitel über diesem Beitrag stehen, unternommen werden.

¹ *Comenius, Johann Amos* (1985), *Didactica Magna*. Große Didaktik, hg. v. *Flitner, Andreas*, 6. Aufl. Stuttgart, 14.

² Vgl. *Schaller, Klaus* (2010), *Johann Amos Comenius*, in: *Tenorth, Heinz-Elmar* (Hg.), *Klassiker der Pädagogik* 1, 2. Aufl. München, 45–59.

2. Johann Amos Comenius (1592–1670) – Leben und Werk

»Mein Leben war eine Pilgerreise, eine Heimat hatte ich nicht.«³ So lautet die wohl kürzeste Biographie des Comenius, wie er es rückblickend auf sein Leben in seiner Schrift *Unum necessarium* (1668) zum Ausdruck bringt.

Im Jahr 1592 wurde Johann Amos Comenius, wie er sich später (ab ungefähr 1627) latinisiert nannte, als Jan Komensky in Nivnice in Mähren geboren.⁴ Er gehörte der böhmisch-mährischen Brüderunität an und besuchte deren Lateinschule in Prerov. Zwischen 1611 und 1614 führte ihn das Studium der Theologie nach Herborn und Heidelberg, bevor er als Leiter der Lateinschule nach Prerov zurückkehrte und später im nordmährischen Fulnek tätig war.

Mit Beginn des Dreißigjährigen Krieges, der Formierung der Gegenreformation und der einsetzenden Verfolgung floh Comenius 1621 und verbarg sich in den Folgejahren an verschiedenen Orten. In dieser Zeit entstanden die ursprünglich tschechisch geschriebenen sogenannten »Tröstschriften« wie das *Labyrinth der Welt* und das *Paradies des Herzens*⁵ sowie *Centrum securitatis*⁶.

1628 emigrierte Comenius nach Lissa in Polen und wirkte dort als Lehrer und Kantor. Er verfasste pädagogische Schriften, wie die tschechische Fassung der später ins Lateinische übersetzten *Didactica Magna*⁷ (1657, dt. 1870), das *Informatorium der Mutterschul* (tschechisch 1628, dt. 1633) sowie 1631 die eröffnete Sprachentür *Janua linguarum reserata* – ein Werk, das ihm aufgrund eines neuen Ansatzes in der Sprachpädagogik grosse Berühmtheit einbrachte.

³ Comenius, Johann Amos (1998), *Das einzig Notwendige. Unum necessarium*, 2. Aufl. Haarlem, 154.

⁴ Vgl. auch im Folgenden Dieterich, Veit-Jakobus (2005), Johann Amos Comenius, 4. Aufl. Reinbek.

⁵ Comenius, Johann Amos (2007), *Das Labyrinth der Welt und das Paradies des Herzens*, Passau.

⁶ Comenius, Johann Amos (1964), *Centrum securitatis*, hg. v. Schaller, Klaus, Heidelberg.

⁷ Comenius, *Didactica Magna*.

1632 erfolgte die Wahl zum Senior der Brüderunität, deren letzter Bischof er auch war.

Den gleichsam allumspannenden Rahmen des comenianischen Denkens und Werkes bildet dabei das Konzept des rechten Wissens als Schlüssel der Erneuerung. Er nennt es *Pansophie*, verdeutlichend zu übersetzen etwa mit »*Die Weisheit, die nichts ausser Acht lässt*«.

Seine ersten *pansophischen*, also allweisheitlichen Entwürfe wurden 1639 ohne sein Wissen von Freunden um Samuel Hartlib veröffentlicht (*Prodromus Pansophiae, Vorläufer der Pansophie*, 1639), woraufhin er 1641 einer Einladung nach England folgte. In der in London entworfenen Schrift *Via Lucis* (ersch. 1668) kommt bereits, im Kleinen, das politische Ziel der comenianischen Pansophie zum Ausdruck: die Verbesserung, die *Emendatio*, der menschlichen Verhältnisse, ausführlich dargestellt in seinem siebenteiligen, erst 1935 in der Franckeschen Bibliothek in Halle wieder aufgefundenen Hauptwerk *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica* (*Allgemeine Beratung über die Verbesserung der menschlichen Dinge*, 1646-1670).⁸

1642 kam es in der Nähe von Amsterdam zu einer Begegnung und einem Gespräch mit René Descartes (1596–1650). In den Folgejahren verfasste Comenius im Dienste Schwedens Schulschriften in Elbing, dem damaligen Zentrum der schwedischen Verwaltung der eroberten Gebiete, nahm am Kolloquium Charitativum⁹ in Thorn 1645 teil und unternahm diverse Reisen.

Als die Brüderunität im Westfälischen Frieden 1648 nicht berücksichtigt wurde, war eine Rückkehr in die böhmisch-mährische Heimat ausgeschlossen. Comenius, nunmehr Bischof der Brüderunität, wurde 1650 nach Sarospatak in Ungarn berufen, wo er neben politischen auch seine pädagogischen Schriften *Schola Ludus* (Die Schule – ein Spiel) und *Orbis sensualium pictus* (Gemalter Weltkreis der sinnlich wahrnehmbaren Dinge) verfasste.

⁸ Comenius, Johann Amos (1966), *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica* (2 Bde.), Prag, sowie Comenius, Johann Amos (1970), *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*, übers. v. Hofmann, Franz, Berlin.

⁹ Vgl. Richter, Manfred (2004), Johann Amos Comenius und das Colloquium Charitativum von Thorn 1645, Göttingen.

1654 nach Lissa zurück gekehrt verlor Comenius zwei Jahre darauf bei der Zerstörung der Stadt im schwedisch-polnischen Krieg unzählige Schriften und Manuskripte – darunter, wie er in einem Brief an seinen Schwiegersohn bitter beklagt, Predigten aus einem Zeitraum von über 40 Jahren. Comenius selbst konnte nach Amsterdam fliehen, wo er bis zu seinem Tod im Jahr 1670 noch zahlreiche Schriften herausgab, darunter die *Opera Didactica Omnia* (Sämtliche didaktische Werke 1657/8), *Angelus pacis* (Engel des Friedens 1667, Schrift zu den Friedensverhandlungen in Breda zum Seekrieg zw. England und den Niederlanden) und *Unum necessarium* (Das einzig Notwendige 1668).

Auch wenn mitunter von ca. 250 Schriften aus der Feder des Comenius die Rede ist, lässt sich die genaue Anzahl nicht exakt beziffern. Fest steht jedenfalls, dass es sich insgesamt um ein monumentales Werk handeln dürfte.

3. Zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte

Um den wirkungsgeschichtlichen Hintergrund überblicksartig zu beleuchten, erscheint zunächst ein Blick in historische pädagogische und theologische Nachschlagewerke aufschlussreich. So zeigt die Darstellung des Comenius in der *Enzyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens*¹⁰, dass sich die Wahrnehmung und Würdigung in den ersten Jahrhunderten nach dem Tod des Comenius in erster Linie auf dessen pädagogische Bemühungen bezieht und insbesondere die comenianischen Schulbücher sowie seine Unterrichtslehre – im speziellen die bis heute bekannteste Schrift *Didactica Magna*¹¹ – anerkennend hervorhebt.

In der ersten Auflage des bis heute einschlägigen theologischen Standardwerks *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)* von 1909 wird Comenius als »pädagogischer Reformers«¹² gewürdigt, was vor allem ebenfalls an der *Didactica Magna* als »erste große und umfas-

¹⁰ Vgl. Schmid, Karl Adolf (1859 u. ö.), *Enzyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens*, Gota, 1017–1028.

¹¹ Vgl. Comenius, *Didactica Magna*.

¹² Schiele, Friedrich Michael (1909), Art. »Comenius«, in: RGG¹ 1, 1862–1867, hier 1862.

sende systematische Lösung der unterrichtlichen Methodik«¹³ festgemacht wird. Mit dem Untertitel *omnes omnia docendi artificium* (die Kunst, alles allen zu lehren) folgt dieses Werk zwei zentralen didaktischen Prinzipien: So solle zum ersten die Natur als ständige Lehrmeisterin nachgeahmt und zum zweiten stets die sinnliche Anschauung herangezogen werden. Angelehnt an die Natur komme auf diese Weise der passende Lernstoff zur passenden Lebenszeit in den Blick, während gemäss des Konzepts der Anschauung durch die Zuhilfenahme von Realien einer »wirklichkeitsfremde[n] Bücherweisheit«¹⁴ entgegenzuwirken sei. Dementsprechend solle im Zuge einer didaktischen Neuausrichtung der Sprachunterricht eine Anknüpfung an den Sachunterricht sowie an unterrichtliche Bildbesprechungen erfahren. Trotz der Betonung seiner herausragenden pädagogischen Tätigkeit, welcher Comenius den Weltruf verdanke, findet sich in dieser Darstellung immerhin der mahnende Schlussappell, doch auch das theologische und kirchliche Schaffen des Comenius nicht gänzlich zu übersehen.

Diesem Appell folgt allerdings die zweite Auflage der RGG von 1927 in keinsten Weise, wird Comenius hier zwar als »Patriarch und Prophet unter den Pädagogen«¹⁵, jedoch mit keinem Wort als Theologe angesprochen.

Dies ändert sich mit der dritten und insbesondere dann mit der vierten Auflage der RGG mit dem Hinweis auf die Wiederauffindung der mittlerweile als comenianisches Hauptwerk geltenden erwähnten *Allgemeinen Beratung über die Verbesserung der menschlichen Dinge* (*De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*). Die Wiederentdeckung dieses Werkes habe, so Karl-Ernst Nipkow, das Gesamtschaffen des Comenius als »von Grund auf theologische und zugleich philosophische, pädagogische und politische Antwort auf den Umbruch der Zeit im Übergang zur Moderne sichtbar werden lassen«¹⁶.

Mit Beginn der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts beginnt Klaus Schaller, den systematischen Zusammenhang der Schriften von

¹³ Schiele, Comenius, 1864.

¹⁴ Schiele, Comenius, 1864.

¹⁵ Prüfer, Arthur (1927), Art. »Comenius«, in: RGG² 1, 1711–1712, hier 1712.

¹⁶ Nipkow, Karl-Ernst (1999), Art. »Comenius«, in: RGG⁴ 2, 427 (Hervorh. EK).

Comenius aus erziehungswissenschaftlicher Perspektive zu erschließen und deutsche Übersetzungen herauszugeben.¹⁷

Schliesslich bemüht sich *Henning Schröer* Anfang der 90er Jahre anlässlich des 400. Geburtstages des Comenius um eine theologische Rezeption, mit dem erklärten Anliegen Comenius gar als einen »Klassiker der *Praktischen Theologie*«¹⁸ zu erweisen.

In jüngerer Zeit hat sich massgeblich *Manfred Richter* der Comenius-Forschung verschrieben und widmet sich dabei insbesondere der Untersuchung noch wenig bekannter Schriften.¹⁹

4. Annäherungen an Comenius als Praktischen Theologen

Comenius selbst schreibt vielfach zitiert: »*Was ich für die Jugend schrieb, habe ich als Theologe, nicht als Pädagoge verfasst.*«²⁰

Das zentrale Anliegen des Comenius war demnach nicht die Pädagogik, sondern die *Theologie*.

Die geringe Beachtung, die Comenius von theologischer Seite zuteil geworden ist, mag damit zusammenhängen, dass erst ab Mitte des 20. Jahrhunderts – vor allem durch die Erschliessung der bis 1935 verloren geglaubten Grundschrift *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*²¹ das bis dahin vorherrschende Bild von Comenius als zwar genialem, aber darin auch beschränktem Didaktiker korrigiert wurde und die viel weiterreichenden theologischen Grundlagen und Ziele auch des didaktischen Werkes in den Blick kommen konnten.

¹⁷ Vgl. *Comenius, Johann Amos*, Ausgewählte Werke, hg. v. *Schaller, Klaus* u. a., Hildesheim / New York, 3 Bde. (Bd. 1 1970, Bd. 2 1973, Bd. 3 1975); *Schaller, Klaus* (2004), Jan Amos Comenius. Ein pädagogisches Porträt, Weinheim.

¹⁸ Vgl. *Schröer, Henning* (1992), Panorthosia. Comenius' Entwurf einer praktischen Theologie, in: *Goßmann, Klaus / Scheilke, Christoph*, Jan Amos Comenius. Theologische und pädagogische Deutungen, Gütersloh, 85–100, hier 85 (Hervorh. EK).

¹⁹ Vgl. *Richter, Johann Amos Comenius und das Colloquium Charitativum von Thorn*; *Richter, Manfred* (2021), Der unbekannte Comenius, Berlin.

²⁰ *Comenius, Johann Amos* (1970), Opera Didactica Omnia, Bd. 2, Amsterdam 1657 / Prag 1957, Sp. 27, hg. v. *Flitner, Andreas*, 4. Aufl. Düsseldorf / München.

²¹ *Comenius, consultatio catholica*.

Entsprechend wenden wir uns im Folgenden nicht der berühmten und wirkungsgeschichtlich zentralen *Didactica Magna* zu, sondern zunächst der *Pampaedia* und sodann der *Panorthosia*, dem Mittelstück und der an sechster Stelle stehenden Schrift der insgesamt siebenteiligen *consultatio catholica*. An dritter Stelle, jedoch deutlich kürzer, wird noch die Schrift *Das Testament der sterbenden Mutter; der Kirch* von 1650 zur Sprache kommen.

Die zitierten Textausschnitte gehen dabei auf die Übersetzungen von *Klaus Schaller*, *Franz Hofmann* und *Miloš Bič*²² zurück.

4.1 Bemerkungen zur Vorgehensweise

Zunächst sind jedoch noch einige Hinweise bezüglich der methodischen Herangehensweise anzubringen. Um nämlich der Frage nachzugehen, ob Comenius als Praktischer Theologe bezeichnet werden kann, begeben wir uns gleichsam auf eine Suche nach einer praktischen Theologie *vor* der Praktischen Theologie²³ und somit nach Kriterien praktisch-theologischer Ansätze zu einer Zeit, in der die Praktische Theologie als akademische Disziplin noch nicht existierte. Hinsichtlich der methodischen Herangehensweise orientiere ich mich dabei am methodischen Ansatz von *Ulrich Köpf*, der in seiner Untersuchung *Zur Frühgeschichte der Praktischen Theologie in Tübingen*²⁴ zum einen und in erster Linie auf Ausbildungsfragen eingeht und danach fragt, inwiefern die Titel der angebotenen akademischen

²² *Comenius, Johann Amos* (1991), *Pampaedia – Allerziehung*, hg. v. *Schaller, Klaus*, St. Augustin bzw. lat. Text und dt. Übersetzung *Tschizewskij, Dmitrij* (1965) (Hg.), 2. Aufl. Heidelberg; *Panorthosia*, übers. v. *Hofmann, Franz* (1998), Frankfurt a. M.; *Comenius, Johann Amos* (1958), *Das Testament der sterbenden Mutter; der Kirche*, hg. v. *Bič, Milos*, Moers.

²³ Hier sei auf den Unterschied in der Gross- und Kleinschreibung des Begriffs »Praktische Theologie« hingewiesen. Nach *Schian* (vgl. *Schian, Martin* [1972], *Drei neue Arbeiten zur Praktischen Theologie* [1916/17], in: *Praktische Theologie. Texte zum Werden und Selbstverständnis der praktischen Disziplin der evangelischen Theologie*, hg. v. *Krause, Gerhard*, Darmstadt, 281–287, hier 285, Anm. 2) bezeichnet die Grossschreibung die theologische Teildisziplin, die Kleinschreibung den praktischen Charakter der ganzen Theologie. Da wir uns mit Comenius in einer Zeit vor der Praktischen Theologie als theologischer Teildisziplin befinden, ist die entsprechende Kleinschreibung angebracht, was darüber hinaus auch deshalb einleuchtend erscheint, da Comenius auf den praktischen Gesamtcharakter zielte.

²⁴ Vgl. *Köpf, Ulrich* (2018), *Zur Frühgeschichte der Praktischen Theologie in Tübingen*, in: *Kretzschmar, Gerald* u. a. (Hg.), *200 Jahre Praktische Theologie*, Tübingen, 17–38, bes. 31.

Lehrveranstaltungen praktisch-theologische Implikationen aufweisen. Zum anderen hält er Ausschau nach »Formulierungen, die auf einen Praxisbezug hinweisen [...] und praktischen Gebrauch für die Frömmigkeit aufweisen«²⁵, nach theoretisch ausgearbeiteten Erkenntnissen mit handlungsleitender Funktion für die Praxis, um praktisch-theologische Ansätze bereits in der, wie Köpf es nennt, Frühgeschichte der Praktischen Theologie als Theorie der Praxis zu konturieren.

Nun lehrte Comenius nie als Lehrstuhlinhaber an einer Universität, weshalb eine Annäherung an die Frage, inwiefern er als Praktischer Theologe wahrzunehmen wäre, nicht über eine Untersuchung der von ihm angebotenen akademischen Lehrveranstaltungen erfolgen kann. Jedoch soll durch eine exemplarische Analyse der weit ausholenden und in sich zugleich hochdifferenzierten Ausführungen des Comenius der Versuch unternommen werden zu prüfen, inwiefern seine theologischen Ausführungen in Anlehnung an Köpf einen praxis-reflexiven Bezug mit sich bringen und praktisch-reflexiven Gebrauch für die Frömmigkeit aufzuweisen haben.

4.2 *Pampaedia (Allerziehung)*²⁶

Wendet man sich nun der *Pampaedia* zu, mag auf den ersten Blick schon allein aufgrund des Titels der Eindruck entstehen, dass es sich bei dieser Schrift des Comenius um ein rein pädagogisches Werk handele. Da das zentrale Gliederungsprinzip sich auf die Abfolge der menschlichen Lebensalter bezieht, ist mit Blick auf die *Pampaedia* nicht selten von einem Vorläufer der entwicklungspsychologisch orientierten Pädagogik die Rede, wonach das Hauptanliegen des Comenius in einer entwicklungsbezogenen und altersgerechten Erziehung liege.

Im Folgenden kommt jedoch eine Lesart zum Tragen, wonach pädagogische und didaktische Fragen von vorneherein, comenianisch gesprochen, *pansophisch* begründet sind. So blicken wir auf die *Pampaedia* als eine zwar durchaus pädagogische Schrift, die jedoch in einen weiteren Horizont eingeschrieben ist.

²⁵ Köpf, Zur Frühgeschichte der Praktischen Theologie, 31.

²⁶ Comenius, *Pampaedia*.

4.2.1 Theoretische Grundlegung

Zunächst soll dabei auf die theoretische Grundlegung eingegangen werden, welche die ersten sieben Kapitel umfasst und die Comenius dem zentralen Gliederungsprinzip der acht Schulen des menschlichen Lebens, orientiert an der Abfolge der Lebensalter, vorausschickt.

Demnach umfasst das Anliegen der *Pampaedia* die auf jeden einzelnen des ganzen Menschengeschlechts bezogene Pflege, die den Menschen in die Vollkommenheit seines Wesens einführt, wobei die zentralen Prinzipien alle (omnes) – alles (omnia) – allumfassend (omnino) zum Tragen kommen: »So geht es hier also darum, dass dem ganzen Menschengeschlecht, das Ganze, allumfassend / gründlich – pantes, panta, pantos; omnes, omnia, omnino – gelehrt werde.«²⁷

Da die »Frömmigkeit« (pietas) einen, präziser den grundlegenden Aspekt von Erziehung darstellt, wird die religiöse Erziehung dabei stets mitbedacht. Comenius vertritt die Überzeugung, dass selbst die Frömmigkeit lehrbar sei. Sie werde dem Menschen »nicht unmittelbar und auf wunderbare Weise«²⁸ vermittelt, sondern durch Unterweisung. Dies lässt zunächst auf eine spezifisch religionspädagogische Bedeutung des comenianischen Werkes schließen, wie es mitunter bei Peter Biehl²⁹ in der Zuordnung des Comenius zu den »Klassikern der Religionspädagogik« zum Ausdruck kommt.

Allerdings erscheint eine allein religionspädagogische Sicht auf Comenius nicht ausreichend, insofern er eben nicht primär vom Kinde³⁰, sondern von der übergreifenden Ordnung, dem PAN als der Universalität des Ganzen her argumentiert.

Alle Lebensalter zusammen sind für Comenius nämlich einem weiteren Ziel zugeordnet – dem Ziel der »Ewigkeit«, auf die die einzelnen Lebensalter allesamt als eine »niedere Schule« vorbereiten. Im Zuge der Unterscheidung der Lebensalter kennzeichnet Come-

²⁷ Comenius, *Pampaedia*, 12 bzw. 15.

²⁸ Comenius, *Pampaedia*, 89.

²⁹ Biehl, Peter (1989), Johann Amos Comenius (1592–1670), in: Schröer, Henning / Zilleßen, Dieter (Hg.), *Klassiker der Religionspädagogik*, Frankfurt a. M., 47–73.

³⁰ Vgl. Schaller, Klaus (1967), *Die Pädagogik des Johann Amos Comenius und die Anfänge des pädagogischen Realismus im 17. Jahrhundert*, 2. Aufl. Heidelberg; vgl. Schweitzer, Friedrich (1992), *Die Religion des Kindes*, Gütersloh, 76–95.

nus jede Altersstufe als jeweils optimalen Zeitpunkt für das Erlernen bestimmter Fähigkeiten, die letztlich, aufeinander aufbauend, allesamt der »stufenweisen Vollendung des Menschen«³¹ dienen sollen.

Dass die Lebensalter nach Comenius in ihrer Abfolge als Fortschritt zu deuten sind, wird besonders bei der Entwicklung des Erkennens und des Glaubens (*fides*)³² ersichtlich. Sowohl Kindheit als auch Adoleszenz bilden im Blick auf den »Glauben« als *Glaubenserkenntnis* lediglich eine Vorstufe, wie im nächsten Abschnitt verdeutlicht werden soll.

4.2.2 Die acht Schulen des menschlichen Lebens

Comenius lässt mit der *Schule des vorgeburtlichen Werdens: schola geniturae* die religiöse Erziehung schon in vorgeburtlicher Zeit beginnen. Dafür ist zum einen die Überzeugung massgeblich, dass die Nachkommenschaft der »Same Gottes« sei und deshalb schon vom allerersten Anfang an der Pflege bedürfe.³³ Zum anderen ist der Aspekt des Grundes oder des Fundaments entscheidend, das recht gelegt werden müsse, um zu verhindern, dass alles Spätere, darauf Aufbauende wanken und in sich zusammenstürzen müsse.

Gemäß der *Schule der frühen Kindheit (schola infantiae)* kenne das noch ungeformte (*rudis*) Kleinkind Gott noch nicht und stehe deshalb hinter seiner Bestimmung zum Bild Gottes noch zurück.³⁴ Alles kommt für Comenius auf einen frühen Beginn der Erziehung an, weil »nur das sicher und fest gegründet haftet, was im ersten Lebensalter aufgenommen wurde.«³⁵ Dahinter kann die psychologische Auffassung gesehen werden, dass alles Lernen auf *Gewohnheit* baue: Die »Gewohnheit« werde zur »Natur«, zur zweiten Natur wie Schaller verdeutlichend übersetzt. Auch hinter den Ratschlägen an die Eltern, dass jedes Haus eine kleine Kirche sein solle, dass Kinder mit in die Kirche genommen werden sollen, um angemessenes Verhalten im

³¹ Comenius, Pampaedia, 117–121.

³² Zur unterschiedlichen Stellung von *pietas* und *fides* im System des Comenius vgl. Schaller, Die Pädagogik des Johann Amos Comenius, 87. Demnach ist die *pietas* dem Willen, die *fides* dagegen dem Wissen und der Erkenntnis zugeordnet.

³³ Comenius, Pampaedia, 223.

³⁴ Comenius, Pampaedia, 235.

³⁵ Comenius, Pampaedia, 249.

Gottesdienst und Gottvertrauen zu lernen, kann der Gedanke früher Gewöhnung in seiner dienenden Funktion für spätere Frömmigkeitspraxis gesehen werden.

Die *Schule des Knabenalters (schola pueritiae)* vom 6. bis zum 12. Lebensjahr bezeichnet für Comenius die Zeit für eine ernsthafte »Hinführung zur Frömmigkeit«, und zwar solange das »Wachs« noch geformt werden könne.³⁶ In diesem Zusammenhang betont Comenius wie wichtig es sei, Kinder »nach dem Vermögen ihres Alters« (*pro aetatis captu*)³⁷ zu behandeln. Seine Empfehlung zum Auswendiglernen von Bibelsprüchen, bestenfalls in spielerischer Form, stellt für ihn dabei keinen Gegensatz zur Betonung des fehlenden Verstehens der Kinder dar (*nondum capiunt quae audiunt*)³⁸, führt ihn jedoch zum Vorschlag einer besonderen Gottesdienstform für Kinder.

In der *Schule der Reifezeit (schola adolescentiae)* konstatiert Comenius ein heller Werden des Geistes als günstige Voraussetzung für das Erlernen fremder Sprachen, Künste, Wissenschaften, Sitten und Frömmigkeit.

Jedoch ist erst mit der *Schule des Jungmannesalters (schola juventutis)* der Punkt in der Entwicklung erreicht, an dem Comenius den Glauben (*fides*) hervortreten sieht. Der Mensch soll in diesem Lebensalter zur Fülle der Weisheit, der Tugend und vor allem zur Kraft des Glaubens geführt werden. Dies geschehe anhand der drei Bücher Gottes: das Buch der Natur und der Welt (Sinne), das Buch des Geistes (*mens*; Verstand - *ratio*) und das Buch der Heiligen Schrift (Glauben) – somit das dreieinige System der Pansophie, wie Comenius es nennt. Er gibt ausführliche Empfehlungen zu theologischen Reflexionen sowie eine Anleitung zum praktischen Gebrauch und Umgang mit der Heiligen Schrift.

Auch die *Schule des Mannesalters (schola virilitatis)* bildet für Comenius eine neue Stufe der Vollendung, zu der alle früheren Stufen nur Vorstufen waren. »Die vorangehende Stufe ist um der folgenden willen da, wie das Glied in der Kette.«³⁹ Als Aufgabe sei dieser

³⁶ Comenius, Pampaedia, 285.

³⁷ Comenius, Pampaedia, 283.

³⁸ Comenius, Pampaedia, 305.

³⁹ Comenius, Pampaedia, 387.

Stufe gestellt, Glaube und Frömmigkeit zu vermehren. Dazu müsse neben dem tätigen Leben der *Kontemplation* genügend Raum gegeben werden.⁴⁰

Die *Schule des Greisenalters* (*schola senii*) stellt das Ende der Vorbereitung dar und somit den Übergang zur Fülle (*fruititio*).⁴¹ Doch auch dieses Alter trägt seine Erfüllung nicht in sich selbst, sondern lehrt, wie der Eintritt in das ewige Leben gewonnen werden kann. Die Vollendung bleibt stets auf das letzte Ziel der Ewigkeit hin ausgerichtet.

Die abschließende *Schule des Todes* (*schola mortis*) bezieht sich schliesslich in knapper Weise auf die heilbringende Kunst, gut und selig zu sterben (*ars bene beateque moriendi*)⁴², woraufhin die niedere Schule des gesamten irdischen Lebens letztendlich als Vorbereitung dienen solle.

4.2.3 Praktisch-theologische Implikationen

Die vorangegangenen Beschreibungen der insgesamt acht Lebensschulen machen deutlich, dass es Comenius um weit mehr geht als pädagogische Fragen zur religiösen Erziehung im Kindes- und Jugendalter.

Es wird deutlich, dass Erziehung für Comenius kein Anliegen bloss der Kindheit und Jugend ist, sondern vielmehr eine Aufgabe für alle Lebensalter. Seine Ausführungen beziehen sich nicht nur auf pädagogische Fragen, sondern gerade vor dem Horizont der späteren Lebensstufen ganz zentral auf eine theologische Theorie der praktischen Lebenslaufbildung und lebensbegleitenden Ausgestaltung von Frömmigkeit.

So geben die Betrachtungen Anlass, von einer comenianischen Theorie einer auf den menschlichen Lebenslauf als Gliederungsprinzip bezogenen Frömmigkeitspraxis zu sprechen, die wiederum – ebenso wie die Kindheit für alle nachfolgenden Lebensstufen – im Kern eine dienende Funktion einnimmt, namentlich als Vorbereitung auf das in jeglichem Lebensalter zu bedenkende Sterben, wie

⁴⁰ Comenius, *Pampaedia*, 407–409.

⁴¹ Comenius, *Pampaedia*, 425.

⁴² Comenius, *Pampaedia*, 446.

Comenius mehrfach betont. So spricht er vom »Übergang in das künftige Leben«, den es ein Leben lang vorzubereiten gelte, als der *ars moriendi*, was deutlich vor Augen treten lässt, dass über die bei Comenius bekannten pädagogischen ebenso wie religionspädagogischen Ansätze hinaus auch weiterreichende praktisch-theologische Fragestellungen zum Tragen kommen.

Comenius entwirft in der *Pampaedia* die Theorie eines lebensbegleitenden Lernens als Erziehung zu einer pansophischen Bildung sowie die Theorie einer lernenden pietas, einer Erziehung zu einer Frömmigkeitspraxis, für die in der *Schule des vorgeburtlichen Werdens* bereits die Eltern Verantwortung tragen, die sodann in der *Schule der Kindheit* aufgrund der besonderen Form- und Prägsamkeit des Kindes ihren Ausgang nimmt, als Gewohnheit alle weiteren Lebensalter in jeweils spezifischer Ausprägung und Schwerpunktsetzung begleitet, und schliesslich in der *Schule des Todes* als »*ars bene beateque moriendi*« zu ihrer Vollendung strebt.

Den mit Köpf gesuchten Praxisbezug dieser theologischen Theorie streicht Comenius durchgängig heraus, indem er seinen theoretischen Ausführungen gezielte Hinweise und Anleitungen zur praktischen Umsetzung beifügt.

In den Gesamtzusammenhang der *consultatio catholica* eingeordnet stellt diese Theorie der lernenden Pietas des Menschen einen zentralen Aspekt des bei Comenius alles umfassenden Emendatio-Gedankens im Sinne einer Wiederherstellung der durch den Sündenfall gestörten Ordnung der Schöpfung dar. Die Emendatio bildet sowohl im Titel des Gesamtwerks als auch inhaltlich das eigentliche Zentrum und zielt auf die Verbesserung der *rerum humanarum*, der menschlichen Dinge.

Diese Verbesserung der menschlichen Dinge konkret zu planen und in Gang zu setzen, ist das Ziel des sechsten Buches der Beratung zur Weltemendation, der *Panorthosia*.

4.3 *Panorthosia*⁴³ (Allverbesserung)

Der ausführlich umschriebene Titel lautet:

⁴³ Comenius, *Panorthosia*.

»Sechster Teil der umfassend wesentlichen Beratung über die Zurechtbringung der menschlichen Wirklichkeiten: *Panorthosia*, in der jetzt endlich beraten wird über den öffentlichen Stand von Erziehung, Religion und Politik unter Förderung durch die vorangegangenen Überlegungen.«

Die *Panorthosia* ist in drei grosse Teile gegliedert, die aufschlussreich für das comenianische Verständnis von Theorie und Praxis erscheinen. Die ersten fünf Kapitel befassen sich mit der Theorie, die allerdings von vorneherein auf ein praktisches Ziel gerichtet ist: die universale Weltverbesserung. Im Anschluss daran setzen sich 13 Kapitel mit der Praxis auseinander. Bemerkenswerterweise folgt jedoch noch ein dritter, acht Kapitel umfassender Teil, der den Usus behandelt: die konkrete Durchführung dessen, was in Theorie und Praxis erörtert wurde.

Schröer⁴⁴ beschreibt 1992, anlässlich des 400. Geburtstages des Comenius, sieben Merkmale aus der *Panorthosia* zur Praktischen Theologie, von denen auf drei Bezug genommen werden soll.

4.3.1 Erziehung, Theologie und Politik

Als zentral für das comenianische Denken ist festzuhalten, dass 1. Erziehung (*eruditio*, an manchen Stellen synonym mit *philosophia* als Bildung zur Weisheit), 2. Theologie bzw. Religion und 3. Politik hier in einer fundamentalen Einheit erscheinen. Für Comenius sind die *res humanae*, die es zu verbessern gilt, nur in diesem triadischen Zusammenhang als die Summe der menschlichen Wirklichkeiten und Wirkmöglichkeiten verstehbar und wirksam zu bessern, »weil in diesen dreien das Bild Gottes seinen Bestand hat«⁴⁵ (*quia in his tribus Imago Dei constituit*).

Die anthropologische triadische Parallele dazu lautet: Vernunft (*intellectus*), Willen (*voluntas*) und Fähigkeiten (*facultates*), denen Gottes Haupteigenschaften wie Weisheit, Gutsein und Macht entsprechen.

⁴⁴ Vgl. Schröer, *Panorthosia*.

⁴⁵ Schröer, *Panorthosia*, 91.

4.3.2 *Theorie, Praxis und Usus*

Eine weitere Dreigliederung erscheint bemerkenswert: Theorie, Praxis und Usus. Zunächst wird in der Theorie die Idee der *Panorthosia* entwickelt. Zur Praxis gehören sodann Diagnose und Therapie. Die Verkehrung (*corruptio*) der Wirklichkeit gilt es zu überwinden und dabei insbesondere die *profanitas* (unbesonnene Handlungen mit Gott Kap. VII) sowie die *inhumanitas*, die sich in Zwist, Hass und gegenseitigem Unrecht kundtut (Kap. VIII), aufzuheben.

Anschliessend habe die über die Aufhebung hinausgehende *Emendation* zu erfolgen, und zwar konkret durch die Einrichtung einer universalen Philosophie, Religion, Politik und Sprache (Kap. XI-XV), die dann schliesslich auch noch einer institutionellen *Stabilisierung* bedarf. So schlägt Comenius zur Sicherung eines universalen Friedens konkret drei leitende Welt-Gremien vor, je für Wissenschaft und Erziehung, Religion und Politik: das Collegium lucis (Kap. XVI) als eine Weltvereinigung der Wissenschaft und Erziehung, ein ökumenisches Konsistorium sanctitatis, der Heiligkeit, von Seiten der Religion (sozusagen ein Weltkirchenrat, Kap. XVII) und schliesslich politischerseits ein Weltfriedensgericht (Kap. XVIII). Schröer merkt dazu an, dass hier bereits UNESCO, ÖKR und eine Völkerrechtsbehörde konzipiert seien – und zwar nicht allein als vage Idee, sondern praxistheoretisch strukturell beschrieben.⁴⁶

In Anlehnung an die von Köpf formulierten Kriterien frühgeschichtlicher Ansätze von Praktischer Theologie, die über einen Praxisbezug hinaus auch einen praktischen *Gebrauch* erwähnen, so erscheint die Thematisierung des *Usus* nun besonders aufschlussreich.

Unter Usus (oder griechisch *chresis*) versteht Comenius die direkte Inangriffnahme dieser Massnahmen, die zuerst bei jedem einzelnen selbst und dann auf die Ebene der Familien, Schulen, Kirchen und Staaten vollzogen werden müssen (Kap. XX-XXIV), ergänzt durch die Einberufung eines Weltkonzils (Kap. XXV), das in 10jährigem Abstand die partikularen Fortschritte global ausweiten und zusammenfassen soll.

⁴⁶ Vgl. Schröer, *Panorthosia*, 93.

Comenius betont dabei immer wieder den Zusammenhang von Frieden und Gerechtigkeit und richtet seine Reformbestrebungen danach aus, den ursprünglichen Sinn der durch den Sündenfall gestörten Ordnung der Schöpfung gewaltfrei wieder herzustellen, und zwar begonnen an den einzelnen Dingen und bei den einzelnen Menschen. Ohne verantwortliches Handeln des Menschen könne dies nicht geschehen.

4.3.3 *Mitwirkung am Werk Christi*

Schliesslich kommt die Frage der Cooperatio des Menschen mit Gottes Handeln in den Blick.

Diesbezüglich stellt Comenius schon im dritten Kapitel der *Panorthosia* die These auf: »Das Werk der Emendation ist das Werk Christi.« Aber es folgt sogleich der Zusatz: »Dennoch ist unsere Cooperatio zu fordern.«

Comenius meint damit, das sei betont, keine Mitwirkung des Menschen bei der Rechtfertigung oder Erlösung (hier steht er fest auf dem Boden Luthers und Calvins), viel eher eine an der Praxis orientierte Theologie etwa in Anlehnung an den »tätigen Glauben« nach Jakobus, wie seine Ausführungen in der *Didactica Magna* zeigen.⁴⁷ Er betont die verantwortliche Sonderstellung des Menschen, der Gott auf dieser Welt als »Vizegott« zu vertreten hat. Doch es bedarf nach Comenius der Vernunft des Menschen, Gott zu erkennen und den Sinn der Cooperatio zu verstehen. Mit Christus als Lehrer kann dem Menschen deren Zielsetzung ersichtlich werden: sie liegt in allen drei Wirklichkeits-Bereichen Erziehung/Philosophie, Religion/Theologie und Politik letztlich im Bemühen um Frieden. Comenius zeigt sich hier nicht nur als der Friedenspädagoge, sondern auch als Friedenstheologe, der erst in einer in der Kooperation mit Gott begründeten politischen Bildungsanstrengung den christlichen Auftrag als erfüllt ansehen kann.⁴⁸

⁴⁷ *Comenius*, *Didactica Magna*, 184.

⁴⁸ »Die Philosophie sucht den Frieden der Vernunft mit den Dingen durch die wahre Wahrnehmung der Dinge [...], die Politik den Frieden mit allen Menschen [...], die Religion den Frieden mit Gott.« *Comenius*, *consultatio catholica*, 522.

4.3.4 Versuch einer Verhältnisbestimmung zur *Pampaedia*

Gewissermassen in Gestalt einer knappen Relecture erfolgt nun der Versuch einer einordnenden Verhältnisbestimmung zur *Pampaedia*, um zu einem besseren Verständnis der comenianischen Gedanken zu gelangen.

Da die von Comenius angestrebte Form der auf Frieden ausgegerichteten Weltverbesserung als Wiederherstellung der ursprünglichen Schöpfungsordnung nur durch das Zutun des Menschen in den jeweiligen entsprechenden Wirklichkeits-Bereichen erreicht werden kann, scheint die zuvor in der *Pampaedia* herausgearbeitete Theorie einer lebensbegleitenden pansophischen Bildung und lernenden Pietas gleichsam die Grundlage zu bilden und erfüllt somit *ihrerseits* die dienende Funktion, den einzelnen Menschen überhaupt erst zur Cooperatio instand zu setzen und das Seine zur Weltverbesserung beizutragen. Für diese Wahrnehmung sprechen auch die abschliessenden Ermahnungen des Comenius »aller durch alle (Pannuthesia), gerichtet an sich selbst und an alle gemeinsam, im besonderen an die Gelehrten, Frommen, Mächtigen, die Weltreform nicht zu hemmen, vielmehr tatkräftig zu fördern.«⁴⁹ Diese Gedanken des Comenius aufgreifend bringt Schaller es folgendermassen auf den Punkt: »Wer die Welt in Ordnung bringen will, muss zunächst den Menschen in Ordnung bringen. Es geht also in dem ganzen pansophischen Werke gar nicht, wie es zunächst den Anschein haben möchte, [in erster Linie] um den Menschen, sondern um die Welt, oder – um weiter im Gedankengange des Comenius zu bleiben – um die Schöpfung, um Gott.«⁵⁰

Gleichsam als Zwischenergebnis wird somit an dieser Stelle mehr als ersichtlich, dass eine solche Betrachtungsweise weit über Comenius als Pädagogen hinausweist und ihn als Theologen in Erscheinung treten lässt, hinter dessen ausgeprägtem Praxisbezug die theologische Gesamtintention der *Emendatio* in rezeptionsgeschichtlicher Hinsicht lange Zeit zurückzustehen hatte.

⁴⁹ Comenius, *Pampaedia*, 409f.; Dieterich, Johann Amos Comenius, 123.

⁵⁰ Schaller, Klaus (1958), *Die Pampaedia des J. A. Comenius. Eine Einführung in sein pädagogisches Hauptwerk*, 4. Aufl. Heidelberg, 8.

4.4 Das Testament der sterbenden Mutter; der Kirche (1650)

Führt man sich den zeitgeschichtlichen und persönlichen Hintergrund des Comenius erneut vor Augen, so ist die Sehnsucht nach einer Weltverbesserung, konkret nach Frieden, wie es Comenius in zahlreichen Schriften (vgl. auch *Angelus pacis*⁵¹) zum Ausdruck bringt, nur allzu verständlich. Solchen Frieden kann es für Comenius jedoch nur in Einheit mit einer zuvor zu versöhnenden Gesamtchristenheit geben. Mehrere Schriften widmen sich dem Thema *Zukunft der Kirche* und lassen Comenius dabei, wie Richter es ausdrückt, in seiner Bedeutung als »Vorläufer ökumenischer Gedanken, ja der ökumenischen Bewegung«⁵² erkennbar werden.

Tief enttäuscht über das Ergebnis der Friedensverhandlungen, die das Ende des Dreissigjährigen Krieges markierten, die Brüderunität in den Verträgen jedoch nicht berücksichtigten, verfasste Comenius die Schrift *Das Testament der sterbenden Mutter; der Kirche*.⁵³ Aus heutiger Sicht eine Schrift mit grundlegender ökumenischer Orientierung.

Es ist die sterbende Mutter Kirche, für Comenius die Brüderunität, die sich ihre *eigene Vergänglichkeit* schmerzhaft ins Bewusstsein ruft. Ihrem Ende nahe spricht sie auf ihrem Sterbebett zuerst zu ihren eigenen Kindern, dann zu den Kirchen, denen sich die ihrer angestammten Kirche beraubten Kinder zuwenden sollen. Es geht um die Weitergabe ihres Schatzes innerhalb der *familia Dei*, der in Christus gegründeten Gottesfamilie. Und das auch, wenn darüber geschichtlich gewordene Strukturen sterben müssen.

»Allen christlichen Unitäten insgesamt« wird nun als Vermächtnis zugesprochen: »*das Streben nach Einmütigkeit und Übereinkommen und Verbundenheit im Glauben und in Liebe zur Einheit des Geistes [...]* damit ihr ebenso herzlich euch danach sehtet, wie ich mich sehnte,

⁵¹ Comenius, Johann Amos (1993), *Angelus pacis*. Friedensengel, hg. v. Eykmann, Walter, Würzburg.

⁵² Richter, Der unbekannte Comenius, 318.

⁵³ Comenius, Johann Amos (1958), *Das Testament der sterbenden Mutter, der Kirche*, hg. v. Bič, Milos, Moers.

nach einer wahrhaftigen Vereinigung innerhalb der Christenheit mit allen, die in Wahrheit den Namen Christi bekennen.»⁵⁴

Dabei betont Comenius die Notwendigkeit, in *Glaubens- und Kirchenfragen zwischen den »wesentlichen, den dienlichen und den zufälligen Dingen«⁵⁵* zu unterscheiden und sich darüber zu verständigen. Er spricht von der »Regel Christi«, das Notwendige von dem Unnötigen zu trennen – ein Gedanke, der bereits in das *Labyrinth der Welt* (1623/25), einer bewegenden Trostschrift, sowie in seiner Spätschrift *Unum necessarium* (1668, kurz vor seinem Tod) zum Ausdruck kommt.

5. Comenius und die Praktische Theologie

Um nun abschliessend auf die Ausgangsfrage zurückzukommen, ob Comenius als Praktischer Theologe gelten kann, so ist zunächst mit Blick auf die unter Bezug auf Köpf gewählten Kriterien festzuhalten, dass die theologischen Ausführungen des Comenius deutliche Praxisbezüge aufweisen sowie Hinweise auf den »praktischen Gebrauch für die Frömmigkeit«⁵⁶ enthalten. Dennoch lautet die vorläufige heutige Antwort auf die Ausgangsfrage: ja und nein.

Nein in dem Sinne, da Comenius hinsichtlich der Disziplingeschichte keine Rolle zuerkannt wird und die Praktische Theologie bekanntlich nicht unter Berufung oder Bezugnahme auf Comenius begründet wird. Mit Ausnahme des Ansatzes von Schröer, Comenius als einen Klassiker der Praktischen Theologie zu erweisen, hat die Disziplingeschichte ihn nicht rezipiert.

Ja allerdings in dem Sinne, dass seine Gedanken – bei aller Notwendigkeit einer auch kritischen Wahrnehmung insbesondere hinsichtlich seiner chiliastisch geprägten Vorstellungen – eine *Bedeutung* für die Praktische Theologie haben. Diese Bedeutung liegt in ihrer Aktualität.

Diese Aktualität, und darin könnte sogleich ein Ansatzpunkt für weitere Forschungsvorhaben bestehen, kann in vielerlei Hinsicht

⁵⁴ Zit. n. Richter, Der unbekannte Comenius, 331.

⁵⁵ Richter, Der unbekannte Comenius, 331.

⁵⁶ Köpf, Zur Frühgeschichte der Praktischen Theologie, 31.

geltend gemacht werden. Ich möchte drei Aspekte herausgreifen, die sich unmittelbar aus den bisherigen Ausführungen ergeben.

So ist Comenius mit seinen Ausführungen von Bedeutung für die Praktische Theologie aufgrund der folgenden dreifachen Aktualität:

1. In Bezug auf seinen Entwurf einer *Lebenslauf-Bildung*, wie er anhand der *Pampaedia* dargestellt wurde. Eine solche Theorie des lebenslang begleitenden Lernens mit Betonung einer lernenden Pietas findet in der *Pampaedia* des Comenius ihre erste systematische Begründung. Die Orientierung am Lebenslauf im Blick auf Bildungsfragen war zu Zeiten des Comenius hoch innovativ und ist heute noch hoch aktuell, zumal nun auch das selbstbestimmte lebenslange Lernen des *Erwachsenen* in allen seinen wesentlichen Lebensbezügen seinen tieferen Sinn und sein letztes Ziel findet. Davon ausgehend könnte untersucht werden, inwiefern von der comenianischen Theorie der Lebenslaufbildung auch heute noch praktisch-theologische Impulse etwa im Blick auf Erwachsenenbildung, Seelsorge und Homiletik zu erwarten wären.
2. In Bezug auf eine *Friedenstheologie*, die – bei Comenius nur allzu einleuchtend – stets in den Horizont einer ökumenischen Orientierung und gesellschaftspolitischer Reformprozesse einzuschreiben ist. Künftige Untersuchungen könnten sich der Frage widmen, in welchen Hinsichten das Denken des Comenius für ökumenische Bemühungen weiterhin bedeutsame Anregungen bereithält, die bislang noch nicht aufgegriffen oder nicht ausgeschöpft wurden. Eine Betrachtung seiner Grundlegungsgedanken zur Zukunft der Kirche könnte sich im Rahmen einer kirchentheoretischen / ekklesiologischen Fragestellung als lohnend erweisen.
3. In Bezug auf den *integrativen Ansatz* des Comenius, insofern als zentral für das comenianische Denken festzuhalten gilt, dass Erziehung, Theologie und Politik in einer fundamentalen Einheit erscheinen. Dieser integrative Ansatz kann auch in heutiger Zeit einen grundlegenden Impuls für die Praktische Theologie darstellen, etwa durch den Anschluss an andere Wissenschaftsrichtungen und eine transdisziplinäre Ausrichtung, um einer etwai-

gen erkenntnistheoretischen Engführung vorzubeugen. Über einen solchen gleichsam fakultätsüberschreitenden Ansatz hinaus könnten sich des Weiteren auch Implikationen für die innere Gestalt von Theologie wie insbesondere für die Verhältnisbestimmung von Praktischer Theologie und Religionspädagogik ergeben. Vor dem Hintergrund der diesbezüglich unlängst von *Thomas Schlag* und *Bernd Schröder*⁵⁷ konstatierten Entwicklungen in Richtung oftmals deutlich voneinander unterschiedener Fachdisziplinen und beobachtbaren Versäulungstendenzen ist zu betonen, dass Praktische Theologie und Religionspädagogik zumindest nach comenianischem Verständnis, in dessen pansophischem Kontext pädagogische und theologische Fragen ein einheitliches System bilden, schwerlich anders denn integrativ aufzufassen wären.

6. Comenianische Impulse für die Seelsorge

Doch nicht allein hinsichtlich der noch allzu oft vernachlässigten Bedeutung für die Praktische Theologie im Allgemeinen, sondern auch mit Blick auf die Seelsorge im Speziellen können nun abschließend einige von Johann Amos Comenius ausgehende Impulse festgehalten werden, die auch und gerade in heutiger Zeit das Potential besitzen, in der Seelsorge tätigen Personen wertvolle Denkanstöße und Orientierungshilfen zu bieten. Stets in dem Bewusstsein, dass die comenianischen Ansätze, Anliegen und Überzeugungen nicht anders denn im Kontext seiner damaligen Zeit, der historischen Gegebenheiten und individuellen Lebensumstände zu deuten sind, kann im seelsorglichen Kontext von Comenius vor allem dessen Hoffnungsperspektive, sein ganzheitlicher Blick auf den Menschen, seine Haltung der Toleranz und (ökumenischen) Offenheit sowie sein Bildungs- und Reformwille hervorgehoben werden. Diese bei Comenius vorfindlichen Grundhaltungen können auch heute noch bei-

⁵⁷ Vgl. *Schlag, Thomas / Schröder, Bernd* (2020), *Praktische Theologie und Religionspädagogik. Systematische, empirische und thematische Verhältnisbestimmungen*, Leipzig.

spielgebend dazu beitragen, Menschen tröstend, ermutigend und zugleich lebensbejahend in der Seelsorge zu begleiten.

6.1 Hoffnung mitten in der Krise

Die eingangs skizzierten Hinweise zu Leben und Werk des Comenius vor dem Hintergrund der damaligen historischen Umstände und Entwicklungen führen es deutlich vor Augen: Comenius erlebte Krieg, Flucht, das Gefühl von Heimatlosigkeit, Verfolgung, Verlust, persönliche Trauer und bittere Enttäuschung – und hielt dennoch an einer radikalen Hoffnung auf Gottes Treue und eine bessere, von Gott erneuerte Welt fest, die sich schon gegenwärtig in jeder Geste der menschlichen Zugewandtheit und des Mitgefühls spiegeln kann. Diese von Comenius vor über 400 Jahren gemachten Erfahrungen sind vielfach auch heute im Kontext von Krieg, Flucht, Vertreibung und der Frage nach Heimat und Zugehörigkeit aktuell. Der von Comenius ausgehende Impuls, als Seelsorger inmitten der scheinbaren Hoffnungslosigkeit eine Hoffnungsperspektive aufzuzeigen, kann insbesondere auch für die Seelsorge in interkulturellen Bezügen sowie in der Begegnung mit Geflüchteten bestärkende Wirkung entfalten, Menschen angesichts der oftmals überfordernden und hoffnungslos anmutenden Umstände nicht in einer von Verzweiflung oder Resignation geprägten Perspektive sich selbst zu überlassen, sondern ihnen vielmehr eine begründete Hoffnung zuzusprechen, die weder Leiden verharmlost noch in der Verneinung der Welt stecken bleibt.

6.2 Ganzheitlicher Blick auf den Menschen

Comenius wollte, dass der Mensch »zur Menschlichkeit« erzogen wird: Bildung, Lebenswandel, Charakter und Glaube gehören für ihn dabei untrennbar zusammen. Diese Sichtweise auf den Menschen war der damaligen Zeit weit voraus. Auch die heutige Seelsorge kann sich davon weiterhin inspirieren lassen, die Perspektive auf den Menschen kontinuierlich auszuweiten und auf integrative Weise Aspekte des alltäglichen Lebens in die seelsorgliche Wahrneh-

mung miteinzubeziehen, die bislang tendenziell eher randständig erscheinen.⁵⁸

6.3 *Toleranz und ökumenischer Geist*

Comenius litt unter den konfessionellen Kämpfen seiner Zeit und konzentrierte sich inmitten dieser Umstände aktiv auf das Gemeinsame aller Christ:innen. So wurde er nicht müde, trotz aller Unterschiede die verbindende Kraft der christlichen Kirchen zu betonen, die für ihn in der Heiligen Schrift und dem Glaubensbekenntnis lag. Eine solche weite, offene und tolerante Grundhaltung entspricht dem heutigen Anliegen der Seelsorge, Menschen verschiedenster religiöser und weltanschaulicher Prägungen willkommen zu heißen und Konflikte nicht durch Ab- oder Ausgrenzung, sondern durch Dialog und den Fokus auf Gemeinsames und Verbindendes zu bearbeiten.

6.4 *Bildungs- und Reformwille*

Comenius war überzeugt, dass sich Menschen durch Bildung, religiöse Erziehung, individuelle Förderung und Zuwendung zum Positiven verändern können. Diese beginnende Veränderung gleichsam im Kleinen betrachtete Comenius als die grundlegende Voraussetzung des von ihm wie zuvor skizziert so nachdrücklich vertretenen Emendatio-Gedankens, der die Verbesserung der menschlichen Verhältnisse nicht zuletzt durch den Beitrag einzelner Akteur:innen zu einer friedlichen und humanen Gesellschaft betont. Davon ausgehend kann ein orientierungsgebender Bezug zu dem Anliegen der Seelsorge aufgezeigt werden, nicht allein situativ zu trösten, sondern darüber hinaus möglichst zu befähigen: Menschen zu ermutigen, sich die Bedeutsamkeit ihres Lebens vor Augen zu führen, Verant-

⁵⁸ Vgl. bspw. den Ansatz der Gesundheitsseelsorge, wonach dem Thema Gesundheit in der Seelsorge nicht länger nur bei medizinischer Indikation im Krankenhaus Bedeutung zukommt, sondern Gesundheit in einem viel breiteren Sinne als zum ganzheitlichen Blick auf den Menschen und dessen Alltag gehörend aufgefasst wird: Noth, Isabelle / Arnold-Krüger, Dorothee / Krimmer, Evelyn (Hg.) (2025), Evangelische Gesundheitsseelsorge. Grundlagen einer gesundheits-sensiblen Poimenik jenseits des Krankenhauses, Stuttgart.

wortung zu übernehmen und, wenn auch im Kleinen, so doch für gerechte und friedliche Verhältnisse einzustehen.

6.5 Comenius als Seelsorger: Gottesbezug als Zentrum

Abschliessend bleibt zu betonen, dass für Comenius als Bischof und Seelsorger der Mitglieder der Brüderunität unbeschadet aller Hochschätzung von umfassender Bildung, lebenslanger Weiterentwicklung und beständiger Bestrebungen der Vernunft eines außer Frage stand: Der Mensch erlangt seinen Frieden und seine Orientierung letztlich in der Beziehung zu Gott, »dem Zentrum der Welt«, in dem der Mensch Sicherheit und wahre Ruhe inmitten einer zutiefst unsicheren Welt findet.⁵⁹

Obschon eine derart comenianische Klarheit hinsichtlich der Beantwortung der Frage danach, was Orientierung und Halt im Leben eines Menschen bietet, in seelsorglichen Tätigkeitsfeldern und Zusammenhängen weder vorausgesetzt werden kann noch darf, ist und bleibt diese Frage für die Seelsorge von unverändert grundlegender Bedeutung. Sich als Suchende aufzumachen, einer eigenen Antwort nachzuspüren und dabei Fragen, Klagen und Hoffnungen vor Gott zu bringen, ist ein Weg, den in der Seelsorge tätige und Seelsorge suchende Personen gleichsam einer Pilgerreise gemeinsam beschreiten können – eine Pilgerreise, die, um mit Comenius' eigenen Worten im Bild zu Anfang dieses Beitrags zu bleiben, eine auch heute noch aktuelle und aktuell bleibende Lebensaufgabe sein kann.

Prof. Dr. Evelyn Krimmer, assoziierte Professorin für Religionspädagogik, Abt. Seelsorge, Religionspsychologie und Religionspädagogik, Theologische Fakultät, Universität Bern, Länggassstrasse 51, CH-3012 Bern; evelyn.krimmer@unibe.ch

⁵⁹ *Comenius*, *Centrum securitatis*, 77.

Religion und Religiosität an der intimen Grenze einer Beziehung

Eine Spurensuche im Briefwechsel Sigmund Freuds und Oskar Pfisters

Christoph Morgenthaler

Zusammenfassung: Mittels einer textologischen Lektüre werden Stellenwert und Funktion des Themas Religion im Briefwechsel Sigmund Freuds und des Zürcher Pfarrers Oskar Pfister untersucht. Die beiden nehmen zum Geltungsanspruch von Religion zwar konträre Positionen ein, sind aber gleichermassen an der psychoanalytischen Aufklärung religiöser Phänomene interessiert. Ihre Briefe zeigen, wie sie an der intimen Grenze ihrer sich entwickelnden Beziehung Nähe und Distanz regulieren. Freuds Haltung Religion gegenüber lässt sich so differenzierter analysieren. Solche wissenschaftshistorischen Studien erlauben es, in der Geschichte angelegte Möglichkeiten der Zukunft zu erschliessen.

Stichworte: Freud, Pfister, Religion

Abstract: A textological reading examines the significance and function of religion in the correspondence between Sigmund Freud and the Zurich pastor Oskar Pfister. Although the two men take opposing positions on the validity of religion, they are equally interested in the psychoanalytical explanation of religious phenomena. Their letters show how they regulate closeness and distance at the intimate edge of their developing relationship. Freud's attitude towards religion can thus be analysed in a more differentiated way. Such scientific-historical studies make it possible to tap into the possibilities for the future that are laid out in history.

Keywords: Freud, Pfister, religion

1. Einleitung

30 Jahre Freundschaft verbanden Sigmund Freud, den Begründer der Psychoanalyse, und Oskar Pfister, den Zürcher Pfarrer und Ana-

lytiker.¹ Ihr Briefwechsel legt davon ein bewegendes Zeugnis ab.² Männer zweier Generationen korrespondieren in recht hoher Frequenz. Sie könnten in vieler Hinsicht unähnlicher nicht sein: hier der Wiener, dort der Zürcher, hier der Jude, dort der Protestant, hier der Arzt, dort der Seelsorger, hier der Analytiker, der «die Rache der beleidigten Göttin Libido» (78) vollzieht, da der enthusiastische Herold göttlicher Liebe, Freud meist nüchtern analytisch, leicht depressiv, Pfister überschwänglich, etwas manisch. In einer kleinen Szene verdichtet sich dies. Pfister schenkt Freud anlässlich seines ersten Besuchs in Wien 1909 ein Matterhorn aus Silber. Freud weiss dies zu würdigen, »als eine Huldig[un]g des einzigen Landes, in dem ich reich begütert bin, Sinn und Gemüt starker und guter Männer mir geneigt weiß«, und fährt einige Zeilen später die hochragende Symbolik des schweizerischen Prachtgipfels sogleich zurück: Es sei leicht, dem »Matterhorn einen anderen und weniger erhebenden Sinn zu geben. Der Maßstab 1:50 000 mag ungefähr der sein, in dem das Schicksal unsere Wünsche erfüllt und wir selbst unsere Vorsätze durchführen« (48).

Ich finde diesen Briefwechsel ebenso interessant wie zukunftsweisend.³ Er markiert den Anfang eines »endlosen Dialogs«⁴ und

¹ Oskar Pfister (1873–1956) war von 1902 bis zu seiner Pensionierung 1939 Pfarrer an der Predigerkirche in Zürich.

² Vgl. *Noth, Isabelle* (Hg.) (2014), Sigmund Freud – Oskar Pfister. Briefwechsel 1909–1939, Zürich. Ich füge bei Zitaten die Seitenzahl in Klammer an, das Datum nur, wenn dies das Verständnis erleichtert.

³ Deshalb stelle ich den Briefwechsel ins Zentrum. Er ist nicht nur Zutat zum Verständnis der Werke beider, sondern selbst ein Werk. Damit folge ich neueren Ansätzen in der Erforschung europäischer Briefkulturen, vgl. z.B. *Schuster, Jörg* (2020), Literaturwissenschaft: Dokument und Literarizität – Briefe als Gegenstand der Literaturwissenschaft, in: *Matthews-Schlinzing, Elisabeth* u. a. (Hg.), Handbuch Brief. Von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart 1, Berlin / Boston, 5–18. Zu Freuds Verhältnis zu Religion bricht die Reihe von Publikationen vor allem im anglosächsischen Bereich bis heute nicht ab, vgl. unter vielen: *Parsons, William B.* (2021), Freud and religion. Advancing the dialogue, Cambridge / New York. Vgl. auch *Noth, Isabelle* (2010), Freuds bleibende Aktualität. Psychoanalysezereption in der Pastoral- und Religionspsychologie im deutschen Sprachraum und in den USA, Stuttgart.

⁴ *Dominguez-Morano, Carlos* (2024), Sigmund Freud and Oskar Pfister on religion. The beginning of an endless dialogue, London / New York, der Pfisters Dialog mit Freud über Religion differenziert würdigt, führt in einer 80-seitigen Bibliografie zum Themengebiet Religion, Freud und Psychoanalyse nicht weniger als 1980 Publikationen auf – und es sind lange nicht alle erfasst.

birgt bis heute Schätze für Seelsorge, Pastoral- und Religionspsychologie. Gerade zum Start eines Jahrbuchs, das die Zukunft dieser Themen anpeilt, ist ein Blick auf die Anfänge aufschlussreich. In der Herkunft sind Grenzen und Möglichkeiten der Zukunft angelegt.

Das liesse sich an vielen Stellen zeigen.⁵ Ich greife ein Thema heraus: Religion. Mich fasziniert, wie Freud und Pfister Religion und Religiosität in ihren unterschiedlichen Schattierungen thematisieren, wie sie religionskritisch und religionsaffirmativ argumentieren und trotz fundamentaler Unterschiede in ihrem interreligiösen und interdisziplinären »Gespräch unter Abwesenden«⁶ freundschaftlich verbunden bleiben. Wie schaffen sie das?

2. Psychoanalyse, Seelsorge und Religion

Die Korrespondenz setzt genau an jener Schnittstelle ein, die für Seelsorge, Religions- und Pastoralpsychologie wichtig ist – mit einem Geschenk. Pfister hatte Freud eine Publikation zugeschickt.⁷ Freud antwortet am 18. Februar 1909:

»Ich kann mich nicht damit begnügen, Ihnen für die Zustellung Ihres Aufsatzes ›Wahnvorstellung und Schülerelbstmord‹ zu danken, ich muß noch meiner Befriedig[un]g darüber Ausdruck geben, daß unsere psychiatrischen Forschungen bei einem Seelsorger Aufnahme gefunden haben, dem der Zugang zu so viel Seelen Jugendlicher und vollwertiger Individuen freisteht. Wir pflegen unserer Psychoanalyse halb scherzhaft, doch eigentlich auch im Ernste vorzuwerfen, daß sie eines Normalzustandes bedarf, um ihre Anwendung

⁵ Zu denken ist an Pfisters Einsatz für die »Paedanalyse«, die Anwendung der Psychoanalyse im pädagogischen Bereich, die Kinder und Jugendliche in den Fokus der Psychoanalyse brachte (Freud wird später bilanzieren: »Tatsächlich gedeiht von den Anwendungen der Analyse nur die eine, die Sie inaugurirt haben, die auf Paedagogik«, 21.11.1926, 223); an seine umstrittene Rolle bei der Entwicklung der psychoanalytischen Bewegung in der Schweiz; an seine Verdienste um die Systematisierung der Psychoanalyse oder an seine Kurzanalysen, die Freud zwar kritisierte, aber eine grosse Zukunft vor sich hatten (z.B. *Malan, David H.* [1972], *Psychoanalytische Kurztherapie. Eine kritische Untersuchung*, Reinbek b. Hamburg).

⁶ Dies ist ein Topos zum Thema »Brief« seit Artemon, dem Herausgeber der Aristotelischen Briefe.

⁷ *Pfister, Oskar* (1909), Wahnvorstellungen und Schülerelbstmord, in: Schweiz. Blätter für Schulgesundheitspflege u. Kinderschutz 7/1, 8–15.

zuzulassen und daß sie an den organischen Abnormitäten des Seelenlebens eine Schranke findet, so daß sie eigentlich das Optimum ihrer Bedingungen dort antrifft, wo man sie nicht braucht, beim Gesunden, und nun sollte ich meinen, daß dieses Optimum unter den Verhältnissen, in denen Sie wirken, realisiert ist.« (35)

Neben dem zeittypischen Jargon (»organische Abnormitäten«, »vollwertige Individuen« etc.) fällt die Eleganz des Einstiegs auf: zwei kunstvoll gefügte Satzperioden, die erste eingeleitet durch ein »Ich«, das zuerst verneint, rhetorisch eine Litotes, die Spannung erzeugt und den anschliessenden Aussagesatz – die Möglichkeiten des Seelsorgers – hervorhebt, und eine zweite, steigende Periode, die sich über mehrere Teilsätze erstreckt, bis zum Höhepunkt, dem »realisiert«, das wieder der Seelsorge gehört.⁸ Es fungieren ein »Wir«, ein *pluralis auctoris*, und ein »Man« als Subjekt, was Allgemeingültigkeit des Gesagten suggeriert und zugleich durch ein Paradox verblüfft (»man findet das Optimum der Bedingungen der Psychoanalyse, dort wo man sie nicht braucht«). Hier ist der Stilist und präzise Denker Freud am Werk. Er erkennt sofort: Mit Pfister eröffnen sich ihm neue Anwendungsgebiete der Psychoanalyse. Mit einem konzisen Gedankengang benennt er nun Ähnlichkeiten und Unterschiede von Psychoanalyse und Seelsorge. Das Seelsorgefeld eröffne ein Optimum für die Anwendung der Analyse. Damit inauguriert er Pfister als Pionier auf diesem Gebiet – sachlich begründet.

Freud fügt an, dass ihm Jung – damals noch psychoanalytischer Kronprinz – bereits oft den Namen Pfisters genannt habe. Er freue sich nun aber, »bestimmteren Inhalt« damit verbinden zu können, und hofft auf die Zustellung weiterer Arbeiten. Wichtiger als Jungs Urteil sind die Inhalte der Schrift, die Pfister Freud zugeschickt hatte. Mit Jung wird Freud brechen, mit Pfister bis an sein Lebensende korrespondieren. Wichtiger war die Sache offenbar auch als die Vorbehalte, die Freud Jung nur einen Tag vorher in einem Brief mitteilte: Es sei für ihn »befremdend«, die Psychoanalyse durch einen Pfar-

⁸ Vgl. zur Bedeutung solcher Sprachfiguren für die Entwicklung von Wissenschaft: *Morgenthaler; Christoph* (2025), *Praktische Theologie als Text. Textologische Studien zur Fachgeschichte 1970–2020*, Stuttgart.

rer »in den Dienst der Bekämpfung der ›Sünde‹ gespannt zu sehen«.⁹ Freud formuliert seinen Brief trotz dieser Bedenken neutral, ja abstin-
nent.

Diese ersten Worte zeigen bereits: Freud entwickelt Themen, Begrifflichkeiten und Diagnosen schreibend weiter. Briefe sind ein Laboratorium seines Denkens. Hier geraten Seelsorge und Religion in dieses Laboratorium. Das zeigt auch sein nächster Brief. Er setzt mit einer *captatio benevolentiae* ein (»Ihre kostbare Arbeit«, 36). Nach den Ähnlichkeiten will Freud nun die »Differenz zwischen Ihrem und dem ärztlichen Wirken [...] beleuchten« (ebd.). Freud nimmt zuerst nochmals die Frage des »Materials« auf:

»Seit langer Zeit schwer leidende Menschen, die vom Arzt sittliche Hebung nicht erwarten, oft minderwertiges Material. Bei ihnen Jugendliche, in frischen Conflicten befindliche Personen[,] die auf Ihre Person eingestellt, zur Sublimierung, und zwar zur bequemsten Form derselben, zur religiösen Sublimierung bereit sind.« (ebd.)

Hier geht es nun nicht mehr nur um die unterschiedliche Klientel, die wieder mit der rhetorischen Figur der *oppositio* kontrastiert wird. Freud geht direkt zur Sache und spricht eine Problematik an, welche die beiden immer wieder kontrovers diskutieren werden: die Sublimierung und fügt ein kurzes, religionskritisches Element ein (Religion als »bequemste Form« von Sublimierung), das er gleich weiter verschärft. Der Erfolg kommt, so Freud, auch in der Seelsorge in erster Linie durch die erotische Übertragung:

»Aber Sie sind in der glücklichen Lage, auf Gott weiter zu leiten und jenen, in dem einen Punkte glücklichen, Zustand früherer Zeiten herzustellen, in dem die religiöse Gläubigkeit die Neurosen erstickte. Für uns besteht diese Chance der Erledigung nicht, unser Publikum – gleichgiltig welcher Rassenherkunft – ist irreligiös, wir sind es zumeist auch selbst in ganz gründlicher Weise, und da die anderen Wege der Sublimierung, durch die *wir* uns die Religion ersetzen, den meisten Patienten zu schwierig sind, läuft unsere Kur zumeist in das Aufsuchen der Befriedig[un]g aus.« (36f.)

⁹ Brief vom 17. Januar 1909, zit. n.: Nitzschke, Bernd (2015), Die Zukunft einer Illusion, Literaturkritik.de 32015, doi: <https://literaturkritik.de/id/20331> (Zugriff am 17.10.2025).

Wieder arbeitet Freud mit einer Gegenüberstellung und weist Pfister gleich zweimal das glücklichere Ende zu. Freud bezieht sich auf seine erste religionstheoretische Schrift¹⁰, um dieses Glück inhaltlich zu präzisieren und zugleich als das bessere Ende leicht zu ironisieren (Gläubigkeit »erstickt« Neurosen). Die ernüchternde therapeutische Wirklichkeit erlaubt diese Form der Sublimierung nicht, wie Freud leicht resignativ konstatiert. Weil auch andere Formen von Sublimierung wie Kunst oder Philosophie für die meisten unerreichbar sind, bleibt nur die Befriedigung des Triebs, nicht das glückliche, aber realistische Ende.

Auffällig ist Freuds Selbstbeschreibung: Wieder wählt er den *pluralis auctoris*. »Wir« sind »auch selbst« in »ganz gründlicher Weise irreligiös«. Etwas boshaft liesse sich hier Freuds Tochter Anna ins Spiel bringen, die später die psychischen Abwehrmechanismen beschreiben wird. Verneinung gehört zu diesen. Muss Freud betonen, dass er in ganz gründlicher Weise irreligiös ist, weil es da noch eine unbewusste andere Seite gibt in seinem Verhältnis zur Religion? Auch das »zumeist« signalisiert, dass es Ausnahmen geben muss.

»Ich bin sehr frappiert, daß ich selbst nicht daran gedacht habe, welche außerordentliche Hilfe die $\psi\alpha$ Methodik der Seelsorge leisten kann, aber es geschah wol, weil mir als bösem Ketzer der ganze Vorstellungskreis so ferne liegt.« (37)

Hier spricht nun wieder das Autoren-Ich Freuds.¹¹ Vergessen ist psychoanalytisch gesehen ein Symptom, liegt zwischen Fehlleistung und Verdrängung. Das muss Freud bewusst sein. Geradezu kompensatorisch schickt er den »bösen Ketzer« in den zweiten Satzteil. Inhaltlich gab die Geschichte Freuds Intuition Recht: Psychoanalyse wurde – auf lange Sicht – eine wichtige Reflexionskraft der Poimeinik.¹² Interessant ist zudem, dass Freud hier die Methodik hervor-

¹⁰ Freud, Sigmund (1973), Zwangshandlungen und Religionsübungen (1907), in: Studienausgabe 7, 11–21. Freud parallelisiert das zwangsneurotische Ritual mit religiösen Ritualen, die in der Kulturgeschichte der Menschheit lange eine Art präventive Funktion erfüllt hätten.

¹¹ Das Autoren-Ich ist Stellvertreter des Autors im Text, aber nicht er selbst. Es ist eine literarische Fiktion, vgl. Morgenthaler, Text, 53–55.

¹² Vgl. eine auch schon wieder in die Jahre gekommene Zwischenbilanz: Noth, Isabelle / Morgenthaler, Christoph (Hg.) (2007), Seelsorge und Psychoanalyse, Stuttgart u. a.

hebt. In der analytischen Praxis überschneiden sich die Gebiete. Psychoanalyse ist

»weder religiös noch das Gegentheil, sondern ein unparteiisches Instrument, dessen sich der Geistliche wie der Laie bedienen kann, wenn es nur im Dienste der Befreiung Leidender geschieht.« (37)

Psychoanalyse und Seelsorge »im Dienste der Befreiung Leidender«, als *anchilla patientium* – das ist auch Pfister aus dem Herzen gesprochen. Ich sehe ihn bei der Lektüre nicken. Dass Psychoanalyse hingegen ein »unparteiisches Instrument« sei, wird Stirnrunzeln ausgelöst haben. Freuds Szientismus wird nicht erst *Jürgen Habermas*, sondern bereits Pfister später genüsslich zerlegen.

Freud ortet die Unterschiede zwischen Seelsorge und Psychoanalyse bereits hier auf den drei für psychoanalytische Arbeit zentralen Ebenen: der klinischen Ebene (kontrastive Phänomenologie der seelsorglichen und analytischen Situation), der Ebene der klinischen Theorie (Konzepte wie Übertragung) und der Metapsychologie (Deutung der Religion als Übertragung). Er analysiert zudem Funktionen eines ihm fremden religiösen Vorstellungskreises, ohne sich religionskritischer Pointen enthalten zu können, sucht Nähe und markiert Distanz. Das erinnert mich an *Darlene Ehrenberg*, die davon spricht, dass das Zulassen von Nähe und gleichzeitig Einhalten von Grenzen zentral für eine analytische Beziehung sei. Sie sei eine Begegnung an der intimen Grenze (»intimate edge«).¹³

Leicht verdächtig scheint mir die Rolle, in die ich vorhin rutschte, als ich Freuds ambivalentes Verhältnis zur Religion mit psychoanalytischer Begrifflichkeit zu deuten versuchte. Die ersten Briefe Freuds laden dazu ein. Weil nur sie erhalten sind, spricht nur Freud, Pfister schweigt. Es ist die Urszene der Psychoanalyse, von der Couch an den Schreibtisch verlegt. Und ich rutsche in die Position des Analytikers, der es besser weiss. Etwas unbehaglich ist mir schon dabei. Wo wäre meine Gegenübertragung beim Lesen zu finden? Wohl in dem Interesse, zu zeigen, dass Religion selbst für Freud ein existentielles

¹³ Darlene Ehrenberg war es, die in den 1970er Jahren die technische Ebene psychoanalytischer Behandlung mit einem frischen Blick auf die Beziehungsebene ergänzt und dies auch konzeptualisiert hat. *Ehrenberg, Darlene B.* (1992), *The intimate edge. Extending the reach of psychoanalytic interaction*, New York, dt.: *Jenseits der Wörter. Zur Erweiterung der psychoanalytischen Interaktion*, Stuttgart. »Edge« ist schärfer, kritischer als »Jenseits der Wörter«.

Thema war. Freud hätte dies seinerseits wohl als Widerstand gedeutet.

3. Zürich und Wien

Der einzige Brief Pfisters, der aus dieser Zeit erhalten ist, beginnt mit der »Genugtuung, durch ihre Mitteilungen zu vernehmen, dass ich die Aufgabe der Psychoanalyse als seelsorgerliche Methode im Wesentlichen richtig verstanden habe« (38), auch dies eine *captatio benevolentiae*, aber anders als bei Freud, durch Bezeugung des gelehrigen Schülers, der des Meisters Worte als Massstab nimmt. Die Unterordnung lässt nicht unbedingt erwarten, was folgt: eine hochgemute Selbstpositionierung:

»Die (ethische) Differenz zwischen Ihrer und meiner Auffassung ist vielleicht nicht so groß, wie meine Berufsstellung vermuten ließe. Schon die protestantische Ethik [...] nahm dem Sexualverkehr das Odium der Unreinheit. Die Reformation ist ja im Grunde nichts anderes als eine Analyse der katholischen Sexualverdrängung, leider eine ganz ungenügende, daher die Angstneurose der kirchlichen Orthodoxie und ihrer Begleiterscheinungen, der Hexenprozesse, des politischen Absolutismus, der sozialen Gebundenheit in Zunftordnung usw. Wir modernen evangelischen Pfarrer fühlen uns ganz als Protestanten und stehen unter der Gewißheit (?) viel zu wenig reformiert zu sein. Wir suchen ein Neuland. Unsere Kirche lässt uns Zürichern absolute Freiheit. Wir können in ethischen Dingen frei denken, ohne Helden zu sein.« (38; 43)

Pfister, so vermute ich, wehrt sich gegen ein Stereotyp, das ihn in den Augen Freuds verdächtig machen könnte, nämlich ähnlich zu ticken wie katholische Priester. Vielleicht wurmt ihn auch Freuds Ansicht, religiöse Sublimation sei die »bequemste« Form der Sublimierung, von wegen: »Wir suchen ein Neuland« und »absolute Freiheit« sind beide hyperbolisch, idealisierend, typisch für den Stil Pfisters in dieser Korrespondenz – und typisch für ihn als Person, wie Freud ab und zu leicht ironisch festhält. Auch die Spitze gegen die katholische Sexualverdrängung ist geschickt gesetzt, fühlt sich Freud

doch von seinem katholischen Umfeld in Wien bedrängt.¹⁴ Pfister versucht, die Distanz zu Freud zu minimieren, wenn er in aufklärerischem Gestus die Fortschrittlichkeit seiner Kirche betont. Er stilisiert Zürich in seinen Briefen entsprechend und kontrastiert den protestantischen Glauben gegen den katholischen. Auch er sucht die Grenze der maximalen Anerkennung und positioniert sich gleichzeitig.

Kühn entwickelt Pfister zudem eine sozialgeschichtliche Deutung unterschiedlicher Formen protestantischer Gläubigkeit, Zusammenhänge zwischen einer die Sexualität verleugnenden Moral, politischen und gesellschaftlichen Verirrungen – und führt Freud vor Augen, wie er psychoanalytisches Denken sozialpsychologisch gewendet in seinem Gebiet fruchtbar machen kann. Ich vermute, hier nickt nun Freud beim Lesen. Auch dies ist hochfliegend, mit Recht: Pfister war der erste psychoanalytische Denker des Christentums. Auch er denkt, an Freud schreibend, weiter und reflektiert seinen konfessionellen und kulturellen Kontext psychoanalytisch. Nach einigen Gedanken über Ehe und Ehemoral folgt, nicht weniger kühn:

»Nicht bessere Theorien über die Ehe, sondern nur eine Besserung der sozialen Verhältnisse, eine gesündere Erziehung und Lebenshaltung wird uns von dem Massenelend der Neurose und des Lasters befreien.« (43)

Hier ist Pfisters Nähe zum religiösen Sozialismus spürbar. Während Freud in gehobener bürgerlicher Wohnlage lebt und Armut doch fürchtet, ist Pfister als Pfarrer der Predigerkirche gesichert und doch täglich mit dem Elend des Niederdorfs beschäftigt.¹⁵ Brisant

¹⁴ Freud nahm das katholische Umfeld Wiens, das ihm bereits in seinem Kindermädchen nahtet, nicht nur als unempfänglich für Psychoanalyse wahr, sondern als zunehmend feindlich, mit der Besetzung Österreichs durch die Nazis als lebensgefährlich. Zürich, ja die Schweiz, wurden dagegen eine Art Sehnsuchtsorte. »Der traumhafte Charakter der schönen Tage in Zürich« (85) sei in Kontrast zu Wien nur noch gehoben worden, schreibt er nach einem Besuch. Allerdings fällt mir auch auf, wir oft sich geplante Aufenthalte in der Schweiz zerschlugen. Das war durch die Umstände bedingt (Geldentwertung u.a.m.). Das (von Pfister) gelobte Land blieb ihm unzugänglich und nahm er schliesslich als abweisend wahr: »Zu den gastlichen Ländern gehört die Schweiz nicht« (28.05.1933, 291).

¹⁵ Dies bleibt ein Thema der Korrespondenz: »Alkoholiker, Verschrobene, Liebesverirrte, auf den Sand gesetzte Künstler usw.« gehörten »ins seelsorgerliche Arbeitsfeld« (220), schreibt Pfister. Er habe damit ungeheuer viel zu tun. Freud befürwortet Pfisters volkspädagogischen Bemühungen: »...daß ich die wissenschaftli-

ist auch die Parallelisierung von Laster und Neurose. Freuds Stirne muss sich in Falten gelegt haben, die sich beim letzten Satz des Briefs noch vertieft haben könnten:

»Je mehr man gemäß der Lehre Jesu sich des Richtens enthält und lediglich seinen eigenen Kampf um das Ideale still und energisch durchkämpft, desto mehr erleichtert man den Schwachen die Sublimierung.« (43)

Im ersten erhaltenen Brief konstruiert Pfister so bereits eine gewagte Korrespondenz zwischen dem Wirken Jesu und psychoanalytischer Arbeit. Wer den guten Kampf kämpft, wird zum Vorbild der Schwachen. Identifikation mit der Gründergestalt des Christentums würde Freud dies wohl nennen, Nachfolge Pfister. Nochmals sucht Pfister das »intimate edge« der anerkannten Grenze, anders als Freud kontrastiert er nicht, sondern parallelisiert Psychoanalyse und christlichen Glauben.

Eine Spiegelung dieser Selbstdarstellung des »Protestanten« Pfister findet sich im nächsten Brief Freuds: »In Ihrem historischen Sinn kann ich mich wohl auch einen Protestanten nennen« (43). Auch Freud sucht Ähnlichkeiten, nicht ohne wiederum die Differenz zu markieren. Er ist Protestant nur in einem historischen, nicht existentiellen Sinn. Freuds Selbstverständnis als Jude klingt mit: Er versteht sich im historischen Sinn als Jude, nicht aber im religiösen.

Dieser Briefwechsel wird so zu einer Schreibwerkstatt¹⁶, ist sowohl Ort der thematischen Auseinandersetzung wie der Selbstreflexion und Selbstinszenierung, der Ich- wie Fremdkonstitution.

che Bedeutung der Analyse für wichtiger halte als ihre medizinische und in der Therapie ihre Massenwirkung durch Aufklärung und Blossstellung von Irrtümern für wirksamer als die Herstellung einzelner Personen« (253).

¹⁶ Freud denkt Seelsorge auch in seinem vierten Brief psychoanalytisch weiter. Er fühlt sich durch eine weitere Schrift Pfisters dazu angeregt und könnte noch »einige Bogen Papier mit Randbemer[un]gen füllen« (45). Pfisters Untersuchungen müssten »sehr bald ein typisches Resultat ergeben, da für das religiöse Leben die Richtlinien in der Familie vorgezeichnet sind. Gott = Vater, Mutter = Madonna, der Patient selbst kein anderer als Christus« (45). Es sind abenteuerliche Gleichungen. Immerhin: Der Patient als leidender Christus ist eine kühne These, die auch heute noch weiterentwickelt werden könnte.

4. Athen und Jerusalem

Beide, Pfister und Freud, spielen sie auf den Registern der grossen Narrationen der Antike und der jüdisch-christlichen Tradition. Freud ist sichtlich beeindruckt von Pfister, der ihm nachweist, den Oedipus-Vers falsch zitiert zu haben (und damit ein Stichlein in eine zentrale These Freuds setzt¹⁷). Er muss ihn auch auf antike Vorgänger in der Traumdeutung hingewiesen haben, denn Freud konzediert (ausgerechnet bei seinem Jahrhundertwerk, das ihm den Durchbruch verschaffte): »Ich bin wirklich sehr unwissend über meine Vorgänger in der Tr[aum]deutung. [...] Aber es ist so ein Vergnügen, das Ding selbst zu befragen anstatt die Literatur darüber« (51).

Freuds Äusserungen zu Religion sind oft milde ironisch. Religiosität erscheint wie ein Witz, in dem zusammenkommt, was eigentlich nicht zusammengehört. So spielt er mit der Sprachwelt humanistischer Bildungsfrömmigkeit, wenn er auf einer Ansichtspostkarte des Tempels von Segesta im Süden Siziliens schreibt: »wo wir gestern Andacht verrichtet haben, aber Sie werden sich gewiß freuen [,] daß wir überh[aupt] so religiös sind« (72). Pfister bleibt diesbezüglich wenig schuldig und schreibt von der »jährlichen Himmelfahrt« (165) ins Hotel Meisser in Guarda.

Inhaltlich weitaus gewichtiger ist dies: Freud beschreibt seine prekäre Lage folgendermassen: »Mit der einen Hand den Tempel bauen, mit der anderen die Waffe gegen die Störer des Baus schwingen; ich glaube, es ist eine Reminiszenz aus der jüdischen Geschichte« (74). Natürlich weiss Pfister, dass Freud hier auf Esra und Nehemia anspielt, die den Jerusalemer Tempel wieder aufbauten, möglicherweise hat er Schnorr von Carolsfelds Illustration dazu vor seinem inneren Auge, Freud hingegen Gustav Dorés dramatische Darstellung, die er als Kind liebte.¹⁸ Das Thema der (psychoanalytischen) Führerschaft klingt an, das Freud bis zu seiner Spätschrift

¹⁷ »Dass ich den Oedipusvers falsch citirt, habe ich schon zugestanden« (57).

¹⁸ Die 1874 erschienene Prachtausgabe der Philipppson-Bibel mit 154 Illustrationen von Gustave Doré war die Hausbibel der Eltern Freuds. Diese Bibel prägte das jüdische Leben des 19. Jh.s, die Bilder auch in Kontrast und Anlehnung an Schnorr von Carolsfelds Illustrationen.

zum Mann Moses beschäftigen wird. Gleichsam spiegelbildlich bedient Pfister grosszügig Freuds Grössenfantasien, wenn er ihn mit Jesus und Luther vergleicht. (100) Beide seien sie Neuerer mit einer grossen Jüngerschaft gewesen. Freud, der sonst sehr direkt sein kann, lässt dies stehen.

»Ihr Paulus hat mir sehr gefallen« (143) lobt Freud an anderer Stelle ein Buch Pfisters.¹⁹ Paulus habe als »echt jüdischer Charakter« immer seine besondere Sympathie gehabt. Er stehe doch als einziger auch »ganz in Licht der Geschichte« (ebd.). Pfister kennt das Gewebe von Bezügen, das Freud anspricht. Paulus ist historisch greifbare Gestalt (und als solche analysiert sie Pfister in seiner Schrift). Andere sind historisch kontroverser zu beurteilen. Freud spielt so auf Kontroversen um den »historischen Jesus« an, welche die neutestamentliche Wissenschaft bis weit ins 20. Jahrhundert beschäftigten. Unverkennbar ist auch hier die christentumskritische Spitze, die in der Hochachtung für Paulus als einer echt jüdischen Gestalt zum Ausdruck kommt. Ja: Freud reklamiert Paulus für sein eigenes Judentum. Pfister protestiert nicht. Später wird er nachziehen.

5. Zinzendorf & Co.

Religion ist auch Thema in Schriften, die die beiden ohne grosse Debatten austauschen. Totem und Tabu, Freuds vielleicht stärkste Publikation zum Thema Religion²⁰, wird eher nebenbei erwähnt (»Ich quäle mich mit der Frage der Vorstufe der Religion [Totemismus]; es geht sehr langsam«, 86).

Pfister seinerseits – er nennt sich einmal »Graphomane!« (251) – ist unermüdlich darin, psychoanalytisches Denken in religiösen, kulturellen, aber auch profaneren Gefilden wie dem Autofahren als fruchtbar auszuweisen. Er erprobt es an Phänomenen wie dem Zungenreden, an Figuren der Kirchengeschichte wie *Calvin*, aber auch an nach seinem Urteil zwielichtigen religiösen Gestalten.

¹⁹ Pfister, Oskar (1920), Die Entwicklung des Apostels Paulus, in: *Imago* 6, 243–290.

²⁰ Freud, Sigmund (1974), Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker (1912–13), in: Studienausgabe 9, 287–444.

Ein erstes Beispiel sei herausgegriffen: Pfisters Analyse der Entwicklung Graf *Niklaus Ludwig von Zinzendorfs*, des Begründers der »Herrenhuter Brüdergemeine«. In dessen merkwürdiger Frömmigkeit toben sich nach Pfisters Deutung die von der natürlichen Verwendung ausgeschlossenen Begierden »mit orgiastischer Intensität im Reich der religiösen Phantastik aus«.²¹ Freuds Lob fällt uneingeschränkt aus:

»Ihre Arbeit an ihm ausgezeichnet, durchsichtig bis zum Letzten, eindrucksvoll, überzeugend für jeden, der es nicht durchaus verhüten will überzeugt zu werden.« (67)

Einige »geringfügige Anmerkungen« kann er ihm allerdings nicht ersparen, und kommt auf die »*besonders* intensive erotische Veranlag[un]g [...] wol bei allen Religionsstiftern« (68) zu sprechen. Geringfügig kann dies Pfister kaum vorgekommen sein. Pfister spinnt in einem späteren Brief das Thema weiter:

»Ich glaube mit Ihnen, dass z.B. die Religion wirklich primäre Triebe sublimiert, resp. eleviert (Zinzendorf). Dass aber in diesen Verdrängungsprodukten ein Versuch zur Höherleitung der Triebe liegt, leugnen auch Sie nicht. Ich halte diese religiösen Erscheinungen für »Umdichtungen«, wie sie bei jeder Änderung der verdrängten Triebes eintreten.« (101)

Sadu Sundar Singh, ein christlicher indischer Theologe, der auf einer Europareise auch in die Schweiz kam, zerlegt Pfister ebenfalls. »Religionspsychologisch schaut nicht sehr viel heraus« (206), urteilt er zwar, wichtiger ist ihm die öffentliche Demontage der religiösen »Renommister ei und Unwahrhaftigkeit« Singhs, die er mit akribischen Recherchen zu dessen Wirken belegt.

»Der Heilige steht da wie eine aus dem Jauchefass gezogene Primadonna, und seine fanatischen Verehrer plärren, dass es den Teufel graust.« (218)

Pfisters Hohn gilt religiöser Hypokrisie, sie ist nicht Religionskritik per se, sondern erfolgt differenziert nach Kontext und Wirkung. Und Pfister riecht früh, was zum religiösen Geruch unserer

²¹ *Pfister, Oskar* (1910), *Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf. Ein psychoanalytischer Beitrag zur Kenntnis der religiösen Sublimierungsprozesse und zur Erklärung des Pietismus*, Leipzig / Wien, 2. verb. Aufl. 1995, VII, i. O. gesperrt.

Zeit werden wird: alternative Religiositäten, zum Beispiel (post)koloniale Versionen des Buddhismus.

In neueren Publikationen wird darauf hingewiesen, dass sich Freud in seinen Schriften zum Thema Religion nicht primär als Kritiker verstand, sondern als Psychoanalytiker einen Beitrag zum Verständnis des kulturellen Phänomens Religion zu leisten versuchte, in Kontakt mit der aufkommenden Religionswissenschaft.²² Ähnlich können die Schriften Pfisters eingestuft werden. Er begegnet der damaligen Religionspsychologie äusserst kritisch und versucht, einen psychoanalytischen Weg religionspsychologischer Forschung zu bahnen. Was Pfister und Freud also verbindet, ist das Interesse an einer aufgeklärten Debatte um Religion, ihre Herkunft und ihre Funktion. Freud operiert dabei durchgängig mit dem für Religionswissenschaft grundlegenden Konzept »Religion«; Pfister ist eher an praxisorientierter Kasuistik, der Analyse einer vielfältigen Pluralität auch verschrobener Religiositäten in spezifischen konfessionellen Kontexten interessiert. Die scharfen Gegensätze im Blick auf Religion, die in der Sekundärliteratur zum Topos avancierten – auch ich stieg in meinem Artikel damit ein –, sollten nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich Freud und Pfister an vielen Stellen in der Beurteilung – nach Pfister gewisser, nach Freud aller – Formen von Religion einig sind.

6. «Sublimierung», Persönlichkeit und Religion

Das Thema Sublimierung und die damit verbundenen Unterschiede zwischen Seelsorge und Psychoanalyse sprach Freud bereits im ersten Brief an. Ich erinnere: Religiöse Sublimierung ist die bequemste Form der Sublimierung. Hier widerspricht Pfister zunehmend deutlich und entwickelt seine eigene Position. Wenn es um Kunst, Philosophie, Ethik und Religion geht, die »oberen Stockwerke« des psychischen Apparats, um Synthese und nicht nur Analyse, wie Pfister formuliert, regt sich bei ihm Widerspruch. Für die Mehrstöckigkeit psychoanalytischen Denkens legt er sich ins Zeug, da diese in Freuds

²² Z.B. in den Beiträgen im Sammelband von *Ginsburg, Ruth / Pardes, Ilana* (Eds.) (2006), *New Perspectives on Freud's »Moses and Monotheism«*, Tübingen.

Werk seines Erachtens nicht den Stellenwert erhält, der ihr gebührt. Was die Trieblehre und die Möglichkeit der Sublimation betrifft, sei Freud konservativ, er »progressivistisch« (269). Im ganzen Seelenleben wirke »eine aufwärts drängende Tendenz« (ebd.) hin zur Wiederherstellung der »Gesamtpersönlichkeit« (278)²³, zu der Ethik, Kunst, Moral und Religion gehörten, in psychoanalytisch geläuterter Form.

»Auch ich leide unter der Kluft zwischen Ideal und Leben, aber während Sie nur den Riss beklagen, erfüllt mich jede Annäherung mit dankbarem Hoffen. Schliesslich lässt sich der Abgrund nur durch die Zyklopenbrücke des Glaubens und der Tat überwinden.« (106)

Freud reizt dies offenbar, wie ein kleiner Wutausbruch in einem späteren Brief verrät:

»Und endlich – lassen Sie mich einmal unhöflich werden – wie zum Teufel bringen Sie alles, was wir in der Welt erleben und zu erwarten haben, mit Ihrem Postulat einer sittlichen Weltordnung zusammen? Darauf bin ich neugierig, aber Sie brauchen nicht darauf zu antworten.« (258)

Pfister lässt sich nicht beirren:

»Die Wiederherstellung dieses höchstens Sinnes führt zur Erlösung, Genesung. Autonomie statt der heteronomen Moral zu gewinnen, bereitet die Analyse vor. [...] Ich bevorzuge die Vollversittlichung, die in der Menschenliebe immer ein schönes Mass von Libidobesetzung im engeren Sinn trägt.« (278)

Pfister argumentiert zudem philosophisch gegen den Reduktionismus Freuds. Es kann »einen reinen Positivismus in der Psychologie so wenig als in den Naturwissenschaften geben« (106). »Transempirische Begriffe« (ebd.) seien vielmehr unumgebar.

»Als Geographie eines imaginären Jenseits verbannen wir die Metaphysik, als begriffliche Abklärung der Erfahrungstatsachen müssen wir sie unbedingt gelten lassen.« (106)

Damit ist die Argumentation von Pfisters Replik auf Freuds *Die Illusion einer Zukunft* vorformuliert. Freud ist gewarnt, auch wenn Pfister später irenisch beruhigt:

²³ Pfister klingt hier wie vierzig Jahr später der Begründer der Gesprächstherapie, Carl Rogers.

»In Sachen der Ethik, Religion und Philosophie besteht ein Unterschied, den aber weder Sie, noch ich als Kluft empfinden.« (162)

Es sind auch Unterschiede in der Persönlichkeit, die sich hier zeigen. »Zur grimmigen Götterzweiheit – Λόγος καὶ Ἀνάγκη – bekehrt man sich gewiss erst im Alter« (164), schreibt Freud. Seine Persönlichkeit verdüsterte sich gegen Ende des Lebens – für Pfister schwer erträglich: »Ihre Resignationstendenz betrübt mich« (212). Pfisters Optimismus ist ebenfalls nicht nur theologisch, sondern, wie auch Freud dies sieht, in seiner Persönlichkeit begründet. »Um ganz wahrhaft sein zu können, darf man ja nicht so lebensfreudig sein wie Sie« (164).

7. »Sie sind kein Jude« – christliche Umarmung als religiöser Übergriff

Auch Freud kommt mehrmals auf das Thema Religion und Sublimierung zurück:

»Um die Möglichkeit der Sublimierung zur Religion kann ich Sie therapeutisch nur beneiden. Aber das Schöne der Religion gehört gewiß nicht zur Ψ A. Es ist natürlich, daß sich hier in der Therapie unsere Wege scheiden, und kann so bleiben. Ganz nebenbei, warum hat keiner von all den Frommen die Ψ A geschaffen, warum mußte man da auf einen ganz gottlosen Juden warten?« (105)

»Ganz gottloser Jude«. In dieser Bezeichnung steckt beides: Freuds betonter Agnostizismus und seine jüdische Identität. Pfister nimmt das Thema neben vielen anderen in seinem nächsten Brief auf.

»Zum Schluss die Frage, warum nicht ein Frommer, sondern ein gottloser Jude die Psychoanalyse entdeckt habe. Ei nun, weil Frömmigkeit noch nicht Entdeckergenie ist, und weil die Frommen zum guten Teil gar nicht wert waren, solche Leistungen zu zeitigen. Übrigens sind Sie erstens kein Jude, was mir bei meiner masslosen Bewunderung für Amos, Jesaja, Jeremia, den Dichter des Hiob und des Predigers sehr leid tut, und zweitens sind Sie nicht gottlos, denn wer für die Wahrheit lebt, lebt in Gott, und wer für die Befreiung der Liebe streitet, bleibt nach Johannes 4.16 in Gott. Wenn Sie Ihre Einfügung in die grossen Zusammenhänge, die für mich so notwendig ist

wie die Synthese der Noten einer Beethovenschen Symphonie zum musikalischen Ganzen, ins Bewusstsein erheben und erleben würden, so möchte ich auch von Ihnen sagen: ›Ein besserer Christ war nie‹.« (106f.)

Das ist mehr als eine christliche Umarmung Freuds: ein religiöser Übergriff. Pfister spricht Freud sein Judesein ab. Gewiss denkt er dabei ans Judentum der Gläubigen und trifft damit in gewisser Weise Freuds Selbstverständnis, kaum aber, wenn er ihn im letzten Satz als Christ vereinnahmt. Der Brief bricht hier ab.

Freud antwortet nicht, Pfister stellt im nächsten Schreiben fest, er habe einen Brief geschrieben, »den ersten, der unbeantwortet blieb« (107), vermutet – entlastend – Kriegswirren und schreibt dann von allem Möglichen sonst. Keine Spur einer Andeutung, dass er Freud verletzt haben könnte. Freud antwortet postwendend: »Es ist nichts verloren gegangen« (109), und spricht von einer »sehr komplizierten Ableitung«, dass er den Brief »in schändlicher Weise« (ebd.) nicht beantwortet habe. Der wichtigste Grund sei der: Sein Sohn Ernst sei in Italien vermisst und erst nach längerer Zeit wiedergefunden worden. Zuerst allerdings schreibt er, er ärgere sich über den geringen Erfolg seiner Bemühung, »Sie in Sachen Sexualtheorie zu bessern, und nahm mir vor, abzuwarten, bis dieser Affekt verraucht sei« (ebd.) – moniert also theoretische Differenzen, nicht aber den religiösen Übergriff. Hier bleibt er ein undurchschaubarer Spiegel. Oder hat Freud seinen Ärger vom Religiösen auf das Wissenschaftliche verschoben? Verschwimmen auch ihm die Grenzen? Später versucht er sich deutlicher abzugrenzen: »Im Allgemeinen lege ich auf die ›Nachfolge Christi‹ keinen Wert« (262). Im Allgemeinen.

8. *Illusion einer Zukunft und Zukunft einer Illusion*

Auch am Kulminationspunkt der Kontroverse um Religion kommen nicht nur die Gegensätze schroff zum Vorschein, sondern auch das aufklärerische Interesse, das beide verbindet. Freud rechnet in der Schrift *Zukunft einer Illusion* mit Religion ab.²⁴ Pfister kontert, im Ein-

²⁴ Freud, Sigmund (1974), *Die Zukunft einer Illusion* (1927), in: Studienausgabe 9, 135–189.

verständnis mit Freud, mit seiner Kritik der Kritik, der Schrift: *Illusion einer Zukunft*²⁵. Dieser Chiasmus – der literarischen Artistik Pfisters geschuldet – weist haarscharf auf die feine und einschneidende Grenze hin. Spiegelbildlich sprechen beide vom Gleichen und doch von etwas Anderem. Und sie sprechen gleich vom Gleichen und ganz Anderen, nämlich in der Sprache der wechselseitigen Anerkennung eines unverletzbaren Subjektseins im Wechsel der Briefe.

Der Konflikt wird sorgfältig vorbereitet. Die Briefe folgen sich Schlag auf Schlag. Freud kündigt Pfister die Schrift an, die er bisher aus Rücksicht auf ihn zurückgestellt habe, »bis dann der Drang zu stark wurde« (16.10.1927, 233). Pfister identifiziert sich in seiner Antwort mit dem Angreifer und pariert doch geschickt: »Ein geistesmächtiger Gegner der Religion nützt ihr sicherlich mehr, als tausend nichtsnutzige Anhänger« (21.10.1927, 234). »Von ihrer Großherzigkeit hatte ich keine andere Antwort auf meine ›Kriegserklärung‹ erwartet«, beginnt Freud seinen nächsten Brief. »Wir wissen, daß wir auf verschiedenen Wegen dasselbe für die armen Menschlein anstreben« (22.10.1927, 236). Pfister zeigt sich in seiner Antwort – es ist einer der längsten Briefe der ganzen Korrespondenz – überrascht, dass er so wenig überrascht sei, stellt klar, dass die Psychoanalyse aus seiner Sicht »zwar den fruchtbarsten Teil der Psychologie ausmacht, niemals aber die ganze Wissenschaft vom Seelischen, noch weniger eine Lebens- und Weltanschauung einschliesst« und unterstellt Freud: »Gewiss sind Sie derselben Ansicht« (24.11.1927, 237). Freud konzidiert dies im nächsten Brief: Die Ansichten seiner Schrift bildeten »keinen Bestandteil des analytischen Lehrgebäudes« (26.11.1927, 241). Er lege Wert darauf, dass Pfisters Kritik in der Zeitschrift »Imago« erscheine. Die Grenze wird von beiden Seiten deutlich markiert. Die Beziehung aber bleibt. Die Wahlverwandtschaft des liberalen Humanismus der beiden ist stärker als religiöse Blutsverwandtschaft. Beide sind sie Kinder der Aufklärung.

Erst in der Rezeption klappt auseinander, was Freud und Pfister im Briefwechsel von gleich zu gleich verhandeln. Freuds Text wurde,

²⁵ Pfister, Oskar (1928), *Die Illusion einer Zukunft*. Eine freundschaftliche Auseinandersetzung mit Prof. Sigm. Freud, in: *Imago* 14, neu abgedr. in: *Nase, Eckart / Scharfenberg, Joachim* (Hg.) (1977), *Psychoanalyse und Religion*, Darmstadt, 149–184.

wenig erstaunlich, in der Öffentlichkeit ungleich stärker wahrgenommen als Pfisters Replik. So ist die Sicht auf Freuds Religion insgesamt wohl allzu stark von der *Zukunft einer Illusion* geprägt, die Freud selbst als seine schlechteste Schrift taxierte, die aber als religionskritische Schrift massenwirksam rezipiert wurde.

Der Konflikt um Religion ist zugleich jener Punkt, an dem sie sich ihrer Freundschaft versichern und die »Philophronesis«, die Bezeugung von Freundschaft, emphatisch wird:

»Grade wir beide, haben jetzt, wo wir der letzten fundamentalen Verschiedenheiten unserer Lebensauffassungen gewahr werden, besonderen Anlass – aber auch besondere Neigung, hoffe ich – solche Beziehungen zu pflegen« (Freud 7.02.1930, 272).

Freud war ein gebranntes Kind. Frühere, enge psychoanalytische Beziehungen (zu Fliess, Jung, Rank u. a.) zerbrachen, was psychische Spuren hinterliess. Pfister bleibt treu, als eine »in seiner Art einzige menschliche Figur«, wie Anna Freud im Rückblick schreibt.²⁶

9. Freud und Moses – Pfister und Jesus

In seinem letzten Brief spricht Freud von einer inhaltlich bedeutsamen Arbeit,

»allein die kann wegen äußerer Bedenken oder richtiger Gefahren nicht in die Öffentlichkeit geschickt werden. Wiederum die Religion, auch für Sie nicht angenehm.« (27.03.1937, 303)

Es sind Freuds (fast) letzte Sätze, an der Grenze des Briefwechsels. »Wiederum die Religion« – Freud wird das Thema nicht los. »Auch für Sie nicht angenehm«. Der Briefwechsel schliesst mit dieser Verneinung. Sie ist ein letztes Stück empathischer Anerkennung ihrer Verschiedenheit in Ähnlichkeit. Mir fällt auf, dass Freud Pfister das Thema des Buchs *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*²⁷ vorenthält. Freuds Identifikation mit der Gestalt Mose, der auf dem Berg Nebo stirbt und das gelobte Land nur von ferne sieht, ist in der

²⁶ Freud, Anna (1963), Vorwort III, in: Freud, Ernst L. / Meng, Heinrich (Hg.) (1963), Sigmund Freud. Oskar Pfister. Briefe 1909–1939, Frankfurt a. M.

²⁷ Freud, Sigmund (1974), Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen (1939 / 1934–1938), in: Studienausgabe 9, 455–581.

jüngeren Literatur ein viel verhandeltes Thema geworden.²⁸ Ist es ihm »nicht angenehm«, dass er sich in seiner letzten grossen Schrift nun doch noch mit der Gründergestalt des Judentums auseinandersetzt? Religion, nicht angenehm, identitätsstiftend, lebensgefährlich.

Pfister hatte seine Beziehung zum Gründer seines Glaubens, zu Jesus von Nazareth, bereits viel früher, 1927, im Buch *Analytische Seelsorge*²⁹ ausgearbeitet, in dem er Jesus als therapeutischen Seelsorger charakterisiert. Freud hatte es gelesen, ohne es zu kommentieren. Ob er dadurch zur Reflexion seiner eigenen religiösen Ursprünge angeregt wurde? Mir scheint jedenfalls, verkürzt: Beide gelangen sie, jenseits des Briefwechsels, zu filialer Reife den Gründern ihrer Religion gegenüber. Der Briefwechsel ist mit seiner sprachlichen Erschaffung und Erkundung der beiden schreibenden Ichs und ihrer Beziehung zu Religion zugleich erschriebene religiöse Emanzipation.

Pfister überlebt Freud, das gelobte Land wird auch er nicht betreten. Dieses wird längst von der dialektischen Theologie beackert, die Pfister, den bösen psychoanalytischen Ketzer, nach 1920 mehr und mehr aussperrte, bis er 1970 in der Seelsorgebewegung auferstand.

10. Religion an der intimen Grenze einer Beziehung

Die Briefe liegen vor mir (und, gelesen, auch hinter mir). Ich lasse den Blick nochmals über die verschiedenen Stadien schweifen. Was zeichnet diesen Weg aus? Warum zerbrach diese Beziehung nicht

²⁸ Yerushalmi, Yosef H. (1992), Freuds Moses. Endliches und Unendliches Judentum, Berlin, und viele mehr, umgekehrt proportional zum marginalen Auftritt der Schrift im Briefwechsel.

²⁹ Pfister, Oskar (1927), Analytische Seelsorge. Einführung in die praktische Psychoanalyse für Pfarrer und Laien, Göttingen. »Jesus dringt auf die Ursache des Übels, nämlich den religiös-sittlichen Konflikt. [...] Damit vertritt Jesus das Grundprinzip der Psychoanalyse« (20, i. O. gesperrt gedruckt).

wie viele andere Freuds? Warum haben wir dieses Denk-mal³⁰ eines Briefwechsels vor uns und blieb es nicht Fragment?

Ich habe schon zugegeben, dass ich versucht bin, mir eine psychoanalytische Metaposition anzumassen. Ich bin nicht der Einzige. So entwickelt *Pamela Cooper-White* auf den Spuren klassischer Freud'scher Konzepte eine Antwort auf die Frage: Warum stiess Freud Pfister nicht von sich?³¹ Sie vermutet, Pfister übernehme nicht nur die Rolle des guten Sohns, der, anders als Jung (ebenfalls ein Pfarrerssohn), anerkennt, dass jüdische Wissenschaft auch für einen Christen relevant sein kann, sondern habe in Pfister so etwas wie einen Vaterersatz gefunden, der ihm die Bewunderung zukommen liess, die der Vater seinem Sigmund vorenthielt, und zugleich ein Duplikat seiner Mutter, die immer an die Zukunft ihres »goldenen Sigi« glaubte. Sie geht sogar noch einen Schritt weiter und fragt: »In Pfister, is it possible that Freud found a living God?«³². Im Briefwechsel zeige sich nicht nur, wie Freud Religion zurückweise, sondern die Briefe öffneten auch Fenster auf verdrängte Wünsche,

»for a God and father who would admire and love him, and carry his name forward in the Book of Life, even into eternal life.«³³

So süffig eine solche Konstruktion auch aussieht, sie hat ihre Tücken.³⁴ Ich wähle lieber – komplementär dazu – einen Zugang näher am kunstvollen Wortlaut der Briefe und verzichte darauf, Pfister und Freud nebeneinander auf die Couch zu legen und ihr Seelenleben von einem überlegenen Blickwinkel aus zu deuten. Ebenso

³⁰ Goethe schreibt an den Anfängen der grossen deutschen Briefkultur: »Briefe gehören unter die wichtigsten Denkmäler, die der einzelne Mensch hinterlassen kann« (*Goethe, Johann Wolfgang*: Vorrede, in: ders.: Winkelmann und sein Jahrhundert in Briefen und Aufsätzen, in: ders., Münchner Ausgabe: Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens in 20 Bänden, hg. v. *Becker, Hans J.* u. a., München [1988], Bd. 6.2, 196–201). Hier entstanden drei Denkmäler: jene der Briefe Freuds und Pfisters und das gemeinsame Denkmal des Briefwechsels.

³¹ Vgl. *Cooper-White, Pamela* (2014), Why Didn't Freud Reject Pfister? A Response to Isabelle Noth and Christoph Morgenthaler, in: *Pastoral Psychology* 63, 91–95.

³² *Cooper-White, Freud*, 94.

³³ Ebd.

³⁴ Sie scheint mir überdeterminiert und einseitig. Viele Stellen im Briefwechsel machen mehr als deutlich, dass nicht Freud in Pfister, sondern Pfister in Freud einen idealisierten Vater fand – und nicht Freud in Pfister einen »living God«, sondern Pfister in Freud »etwas von der Klarheit des Herrn« (214).

aufschlussreich und der Beziehung der beiden, wie ich finde, gerechter wird der Blick auf die Dynamik des schriftlichen Dialogs.

Das Spiel von gleichzeitiger Annäherung und Distanzierung – bei Freud sind Distanzierung und Kritik besser ersichtlich, bei Pfister Annäherung und Zustimmung, und doch findet sich auf beiden Seiten beides – veranlasste mich, auf Ehrenbergs Konzept der intimen Grenze zurückzugreifen. Mir scheint, sie fasse Aspekte einer analytischen Beziehung in den Blick, die frühe Vertreter der Psychoanalyse wie Pfister und Freud in ihren schriftlichen Interaktionen inszenierten, ohne dass dies schon theoriefähig war. Zweifellos ist eine kollegiale Freundschaft keine analytische Beziehung, ein Briefwechsel keine Therapie. Die Rollen werden immer neu ausgehandelt. Es wird nicht frei assoziiert, sondern argumentiert. Und doch: Ähnlichkeiten zwischen Briefwechsel und analytischer Situation sind unübersehbar. Die jeweils andere Seite ist beim Schreiben verborgen, ihre Reaktionen können nur phantasiert und antizipiert werden, was die beiden auch tun.³⁵ Und wenn sie lesen, dann tun sie es, ich kann es mir nicht anders vorstellen, so: mit freischwebender Aufmerksamkeit für den Text, für Fehlleistungen, seine Vieldeutigkeit und Metaphorik, die den Schreiber zugleich zeigen und verbergen. Mich beeindruckt, wie die beiden – stilistisch hochelegant – die Grenzen des Schreibbaren ausloten und tastend, sich versichernd im Lauf der Jahrzehnte immer neue Punkte der maximalen und anerkannten Berührung suchen, im Konzeptionellen, Therapeutischen sowie Religiösen – und auch im Persönlichen. Pfisters Bezüge auf seine private Situation werden im Lauf der Jahre versöhnlicher und sein alter Optimismus, den er »nur mit Mühe im Sattel festhalten« (289) kann, fragiler. Auch Freud zeigt zunehmend Ärger, Schmerz und Angst und seinen Kampf mit Alter und Krankheit. Ihr Briefwechsel ist Schreibwerkstatt und mehr: wie eine analytische Beziehung, auf Zukunft hin offen, auf bisher nicht Sagbares und Denkbares. Entwicklung ist ein zu banales Wort dafür.³⁶

³⁵ So Pfister, bei der Erarbeitung seiner Replik auf die Zukunft einer Illusion: »Während meiner Arbeit sah ich ihr Bild nachsichtig lächelnd vor mir, aber ich fühlte mich dabei doch sehr froh gestimmt« (255).

³⁶ Beim nochmaligen Durchgehen der Briefe hat es auch in mir weitergedacht. Aufgefallen sind mir die unzähligen Spiegelungen von Themen und Befindlichkeiten und eingefallen dazu ist mir Kohuts »Spiegelübertragung«, z.B. *Kohut, Heinz*

11. Rückblick und Ausblick

Eigentlich hätte ich Freud und Pfister noch viel ausführlicher sprechen lassen wollen. Was hier hörbar wurde, verstehe ich exemplarisch. Was an diesem Dialog in Briefen ist aber zukunftsweisend?

Zukunftsweisend scheint mir die Art und Weise, wie Freud und Pfister mit Differenz und Alterität umgehen – interdisziplinär und interreligiös. Zu einer poimenischen, in einem weiteren Sinn praktisch-theologischen Xenologie gehörten demnach: die kritische Infragestellung der eigenen religiösen Tradition bei gleichzeitiger Verkörperung dieser Tradition, die Fähigkeit, umzugehen mit Religiosität, Intimität und damit verbundenen Differenzen, Respekt vor dem »intimate edge« einer Beziehung. Eine kritische Verständigung über Religion an den Grenzen der Disziplinen kann Mass nehmen an diesem Briefwechsel.

Zukunftsweisend ist Pfisters Interesse daran, religiöse Phänomene in einem breiten Sinn, auch ausserhalb etablierter Religionen, empirisch zu untersuchen. Er zeigt, wie aufschlussreich Psychoanalyse als eine kritische Theorie der Religion ist, welche die Verwurzelung tief im Wünschen des Menschen, ihre heilenden, aber auch destruktiven Formen besser und differenzierter zu verstehen erlaubt. Es entspricht dieser weiten Perspektive, dass Pfister Religionspsychologie betreibt und nicht Pastoralpsychologie.

(1973), Narzissmus. Eine Theorie der psychoanalytischen Behandlung narzisstischer Persönlichkeitsstörungen, Frankfurt a. M. Auch die Selbstpsychologie erlaubte einen interessanten Blick auf den Briefwechsel. Beide, Pfister und Freud, tragen sie ihre in der Kindheit frustrierten Bedürfnisse nach Anerkennung in den Briefwechsel ein. Pfister bestätigt breitwillig Freuds Grossartigkeit. Pfister seinerseits erzählt ausführlichst von seinen Erfolgen und sucht Freuds Bewunderung, die dieser auch zeigt. Beide werden sie einander zum Selbstobjekt. Das Konzept der Spiegelübertragung lässt sich im Blick auf den Briefwechsel ausbauen: Ein geschriebener Brief fungiert als Spiegel des eigenen Inneren. In ihm spiegelt sich zudem ein Bild des (phantasierten) Adressaten. Der Antwortbrief wiederum spiegelt den vorherigen Brief in seiner Vielschichtigkeit. So entwickelt sich eine interpersonale Spiegelung. Schliesslich wird der gesamte Briefwechsel zu einem Spiegel der gemeinsamen Geschichte und Beziehung. Ein Briefwechsel reflektiert in dieser Weise facettenreich sowohl das Innenleben der Einzelperson als auch die interpersonelle Dynamik der Beziehung.

Zukunftsweisend scheinen mir auch Pfisters eigene theoretische Intentionen. Er bestreitet nicht, dass Religion tief im menschlichen Erbe, in Trieb, Familiengeschichte, Kultur und sozialem Kontext verwurzelt ist. Und doch insistiert er – und an dieser Stelle widerspricht er Freud hartnäckig – auf dem widerständigen, utopischen, progressiven Moment im psychischen Geschehen, gerade auch der Religiosität – mit einer sozialpolitischen Perspektive.

Visionär ist er auch bezüglich Seelsorge und weiss sich darin von Anfang an mit Freud einig, der immer für die Laienanalyse einstand:³⁷

»Ohne Zweifel wird es ein ausserkirchliches Seelsorgeramt geben, sogar ein nichtreligiöses. Wenn nur Menschen gut und glücklich gemacht werden, mit oder ohne Religion, wird der liebe Gott freundlich lächelnd dieser Arbeit zunicken.« (220)

Natürlich frage ich mich auch, weshalb ich mich hier, 50 Jahre nach meiner eigenen Lehranalyse, nochmals auf Psychoanalyse besinne. Es ist ihr »Veralten«³⁸, das auch ihre Stärke ist. Psychoanalyse bietet eine differenzierte Persönlichkeitstheorie, hilft dabei, Religion und Religiosität im psychischen Haushalt zu lokalisieren, trägt bei zur Psychohygiene des Christentums, wie Pfister sagen würde, gerade auch mit ihrem gnadenlosen Realismus. Das empfinde ich wohltuend, prickelnder als schwammige Spiritualität. Mit diesem Artikel kehre ich zudem nochmals zurück zu einem meiner Ersatzväter. *Ernst Blum*, ein bekannter Schweizer Analytiker, der im Briefwechsel mehrmals erwähnt wird, war 1922 beim alten Freud in Analyse. *Arthur Trenkel*, ein Berner Analytiker, war bei Blum in Analyse. Grundlegende Impulse für meine Verständnis von Seelsorge,

³⁷ Laienanalyse war ein durchgängiges Thema der Korrespondenz. Freuds setzte sich dafür ein, dass auch Nicht-Ärzte nach einer qualifizierten Ausbildung Psychoanalysen durchführen können. Am 25.11.1928 schreibt er Pfister allerdings auch, er habe Psychoanalyse nicht nur vor den Ärzten, sondern auch den Priestern beschützen wollen (263) – wie der Briefwechsel belegt offenbar doch nicht vor einem »protestantischen Pfarrer«, zumindest auf Zeit. Für ihn war Pfister nicht in erster Linie ein »heiliger Mann«, sondern eher eine Art »Rattenfänger von Hameln, der nur auf seinem Instrument zu spielen brauchte, um eine ganze Schar in williger Gefolgschaft hinter sich zu haben«, wie Anna Freud ein Scherzwort ihres Vaters kolportiert (*Freud, Anna*, Vorwort III).

³⁸ *Marcuse, Herbert* (1963), Das Veralten der Psychoanalyse, in: Ders., Kultur und Gesellschaft 2, Frankfurt a. M., 85–106.

Pastoral- und Religionspsychologie habe ich in meiner Lehranalyse bei ihm erhalten. Ich verabschiede mich hiermit von Arthur Trenkel.³⁹

Schliesslich erhoffe ich mir, dass die Geschichte von Seelsorge, Religions- und Pastoralpsychologie präsent bleibt, als Ressource und Mahnung.⁴⁰ Freud sprach nicht umsonst von der Wiederkehr des Verdrängten. Im Sinne Pfisters »progressivistisch« gewendet: Das Erbe speziell einer reformierten, schweizerischen Tradition von Poimenik, Pastoral- und Religionspsychologie gilt es weiterzuführen. Ich denke hier an die politischen Dimensionen von Seelsorge, wie sie in Zwinglis Verständnis des Hirten⁴¹ angelegt sind, die kommunitären reformierten Traditionen, die Ermächtigung von Laien zu Seelsorge und Diakonie, die auf Bucer und Calvin zurückgehen, oder die Chancen eines Rückbezugs auf biblische Texte auf dem Stand heutiger Exegese. Aber nicht nur die lange Vergangenheit der Seelsorge, sondern auch ihre kurze Geschichte ist noch wenig erforscht. Dies gilt für Pfisters vielfältigen Publikationen zu Seelsorge und Religionspsychologie⁴² so gut wie für die Arbeiten *Walter Bernets* und *Hans Schärs*, die die psychoanalytische bzw. tiefenpsychologische Tradition weiterführten.⁴³ Vielschichtiger als oft wahrgenommen war auch das Verhältnis *Eduard Thurneysens* zu Psychoanalyse und Psy-

³⁹ Trenkel förderte seit den 1980er Jahren die Balintarbeit in Deutschland und der Schweiz. Ziel dieser Arbeit ist es, Konzepte und Methoden der Psychoanalyse kontextsensibel in unterschiedlichen Berufsbereichen zu implementieren. Vor meiner Analyse besuchte ich bei ihm eine Balintgruppe für Theolog:innen. Im Verlauf meiner Recherchen zu diesem Artikel erfuhr ich, dass Arthur Trenkel 2022 verstorben ist, einige Tage nach seiner Frau.

⁴⁰ Vgl. dazu einen bald erscheinenden programmatischen Artikel Isabelle Noths: *Noth, Isabelle* (2026), Die Seelsorgelehre der Zukunft kennt ihre Vergangenheit: Von der Notwendigkeit einer eigenen Fachgeschichte, in: *Bauer, Christian* u. a. (Hg.), *Praktische Theologie morgen*, Stuttgart, im Druck.

⁴¹ *Zwingli, Huldrych* (1995), Der Hirt (1524), in: *Schriften I*, hg. v. *Brunnschweiler, Thomas / Luz, Samuel*, Zürich, 243–312.

⁴² Wie produktiv dies sein kann, zeigt Nases aktualisierende Interpretation von zwei Fallgeschichten Pfisters: *Nase, Eckart* (1993), Oskar Pfisters analytische Seelsorge. Theorie und Praxis des ersten Pastoralpsychologen, dargestellt an zwei Fallstudien, Berlin / New York.

⁴³ *Z.B. Bernet, Walter* (1988), *Weltliche Seelsorge. Elemente einer Theorie des Einzelnen*, Zürich. *Schär, Hans* (1961), *Seelsorge und Psychotherapie*, Zürich / Stuttgart.

chosomatik, ebenfalls sein Verständnis des Seelsorgegesprächs.⁴⁴ Auch institutionengeschichtliche Studien wären aufschlussreich, beispielsweise zur Entwicklung der Seelsorgebewegung in der Schweiz von ihren charismatischen Anfängen bis zur Institutionalisierung universitärer Abschlüsse in der AWS Schweiz, der Aus- und Weiterbildung in Seelsorge, Spiritual Care und Pastoralpsychologie.

So schicke ich dem Jahrbuch beste Wünsche aus seiner Vergangenheit für seine Zukunft zu, »in der Hoffnung, bald wieder von Ihnen zu hören« (Freud an Pfister 29.11.1911).

Prof. em. DDr. Christoph Morgenthaler, seit Februar 2012 emeritierter Professor für Seelsorge und Pastoralpsychologie, Theologische Fakultät, Universität Bern, Länggassstrasse 51, CH-3012 Bern; christoph.morgenthaler@unibe.ch

⁴⁴ Eines der schönsten Kapitel zum Seelsorgegespräch – »Seelsorge in Begegnung« – ist zu finden in: *Thurneysen, Eduard* (1968), *Seelsorge im Vollzug*, Zürich, 77–96.

Gesundheit und Wohlbefinden von Seelsorgenden im Berufsalltag

Isabelle Noth^{}+, Mathias Allemand^{}

Zusammenfassung: Seelsorgende sind in ihrer beruflichen Praxis häufig mit hohen emotionalen, mentalen, sozialen und religiös-spirituellen Anforderungen konfrontiert. Vor diesem Hintergrund untersucht die vorliegende Studie das Wohlbefinden, die Gesundheit und die berufliche Situation von christlichen, mehrheitlich reformierten Seelsorgenden in der deutschsprachigen Schweiz. Basierend auf einer Befragung von 102 Seelsorgenden im Alter zwischen 27 und 65 Jahren (M = 53 Jahre, 45.1% Frauen) werden subjektives Wohlbefinden, psychische und körperliche Belastungen, arbeitsbezogene Ressourcen sowie Bewältigungsstrategien analysiert. Die Ergebnisse zeigen insgesamt hohe Lebenszufriedenheit, geringe psychische Belastung und eine positive Bewertung der beruflichen Situation. Besonders bedeutsam für das Wohlbefinden sind wahrgenommene Arbeitsressourcen, soziale Unterstützung und eine gute Stressbewältigungsfähigkeit. Die individuelle Religiosität ist zwar hoch ausgeprägt, zeigt jedoch keine signifikanten Zusammenhänge mit den untersuchten Indikatoren des Wohlbefindens, der Gesundheit und der beruflichen Situation. Die Studie liefert wichtige Erkenntnisse für die Förderung der psychischen Gesundheit und Arbeitszufriedenheit von Seelsorgenden und benennt konkrete Unterstützungsbedarfe im Berufsalltag.

+ Wir danken allen Seelsorgenden, die sich die Mühe gemacht haben, an der Umfrage teilzunehmen und uns mit ihren Antworten wertvolle Einblicke zu gewähren. Ihr Engagement kann kaum hoch genug geschätzt werden. Unser Dank gilt zudem der Aus- und Weiterbildung in Seelsorge, Spiritual Care und Pastoralpsychologie Schweiz (AWS Schweiz) für ihre Unterstützung sowie Herrn Hilfsassistent Benjamin Berger für seine Mitarbeit bei der Codierung der offenen Antworten.

Abstract: Pastoral caregivers are often confronted with high emotional, mental, social, and religious-spiritual demands in their professional practice. Against this background, the present study examines the well-being, health, and professional situation of Christian pastoral caregivers, the majority of whom are Reformed, in German-speaking Switzerland. Based on a survey of 102 pastoral caregivers aged between 27 and 65 (M = 53 years, 45.1% women), subjective well-being, psychological and physical stress, work-related resources, and coping strategies are analyzed. The results show overall high life satisfaction, low psychological stress, and a positive assessment of the professional situation. Perceived work resources, social support, and good stress management skills are particularly important for well-being. Although individual religiosity is highly pronounced, it does not show any significant correlations with the indicators of well-being, health, and professional situation examined. The study provides important insights for promoting the mental health and job satisfaction of pastoral caregivers and identifies specific support needs in their everyday work.

Keywords: pastoral care; well-being and health; professional demands and resources; stress management

1. Einführung

Seelsorge zählt zu einem der anerkanntesten Angebote von Religionsgemeinschaften und insbesondere von christlichen Kirchen, dem in der Schweiz ein wichtiger gesellschaftlicher Wert zugemessen wird (Lüddeckens, Rost & Walther, 2024; Widmer et al., 2017). Seelsorge steht »bezüglich der Bedürfnisse der Bevölkerung« gar »an der Spitze« (Widmer, Hofmann & Sager, 2023, S. 74; vgl. auch Mitglieder- und Bevölkerungsbefragung GfS 2023). Trotz ihres hohen Ansehens ist das Wissen über diejenigen, die die anspruchsvolle Tätigkeit der Seelsorge ausüben, erstaunlich beschränkt. Dabei sehen sich Seelsorgende – darunter sind im folgenden professionelle Seelsorgende gemeint, die Seelsorge im engeren Sinn, d.h. als Beruf ausüben (vgl. Morgenthaler, 2017) – in ihrer beruflichen Praxis häufig mit hohen emotionalen, mentalen, sozialen und religiös-spirituellen Anforderungen konfrontiert. Die Begleitung von Menschen in existenziellen Krisen, der Umgang mit Leid, Tod und Trauer sowie unklare Rollenerwartungen in komplexen institutionellen Strukturen stellen erhebliche Belastungsfaktoren dar, die das Wohlbefinden beeinträchtigen und psychische Belastungen hervorrufen können (z.B. Beyer-Henne-

berger, 2016; Büssing, Günther, Baumann et al., 2013; Dunbar, Frederick, Thai & Gill, 2020; Evers & Tomic, 2003; Frederick, Thai & Dunbar, 2021, 2024; Rohnke, 2015; Scherrmann, 2025; Souvlakis, 2025; von Heyl, 2003). Um diesen Herausforderungen gerecht zu werden, sind nicht nur besondere fachliche und organisatorische Kompetenzen vonnöten, sondern auch erhebliche emotionale Ressourcen und angemessene individuelle Bewältigungsstrategien (siehe schon Hall, 1997). Gleichzeitig ist davon auszugehen, dass Seelsorgende über spezifisches Bewältigungswissen und schützende Ressourcen verfügen, die zur Verarbeitung der beruflichen Belastungen beitragen können, wie etwa ihre Religiosität, eine ausgeprägte Sinnorientierung, »kollegiale Gruppen« (Schnelle, 2019) und familiäre/persönliche Unterstützung, kirchlichen und/oder sonstigen institutionellen Support und ein hohes Mass an intrinsischer Motivation. Ob und in welchem Ausmass diese Ressourcen und ihre persönliche Wahrnehmung vonseiten von Seelsorgenden die Auswirkungen beruflicher Belastungen abfedern können, ist entscheidend für ihr psychisches Wohlbefinden und ihre gesundheitliche Verfassung.

Trotz der zentralen Bedeutung beruflicher Anforderungen und Ressourcen für die seelsorgliche Praxis wurde das Wohlbefinden sowie die subjektiv eingeschätzte Gesundheit von Seelsorgenden bislang kaum systematisch erforscht. Eine Ausnahme bildet die vor über zehn Jahren, nämlich von 2012 bis 2014 durchgeführte gross angelegte Seelsorgestudie mit einer bemerkenswerten Stichprobengrösse von über 8'500 explizit römisch-katholischen Seelsorgenden (Priestern, Diakonen, Pastoral- und Gemeindereferent:innen) in deutschen Diözesen sowie einer breiten thematischen Erfassung (Baumann, Büssing, Frick, Jacobs & Weig, 2017).¹ Die wenigen sonst vorhandenen Studien fokussieren vorwiegend auf isolierte Teilaspekte wie den Zusammenhang von Religiosität/Spiritualität und Gesundheit oder auf aussergewöhnliche Ereignisse wie z.B. die COVID-19-Pandemie und bieten kein umfassendes Bild der (selbstberichteten) gesundheitlichen Gesamtsituation in diesem Berufsfeld (u.a. Drummond & Carey, 2020; Francis, Laycock & Brewster, 2017; Haußmann, 2022; Haußmann & Fritz, 2022; Klein, Noth, Haußmann

¹ Der Seelsorgebegriff ist im römisch-katholischen Sprachgebrauch bedeutend breiter als im evangelischen und umfasst pastorales Handeln insgesamt.

& Znoj, 2024; Village & Francis, 2021a, 2021b; Wierstra, Jacobs & Schuhmann, 2020). Ebenso fehlt unseres Wissens bislang eine Metaanalyse, die den Forschungsstand systematisch zusammenfassen würde. Diese Forschungslücke ist angesichts der gesellschaftlichen und kirchlichen Relevanz besonders virulent: Die Gesundheit und das Wohlbefinden von Seelsorgenden sind nicht nur für die betroffene Person selbst relevant, sondern auch wichtig für die Qualität, Wirksamkeit und Nachhaltigkeit seelsorglicher Praxis. Ziel der Untersuchung ist es, erstmals einen inhaltlich umfassenden Überblick über das Wohlbefinden, die gesundheitliche Verfassung und die berufliche Situation von christlichen Seelsorgenden in der deutschsprachigen Schweiz zu gewinnen. Erfasst werden dabei das subjektive Wohlbefinden, psychische Belastungen, körperliche Beschwerden sowie arbeitsbezogene Anforderungen und Ressourcen. Darüber hinaus wird untersucht, welche Bewältigungsstrategien Seelsorgende im Umgang mit beruflichen Belastungen einsetzen, welche Rolle die individuelle Religiosität spielt und wie diese Faktoren mit Gesundheit, Wohlbefinden und beruflicher Zufriedenheit zusammenhängen.

2. Berufliche Anforderungen und Ressourcen von Seelsorgenden

Das *Job-Demands-Resources-Modell* (Bakker & Demerouti, 2007, 2017; Demerouti, Bakker, Nachreiner & Schaufeli, 2001) stellt ein theoretisches Rahmenmodell zur Analyse arbeitsbezogener Anforderungen (Job Demands) und Ressourcen (Job Resources) sowie deren Auswirkungen auf Motivation und Wohlbefinden dar. Arbeitsanforderungen umfassen physische, psychische, soziale oder arbeitsbedingte Belastungen, etwa emotionale Beanspruchung oder hohe Arbeitsintensität, die mit Anstrengung verbunden sind. Demgegenüber beziehen sich arbeitsbezogene Ressourcen auf förderliche physische, psychische, soziale oder organisationale Faktoren wie kollegiale Unterstützung oder konstruktives Feedback, die zur Bewältigung von Anforderungen beitragen, die persönliche Entwicklung fördern und die Arbeitsmotivation stärken.

Das theoretische Modell geht davon aus, dass die beruflichen Anforderungen und Ressourcen in zwei zentrale Prozesse münden können: Einerseits in einen negativen und gesundheitsschädigenden Prozess bei Überforderung durch Anforderungen und Herausforderungen im beruflichen Kontext. Beispielsweise können hohe Arbeitsanforderungen wie Zeitdruck oder grosse Verantwortung langfristig zu Arbeitsunzufriedenheit, Stress, Erschöpfung und gesundheitlichen Problemen führen, insbesondere wenn nicht ausreichend Ressourcen zur Verfügung stehen (Alarcon, 2011; Crawford, LePine & Rich, 2010; Guthrie, Dormann & Voelkle, 2020; Lesener, Gusy & Wolter, 2019). Andererseits können Arbeitsressourcen wie soziale Unterstützung, Autonomie oder Weiterbildungsmöglichkeiten den negativen Auswirkungen von Arbeitsanforderungen entgegenwirken und sowohl auf individueller als auch organisationaler Ebene positive Effekte entfalten: Sie fördern die Motivation, stärken das berufliche Engagement und die Arbeitszufriedenheit und tragen dazu bei, Belastungen zu kompensieren und Erschöpfungsgefühle zu verringern (Alarcon, 2011; Hakanen, Perhoniemi & Toppinen-Tanner, 2008; Lesener, Gusy & Wolter, 2019). Darüber hinaus nimmt das Modell an, dass Ressourcen die negativen Auswirkungen hoher Anforderungen abschwächen können (Bakker & Demerouti, 2007). Es beschreibt somit einen Prozess, in dem Motivation und Wohlbefinden durch die Verfügbarkeit und aktive Nutzung von Ressourcen gefördert werden.

Das Job-Demands-Resources-Modell eignet sich besonders gut als Rahmenmodell für den beruflichen Kontext der Seelsorge, da Seelsorgende häufig mit spezifischen arbeitsbezogenen Anforderungen wie emotional belastenden Gesprächen, existenziellen Themen, Rollenkonflikten und Zeitdruck konfrontiert sind. Fehlen dabei wichtige berufliche Ressourcen wie kollegiale Unterstützung, Supervision oder ausreichende Autonomie, können diese Belastungen zu Stress, Erschöpfung und einem erhöhten Burnout-Risiko führen. Gleichzeitig stellen berufliche Ressourcen im Seelsorgealltag, wie eine sinn erfüllte Tätigkeit, Wertschätzung durch Seelsorgesuchende und Möglichkeiten zur fachlichen Reflexion, wichtige Schutzfaktoren dar. Diese fördern nicht nur das berufliche Engagement, sondern helfen auch, emotionale Anforderungen besser zu bewältigen und das subjektive Wohlbefinden langfristig zu erhalten. Neben diesen arbeits-

bezogenen Ressourcen spielen – wie im folgenden Abschnitt dargestellt – auch individuelle Ressourcen (z.B. persönliche Religiosität, Glaube oder individuelle Bewältigungsstrategien) eine wichtige Rolle für Wohlbefinden und Gesundheit.

3. Stressbewertung und Stressbewältigung im Berufsalltag von Seelsorgenden

Neben der Verfügbarkeit ausreichender Ressourcen sind auch die individuelle Bewertung von Stressoren und der Einsatz geeigneter Bewältigungsstrategien zentrale Faktoren für den Umgang mit beruflichen Anforderungen und somit für die Gesundheit und das Wohlbefinden von Seelsorgenden. Das klassische Stressmodell von Lazarus und Folkman (1984; Folkman & Moskowitz, 2004) betont, dass Stress nicht nur durch äussere Ereignisse entsteht, sondern vor allem durch die individuelle Wahrnehmung generiert wird, sodass die subjektive Bewertung (Appraisal) dieser Ereignisse entscheidend ist. Dabei unterscheidet das Modell zwischen der primären Bewertung (ob ein Ereignis als bedrohlich, herausfordernd oder irrelevant eingeschätzt wird) und der sekundären Bewertung (Einschätzung der eigenen Bewältigungsressourcen). Stress entsteht, wenn Anforderungen als bedrohlich und die Bewältigungsmöglichkeiten als unzureichend wahrgenommen werden.

Einige arbeitsbezogene Anforderungen wie etwa hohe Verantwortung oder komplexe Aufgaben können trotz ihres Belastungspotenzials als *Herausforderungen* mit Entwicklungsmöglichkeiten bewertet werden. In solchen Fällen fördern sie häufig Motivation, berufliches Engagement und wirken sich positiv auf Wohlbefinden und Arbeitszufriedenheit aus (Crawford, LePine & Rich, 2010). Andere Anforderungen wie Rollenkonflikte oder ein Mangel an Entscheidungsbefugnissen werden hingegen oft als frustrierend oder hinderlich erlebt. Solche als *Hindernisse* bewertete Anforderungen untergraben das berufliche Engagement und die Arbeitszufriedenheit und können langfristig die psychische Gesundheit und das Wohlbefinden beeinträchtigen (Crawford, LePine & Rich, 2010).

Es reicht jedoch nicht aus, nur über Ressourcen zu verfügen; entscheidend ist der aktive und erfolgreiche Einsatz von Bewältigungs-

strategien, um Stress abzubauen, berufliche Anforderungen zu meistern und Wohlbefinden sowie Arbeitszufriedenheit zu sichern. Nach dem klassischen Stressmodell werden zwei Hauptformen unterschieden (Lazarus & Folkman, 1984; für eine ausführliche Diskussion verschiedener Stressbewältigungstheorien siehe Rusch 2019): Strategien zur problemorientierten Bewältigung zielen darauf ab, das Problem oder die Stressquelle zu verändern oder zu beseitigen (z.B. Informationssuche, aktives Handeln), während Strategien zur emotionalen Bewältigung darauf abzielen, die emotionalen Reaktionen auf den Stressor zu regulieren oder zu mildern (z.B. Ablenkung, emotionale Unterstützung suchen). Ergänzend dazu unterscheiden Zhang, Zhang, Ng & Lam (2019) im beruflichen Kontext promotions- und präventionsorientierte Bewältigungsstrategien. Promotionsorientierte Strategien zielen darauf ab, die Übereinstimmung zwischen der aktuellen Situation und den eigenen Hoffnungen und Zielen zu maximieren, während präventionsorientierte Strategien Diskrepanzen zwischen Situation und Pflichten zu minimieren suchen. Die Metaanalyse dazu zeigt, dass sowohl die Art des Stressors als auch die Bewältigungsstrategie die Auswirkungen auf Leistung und Wohlbefinden beeinflussen: Als Herausforderung bewertete Stressoren fördern promotionsorientierte Bewältigung und stehen in positivem, jedoch kleinem Zusammenhang mit psychischem und physischem Wohlbefinden. Im Gegensatz dazu sind als Hindernisse bewertete Stressoren mit präventionsorientierter Bewältigung und geringerem Wohlbefinden verbunden (Zhang et al., 2019).

Basierend auf den diskutierten Stressbewältigungsformen werden in dieser Studie drei individuelle Bewältigungsstrategien und die Rolle der individuellen Religiosität untersucht: Erstens die optimistische Grundhaltung, die eine positive Sichtweise und Humor auch in Stresssituationen fördert. Sie ist vorwiegend emotionsorientiert durch kognitives Reframing, zugleich promotionsorientiert wegen der Ausrichtung auf Hoffnung und Wachstum. Zweitens die proaktive Stressbewältigung, die durch vorausschauendes Planen Stressfaktoren früh erkennt und angeht. Diese Strategie ist problem-löseorientiert und promotionsorientiert, da sie aktiv auf Zielerreichung und Situationsverbesserung abzielt. Drittens soziale Unterstützung, die emotionale Hilfe und praktische Unterstützung bietet. Sie vereint problem- und emotionsorientierte Elemente und ist eher

präventionsorientiert. In der Stress- und Coping-Forschung wird auch die religiöse Dimension der Bewältigung besonders hervorgehoben (Pargament, Ano & Wachholtz, 2005). Menschen nutzen religiöse Überzeugungen, Rituale, Gebet oder Gemeinschaft, um mit Stress, Belastungen oder Lebenskrisen umzugehen. Religiosität kann dabei helfen, Sinn zu stiften, Hoffnung zu geben, emotionale Unterstützung zu bieten sowie das Gefühl von Kontrolle und Verbundenheit zu stärken (Paloutzian & Park, 2013; Rosmarin & Koenig, 2020; Klein, 2025; Klein, Noth, Haußmann & Znoj, 2024). Für Seelsorgende hat Religiosität aufgrund ihres Berufs eine besondere Bedeutung. Zwar können in Krisensituationen wie der COVID-19-Pandemie bei Seelsorgenden religiös-spirituelle Konflikte auftreten, die die Nutzung der Religiosität als Ressource erschweren. Dennoch ermöglicht ihnen ihre emotionale Kompetenz, Religiosität als wichtige Bewältigungsressource für ein verbessertes Wohlbefinden zu nutzen (Klein, Noth, Haußmann & Znoj, 2024).

4. Zielsetzung der Studie

Ziel der vorliegenden Studie ist es, einen umfassenden Überblick über das Wohlbefinden und die gesundheitliche Verfassung von Seelsorgenden zu gewinnen. Erfasst wurden dabei das subjektive Wohlbefinden, psychische Belastungen, körperliche Beschwerden, arbeitsbezogene Anforderungen und Ressourcen sowie die Zufriedenheit mit der aktuellen beruflichen Situation. Im Zentrum der Studie standen fünf zentrale Fragestellungen: (a) Wie erleben Seelsorgende ihr subjektives Wohlbefinden sowie ihre psychische und körperliche Gesundheit? (b) Wie bewerten Seelsorgende ihre berufliche Situation in Bezug auf verfügbare Ressourcen, wahrgenommene Belastungen und Arbeitszufriedenheit? (b) Wie hängen das Wohlbefinden und die Gesundheit von Seelsorgenden mit ihrer beruflichen Situation zusammen? (d) Welche Bewältigungsstrategien wenden Seelsorgende im Umgang mit beruflichen Herausforderungen an, welche Rolle spielt dabei ihre individuelle Religiosität, und wie stehen diese Faktoren im Zusammenhang mit ihrem psychischen Wohlbefinden, ihrer Gesundheit sowie ihrer beruflichen Situation? (e) Welche Ressourcen und Unterstützungsformen wünschen sich

Seelsorgende zur Entlastung und Unterstützung in ihrem beruflichen Alltag?

5. Methoden

5.1 Beschreibung der Stichprobe

An der Studie nahmen insgesamt 102 Seelsorgende (45.1% Frauen, 53.9% Männer, 1% ohne Angabe) im Altersbereich von 27 bis 65 Jahre ($M = 53.24$, $SD = 8.98$) teil. Die Mehrheit der Befragten ist verheiratet (70.6%). Weitere 12.7% sind ledig, 11.8% geschieden, 3.9% getrenntlebende, und eine Person machte keine Angabe (1%). Derzeit sind 15.7% der Befragten in der Spezialseelsorge tätig, 51.0% arbeiten im Pfarramt, 25.5% üben sowohl eine Tätigkeit im Pfarramt als auch in der Spezialseelsorge aus, und 7.8% haben eine andere Tätigkeit im Bereich Seelsorge angegeben. Die Befragten arbeiten im Durchschnitt zu 82.1% ($SD = 20.9$), mit einem Beschäftigungsgrad zwischen 20% und 110%, eine Person ist pensioniert. Die Mehrheit der Befragten (40,2 %) verfügt über mehr als 25 Jahre Berufserfahrung. Rund ein Drittel (35,3 %) hat zwischen 10 und 25 Jahren Berufserfahrung, während 24,5 % weniger als 10 Jahre Berufserfahrung vorweisen. Ältere Seelsorgende weisen tendenziell mehr Berufserfahrung auf ($r = .66$, $p < .01$). Die Befragten sind mehrheitlich reformiert (96.1%); 3.9% gehören der römisch-katholischen Kirche an.

5.2 Vorgehen und Datenerhebung

Die Gewinnung der Teilnehmenden erfolgte über mehrere Zugangswege. Einerseits wurden Personen, die Kurse des ökumenischen Aus- und Weiterbildungsprogramms in Seelsorge, Spiritual Care und Pastoralpsychologie (AWS Schweiz) an der Universität Bern besuchten, zur Teilnahme eingeladen. Andererseits wurden weitere potenzielle Teilnehmende über ein breit gefächertes professionelles Netzwerk von Seelsorgenden in der deutschsprachigen Schweiz angesprochen. Aufgrund der vergleichsweise kleinen Population an Spezialseelsorgenden in der Schweiz wurde für die Erhebung eine Stichprobengrösse von etwa 100 Personen angestrebt. Neben Spezialseelsorgenden wurden auch Pfarrpersonen sowie Personen mit Doppelfunk-

tion in die Studie einbezogen. Der Zugang zur Online-Befragung wurde über einen Link bereitgestellt, der zur Erhebungsplattform Unipark führte. Die Datenerhebung fand zwischen Januar und Juni 2025 statt. Die Einstiegsseite der Befragung mit den Informationen zur Studie und der Einverständniserklärung wurde 238-mal aufgerufen. Die Abschlussquote der Befragung lag bei 43.3%.

Eine Sensitivitätsanalyse zeigte, dass bei der vorliegenden Stichprobengröße von $N = 102$ und einem einseitigen Test ($\alpha = 0.05$) Korrelationen ab etwa $r = \pm 0.24$ ($r \approx .20 - .30$ stellen nach Funder & Ozer, 2019 mittelgrosse Effekte dar) mit einer Power von 80% nachgewiesen werden können. Kleinere Effekte könnten aufgrund der begrenzten Stichprobengröße unentdeckt bleiben.²

5.3 Messinstrumente

Wohlbefinden. Das subjektive Wohlbefinden wurde in drei Merkmalsbereichen eingeschätzt: Lebenszufriedenheit, Stimmungslage und Sinnhaftigkeit. Die Lebenszufriedenheit wurde mit der Satisfaction with Life Scale (SWLS; Diener et al., 1985) erhoben. Die 5 Items erfassen die globale kognitive Einschätzung des eigenen Lebens und werden auf einer 7-stufigen Likert-Skala bewertet (1 = »trifft überhaupt nicht zu« bis 7 = »trifft vollständig zu«; z.B. »In den meisten Bereichen entspricht mein Leben meinen Idealvorstellungen«). Höhere Werte spiegeln eine höhere Lebenszufriedenheit wider. Die Skala zeigte eine hohe interne Konsistenz ($\alpha = .80$).

Die Stimmungslage wurde anhand von 13 Adjektiven des Multidimensionalen Befindlichkeitsfragebogens (MDBF; Steyer et al., 1997) erfasst. Diese messen affektive Valenz (gute vs. schlechte Stimmung), Aktivierung (Wachheit vs. Müdigkeit) und innere Ruhe (Ruhe vs. Unruhe). Die Items wurden auf einer 7-stufigen Likert-Skala (1 = »nie« bis 7 = »sehr oft«) bewertet, als Angabe darüber, wie häufig die Befragten diese Gefühle allgemein erleben. Die Skalen zeigen zufriedenstellende Reliabilitäten (Valenz: $\alpha = .73$, Aktivierung: $\alpha = .79$, innere Ruhe: $\alpha = .81$).

² Angesichts der geringen Fallzahlen in der Gruppe der Spezialseelsorge ($n = 16$) sowie der kombinierten Tätigkeit im Pfarramt und in der Spezialseelsorge ($n = 26$) wurde auf gruppenspezifische Vergleiche verzichtet, um Verzerrungen durch unzureichende statistische Power zu vermeiden.

Sinnhaftigkeit wurde mithilfe des Life Engagement Test (LET) von Scheier et al. (2006) erfasst. Die Skala erfasst Sinnhaftigkeit als Teil des Wohlbefindens und misst, inwieweit Menschen ihr Leben als durch bedeutungsvolle Ziele geprägt erleben. Sie umfasst 6 Items (z.B. »Es gibt etwas in meinem Leben, das mir wirklich wichtig ist«), die auf einer 7-stufigen Likert-Skala (1 = »trifft überhaupt nicht zu« bis 7 = »trifft vollständig zu«) bewertet werden. In der vorliegenden Erhebung zeigte sich eine unzureichende interne Konsistenz ($\alpha = .55$), obwohl frühere Studien in repräsentativen Stichproben deutlich höhere Werte berichten (z.B. Hill, Olaru & Allemand, 2024: $\alpha = .78$).

Gesundheit. Zur Erfassung der selbstberichteten Gesundheit wurden drei zentrale Dimensionen berücksichtigt: Subjektive Gesundheit, psychische Belastung und körperliche Beschwerden. Die Teilnehmenden schätzten ihren gegenwärtigen Gesundheitszustand ein (1 = »sehr gut« bis 6 = »sehr schlecht«; Idler & Kasl, 1991). Die Antworten wurden so rekodiert, dass höhere Werte eine bessere subjektive Gesundheit widerspiegeln.

Die psychische Belastung wurde mit der deutschen Fassung der General Health Questionnaire (GHQ-12; Schnitz, Kruse & Tress, 1999) erfasst. Das Instrument umfasst 12 Items zu Symptomen wie Konzentrationsproblemen, Anspannung und Schlafstörungen. Die Teilnehmenden bewerteten, wie stark sie in den letzten Wochen durch diese Beschwerden beeinträchtigt waren, auf einer 4-stufigen Skala (1 = »immer« bis 4 = »nie«). Die Antworten wurden so rekodiert, dass höhere Werte eine stärkere psychische Belastung repräsentieren. Die Reliabilität betrug $\alpha = .70$.

Die Teilnehmenden gaben auf einer 5-stufigen Skala (1 = »selten« bis 5 = »fast täglich«) an, wie oft sie in den letzten 6 Monaten eine oder mehr von sieben körperlichen Beschwerden erlebt haben (z.B. Kopfschmerzen, Schwindel, Schlafprobleme). Ein Summenscore (Range 7–35) wurde als Mass für die körperliche Belastung gebildet; höhere Werte bedeuten mehr Beschwerden.

Berufliche Situation. Die berufliche Situation wurde in drei Merkmalsbereichen eingeschätzt: Ressourcen, Belastungen und Zufriedenheit. Neun verfügbare Arbeitsressourcen wurden erhoben (z.B. »Ich kann bei meiner Arbeit immer wieder etwas Neues lernen«, »Ich kann meine Fähigkeiten voll einsetzen«, »Ich werde von

meiner Kirche/Kirchgemeinde genügend unterstützt«). Die Items wurden auf einer 7-stufigen Skala von 1 (»immer«) bis 7 (»nie«) bewertet und anschliessend so rekodiert, dass höhere Werte eine grössere Verfügbarkeit von Ressourcen anzeigen. Die Skala zeigte eine hohe interne Konsistenz ($\alpha = .87$).

Die Teilnehmenden berichteten, inwieweit sie durch hohes Arbeitstempo, Termindruck, Konflikte am Arbeitsplatz und unerfüllte Ansprüche belastet/gestresst sind. Die 4 Items wurden auf einer 5-stufigen Skala (1 = »die ganze Zeit oder fast die ganze Zeit« bis 5 = »nie oder fast nie«) bewertet und so rekodiert, dass höhere Werte eine stärkere Arbeitsbelastung anzeigen. Anschliessend wurde ein Summenscore im Bereich von 4 bis 20 berechnet, der als Mass der Belastung dient.

Die Arbeitszufriedenheit wurde in zehn Bereichen (z.B. Arbeitszeit, Teamatmosphäre, Entwicklungsmöglichkeiten, Einbettung in die Institution) auf einer 7-stufigen Likert-Skala (1 = »überhaupt nicht zufrieden« bis 7 = »sehr zufrieden«) bewertet. Zur Erfassung der allgemeinen Arbeitszufriedenheit wurde aus den einzelnen Zufriedenheitseinschätzungen ein Summenwert gebildet, wobei höhere Werte für eine grössere Zufriedenheit stehen. Die Skala zeigte eine sehr gute Reliabilität ($\alpha = .87$).

Stressbewältigung. Die Teilnehmenden bewerteten auf einer 4-stufigen Skala (1 = »voll und ganz« bis 4 = »überhaupt nicht«), inwieweit sie ihren Arbeitsstress bewältigen können. Die Antworten wurden so rekodiert, dass höhere Werte eine stärkere Stressbewältigungsfähigkeit anzeigen.

Stressbewältigungsstrategien wurden anhand von 6 Items erfasst (vgl. Satow, 2012). Diese lassen sich drei Strategiekategorien zuordnen: optimistische Grundhaltung (z.B. »Bei Stress konzentriere ich mich auf das Positive«), proaktive Bewältigung (z.B. »Ich plane voraus, um Zeitdruck zu vermeiden«) sowie soziale Unterstützung (z.B. »Ich habe Menschen, die mir helfen«). Die Beantwortung erfolgte auf einer 4-stufigen Skala von 1 (»trifft nicht zu«) bis 4 (»trifft genau zu«). Die Reliabilitäten der Skalen mit jeweils 2 Items lagen im akzeptablen Bereich (Spearman-Brown-Koeffizienten: Optimistische Grundhaltung: $\rho = .62$; Proaktive Bewältigung: $\rho = .68$; Soziale Unterstützung: $\rho = .65$).

Religiosität. Die individuelle Religiosität wurde mit der Kurzversion der Zentralitätsskala der Religiosität (CRS-5; Huber, 2003; Huber & Huber, 2012) erfasst. Die 5 Items beziehen sich auf Ideologie (Glaube an Gott oder etwas Göttliches), Intellekt (Beschäftigung mit religiösen Fragen), religiöse Erfahrung (Erleben göttlicher Eingriffe), private und öffentliche Religionsausübung (z.B. Gebet, Gottesdienstbesuch). Alle Items wurden auf 5-Punkte-Skalen bewertet; höhere Werte zeigen eine stärkere Religiositätszentralität. Die Reliabilität war zufriedenstellend ($\alpha = .70$).

Unterstützungsbedürfnisse und Anliegen. Abschliessend wurden die Teilnehmenden in einem offenen Antwortformat gefragt, was sie in ihrem Arbeitsleben entlasten und unterstützen würde. Mehrfachantworten waren möglich.

6. Ergebnisse

Tabelle 1 zeigt Mittelwerte, Standardabweichungen und Korrelationen der untersuchten Variablen. Die Ergebnisse verdeutlichen konsistente und inhaltlich plausible Zusammenhänge zwischen Wohlbefinden, Gesundheit, beruflicher Situation und Bewältigungsstrategien. Die Darstellung folgt den fünf zentralen Fragestellungen der Studie.

6.1 Wohlbefinden und Gesundheit

Die vorliegenden deskriptiven Befunde in Tabelle 1 geben einen ersten Einblick in das subjektive Erleben von Seelsorgenden. Dieses beinhaltet Lebenszufriedenheit, Stimmungslage und Sinnhaftigkeit. Die Lebenszufriedenheit der Befragten ist insgesamt relativ hoch ($M = 5.51$, $SD = 0.73$, Skala 1–7) und lässt sich als »recht zufrieden« einstufen. Bezüglich der allgemeinen Stimmungslage zeigen die Seelsorgenden eine überwiegend positive emotionale Valenz mit einem Mittelwert von $M = 5.36$ ($SD = 0.65$, Skala 1–7). Dies deutet auf ein insgesamt positives affektives Erleben hin, das zudem relativ konsistent unter den Teilnehmenden ausgeprägt ist. Die Mittelwerte für emotionale Aktivierung bzw. Wachheit ($M = 4.73$, $SD = 0.80$) sowie für innere Ruhe ($M = 4.68$, $SD = 0.96$) weisen hingegen auf ein moderates Erregungs- bzw. Ruheempfinden hin, wobei die etwas höhere

Streuung bei der inneren Ruhe auf individuelle Unterschiede in diesem Bereich schliessen lässt. Die erlebte Sinnhaftigkeit liegt im mittleren Bereich ($M = 4.30$, $SD = 0.38$, Skala 1–7) und deutet darauf hin, dass die Seelsorgenden ihr Leben im Allgemeinen als sinnstiftend und von bedeutsamen Zielen geprägt wahrnehmen. Diese Ergebnisse sind jedoch mit Vorsicht zu interpretieren, da die zugrunde liegende Skala in unserer Erhebung keine zufriedenstellende Reliabilität aufweist. Die Ergebnisse sind dennoch kompatibel mit jenen der römisch-katholischen Seelsorgestudie (Baumann et al., 2017, pp. 30–36), die ebenfalls zu höheren Lebenszufriedenheitswerten im Vergleich zur Gesamtbevölkerung gelangte.

Auch der subjektive Gesundheitszustand wird von den Teilnehmenden überwiegend positiv eingeschätzt, wobei individuelle Unterschiede bestehen ($M = 4.86$, $SD = 0.82$, Skala 1–6). Die psychische Belastung liegt mit $M = 1.81$ ($SD = 0.28$; Skala 1–4) im unteren Bereich, was auf ein insgesamt niedriges und einheitliches Belastungsniveau hinweist. Das bedeutet, dass die Seelsorgenden in den letzten Wochen psychisch fast nie bis gelegentlich belastet waren. Das Ausmass der körperlichen Belastung ist eher niedrig bis moderat ausgeprägt ($M = 11.39$, $SD = 3.43$, Skala 7–35), was darauf hinweist, dass körperliche Beschwerden gelegentlich auftreten, jedoch nicht regelmässig.

Weitere Analysen mit demographischen Variablen zeigten, dass Alter und Geschlecht keine signifikanten Zusammenhänge mit den verschiedenen Indikatoren von Wohlbefinden und Gesundheit aufwiesen. Die Berufserfahrung korrelierte jedoch moderat positiv mit der Lebenszufriedenheit ($r = .21$, $p < .05$), hingegen nicht mit den übrigen Variablen. Dies deutet darauf hin, dass Seelsorgende mit längerer Berufserfahrung tendenziell zufriedener mit ihrem Leben sind als ihre weniger erfahrenen Kolleg:innen.

6.2 Berufliche Ressourcen und Belastungen

Die Teilnehmenden berichteten insgesamt hohe Werte bei dem Gesamtmass an erfassten Arbeitsressourcen ($M = 4.12$, $SD = 0.51$; Skala 1–5), was darauf hindeutet, dass sie über vielfältige unterstützende Bedingungen und Gestaltungsspielräume in ihrer beruflichen Situation verfügen. Eine genauere Analyse der einzelnen Ressourcen

zeigt, dass alle erfassten Arbeitsressourcen im Mittel zwischen 4.02 (»Meine vorgesetzte Behörde hilft mir und unterstützt mich«) und 4.25 (»Ich habe das Gefühl, eine sinnvolle Arbeit zu machen«) lagen. Dies weist darauf hin, dass die wahrgenommenen Ressourcen insgesamt hoch ausgeprägt sind, wobei insbesondere die erlebte Sinnhaftigkeit der Arbeit hervorzuheben ist.

Das Ausmass der Arbeitsbelastung bzw. des Stresserlebens wurde im Mittel als eher gering eingeschätzt, bei individuellen Unterschieden ($M = 7.20$, $SD = 2.61$; Skala 4–20). Dies deutet auf ein insgesamt niedriges Stressniveau im beruflichen Kontext hin. Bei der Analyse der einzelnen Stressoren zeigte sich, dass Arbeiten unter Zeitdruck ($M = 2.16$, $SD = 1.02$, (Skala 1–5) am meisten Stress verursacht, gefolgt von einem hohen Arbeitstempo ($M = 1.93$, $SD = 1.16$). Weniger belastend waren dagegen Konflikte am Arbeitsplatz ($M = 1.58$, $SD = 0.90$) sowie das Gefühl, den Ansprüchen nicht gerecht zu werden ($M = 1.57$, $SD = 0.81$). Die relativ hohen Standardabweichungen deuten allerdings auf teils beträchtliche individuelle Unterschiede im Stressempfinden hin.

Die allgemeine Arbeitszufriedenheit zeigte sich im oberen Bereich ($M = 5.18$, $SD = 0.84$; Skala 1–7) und deutet somit auf eine überwiegend positive Bewertung der beruflichen Situation und ihrer verschiedenen Facetten hin. Die höchste Zufriedenheit wurde bei der allgemeinen Arbeitstätigkeit ($M = 5.78$, $SD = 0.95$) sowie der ausgeübten Funktion im Arbeitsbereich ($M = 5.74$, $SD = 0.92$) festgestellt. Auch die Bewertungen der Arbeitszeiten ($M = 5.10$, $SD = 1.33$), der allgemeinen Arbeitsbedingungen ($M = 5.33$, $SD = 0.98$) sowie der Zusammenarbeit mit Kolleg:innen ($M = 5.22$, $SD = 1.30$) lagen im oberen mittleren Bereich. Die Zufriedenheit mit den Entwicklungsmöglichkeiten ($M = 4.97$, $SD = 1.42$) sowie mit der Organisation und Leitung der jeweiligen Institution ($M = 4.53$, $SD = 1.42$) fiel etwas niedriger, aber dennoch moderat aus. Insgesamt deuten die Werte auf eine überwiegend positive Wahrnehmung verschiedener Arbeitsaspekte hin, wobei eine moderate Streuung zwischen den Teilnehmenden erkennbar ist.

Alter, Geschlecht und Berufserfahrung zeigten keine signifikanten Zusammenhänge mit den drei erhobenen Dimensionen der beruflichen Situation.

6.3 *Wohlbefinden, Gesundheit und berufliche Situation*

Die Befunde der Korrelationsanalysen (Tabelle 1) zeigen ein konsistentes und inhaltlich plausibles Zusammenhangsmuster zwischen Indikatoren des Wohlbefindens und der Gesundheit sowie den verfügbaren Ressourcen, wahrgenommenen Belastungen und der Arbeitszufriedenheit. Vielfältige unterstützende Bedingungen und Gestaltungsspielräume waren mit besserem subjektiven Wohlbefinden und verbesserter psychischer Gesundheit verbunden. Das bedeutet, je grösser die Verfügbarkeit von Arbeitsressourcen war, desto höher war die berichtete Lebenszufriedenheit ($r = .34, p < .001$), die positive Stimmung ($r = .26, p < .01$), die emotionale Aktivierung ($r = .20, p < .05$), die erlebte Sinnhaftigkeit ($r = .29, p < .01$) sowie die subjektive Gesundheit ($r = .21, p < .05$). Die Verfügbarkeit von Arbeitsressourcen war zudem negativ mit der psychischen Belastung assoziiert, das heisst, sie ging mit geringerer psychischer Belastung einher ($r = -.41, p < .001$). Diese Zusammenhänge entsprechen nach Funder & Ozer (2019) moderaten bis grossen Effektstärken und unterstreichen die potenzielle Schutzfunktion beruflicher Ressourcen für das psychische Wohlbefinden von Seelsorgenden, ohne dass aufgrund der querschnittlichen Methodik eine kausale Beziehung bestätigt werden kann.

Die Arbeitsbelastung/Stress zeigte eine signifikant negative Korrelation mit der Stimmungsdimension Aktivierung ($r = -.22, p < .05$), die als klein bis moderat einzustufen ist, sowie eine moderate positive Korrelation mit psychischer Belastung ($r = .32, p < .01$). Signifikante Zusammenhänge mit Lebenszufriedenheit oder subjektiver Gesundheit wurden hingegen nicht festgestellt. Diese Befunde verdeutlichen, dass Stress in der Stichprobe der Seelsorgenden insbesondere mit erhöhter psychischer Beanspruchung und verringerter Wachheit einhergeht, jedoch keinen direkten Zusammenhang mit allgemeiner Lebenszufriedenheit oder Gesundheit zeigt. Gleichzeitig ist zu beachten, dass das generelle Niveau der Arbeitsbelastung trotz individueller Unterschiede insgesamt eher gering ausfiel.

Die Arbeitszufriedenheit war positiv mit der generellen Lebenszufriedenheit ($r = .27, p < .01$) assoziiert. Zufriedenere Seelsorgende berichteten zudem über eine positivere Stimmung ($r = .26, p = .01$),

mehr Sinnhaftigkeit ($r = .26, p < .01$) sowie weniger psychische Belastung ($r = -.34, p < .01$). Diese Zusammenhänge weisen mittlere Effektstärken auf und unterstreichen die bedeutende Rolle der Arbeitszufriedenheit für das psychische Wohlbefinden – ebenso wie die wechselseitige Beeinflussung beider Aspekte.

6.4 *Bewältigungsstrategien und Wohlbefinden und Gesundheit*

Die Frage, inwieweit sich die Seelsorgenden imstande sehen, mit beruflichem Stress umzugehen, wurde mit einem moderaten Mittelwert von $M = 3.02$ ($SD = 0.54$, Skala 1–4) beantwortet, was der Kategorie »ziemlich gut« entspricht. Dies deutet darauf hin, dass sie sich mehrheitlich gut, jedoch nicht vollständig souverän im Umgang mit Stress erleben. Bezogen auf die drei Kategorien von Bewältigungsstrategien lagen die Einschätzungen zur optimistischen Grundhaltung ($M = 2.97$, $SD = 0.63$), proaktiven Bewältigung ($M = 2.84$, $SD = 0.62$) und sozialen Unterstützung ($M = 3.01$, $SD = 0.66$) im mittleren Bereich der jeweiligen Skalen (1–4), bei insgesamt moderater Streuung. Dies deutet darauf hin, dass Seelsorgende auf ein ausgewogenes Repertoire an Bewältigungsstrategien zurückgreifen, ohne dabei eine bestimmte Strategie besonders stark zu bevorzugen. Zudem war die individuelle Religiosität als Bewältigungsdimension auf einer Skala zwischen 1 und 5 relativ hoch ausgeprägt ($M = 4.03$, $SD = 0.53$). Zusätzliche Analysen zeigten mit einer Ausnahme³ keine signifikanten Zusammenhänge zwischen demografischen Merkmalen (Alter, Geschlecht, Berufserfahrung) und der Stressbewältigungsfähigkeit, den eingesetzten Bewältigungsstrategien und Religiosität.

Die Korrelationsanalyse (Tabelle 1) zeigt, dass eine bessere Stressbewältigungsfähigkeit bei Seelsorgenden signifikant mit allen Wohlbefindensindikatoren ($r = .31-.37, p < .01$), einer verbesserten subjektiven Gesundheit ($r = .34, p < .01$) sowie insbesondere mit geringerer psychischer Belastung ($r = -.49, p < .01$) zusammenhängt. Die Effekte sind überwiegend moderat bis gross einzustufen (Funder & Ozer, 2019). Eine optimistische Grundhaltung zeigt mittelgrosse Zusam-

³ Geschlecht war mit Stressbewältigungsfähigkeit assoziiert ($r = .23, p < .05$). Das bedeutet, dass Männer ihre Stressbewältigungsfähigkeit signifikant höher einschätzten als Frauen.

menhänge mit erhöhter Sinnhaftigkeit ($r = .25$, $p < .05$) und geringerer psychischer Belastung ($r = -.25$, $p = .01$). Proaktive Bewältigung korreliert moderat mit höherer Lebenszufriedenheit ($r = .22$, $p < .05$), positiver Stimmung ($r = .31$, $p < .01$), gesteigerter Aktivität ($r = .24$, $p < .05$) und geringerer psychischer Belastung ($r = -.37$, $p < .01$). Soziale Unterstützung steht signifikant im Zusammenhang mit höherer Lebenszufriedenheit ($r = .23$, $p < .05$), positiverer Stimmung ($r = .21$, $p < .05$), mehr Sinnhaftigkeit ($r = .20$, $p < .05$) und geringerer psychischer Belastung ($r = -.22$, $p < .05$). Religiosität war nicht signifikant mit einer Dimension des Wohlbefindens und der Gesundheit assoziiert (Tabelle 1). Insgesamt deuten die Ergebnisse darauf hin, dass insbesondere Stressbewältigung und proaktive Bewältigung eng mit verbessertem Wohlbefinden und geringerer psychischer Belastung verbunden sind, dass aber auch die anderen Bewältigungsstrategien relevant sind.

Schliesslich wurde untersucht, wie die Stressbewältigung mit den erhobenen Dimensionen der beruflichen Situation assoziiert ist. Die Befunde zeigen, dass die Stressbewältigungsfähigkeit sowie soziale Unterstützung mit einer grösseren Verfügbarkeit von Arbeitsressourcen ($r = .36$ bzw. $r = .36$, $p < .01$) und einer besseren Arbeitszufriedenheit ($r = .28$ bzw. $r = .37$, $p < .01$) zusammenhängen. Das deutet darauf hin, dass Seelsorgende, die berichten, besser mit Stress umgehen zu können und mehr soziale Unterstützung zu erhalten, tendenziell über mehr Arbeitsressourcen verfügen und eine höhere Arbeitszufriedenheit aufweisen. Zudem war Stressbewältigung negativ mit Arbeitsbelastung/Stress assoziiert ($r = -.37$, $p < .001$). Das heisst, eine bessere Stressbewältigung geht mit einer geringeren wahrgenommenen Arbeitsbelastung einher. Die weiteren Bewältigungsstrategien (optimistische Grundhaltung und proaktive Bewältigung) sowie auch Religiosität zeigten keine signifikanten Zusammenhänge mit den beruflichen Variablen (Tabelle 1). Die Befunde deuten darauf hin, dass Stressbewältigungsfähigkeit und soziale Unterstützung wichtige Ressourcen für die Arbeitszufriedenheit von Seelsorgenden sein könnten.

6.5 Unterstützungsbedürfnisse und Anliegen

Welche Ressourcen und Unterstützungsformen wünschen sich Seelsorgende zur Entlastung und Unterstützung in ihrem beruflichen Alltag? Insgesamt gaben 101 Personen 153 Antworten auf die offene Frage, was sie in ihrem Arbeitsleben entlasten und unterstützen würde. Mehrfachantworten waren möglich. Im Mittel wurden 1.51 Antworten pro Person angegeben (SD = 0.98; Range = 1–6). Die 153 freien Angaben wurden anschliessend von zwei unabhängigen Beurteilenden (einer wissenschaftlichen Hilfskraft sowie der Erstautorin) auf Basis eines vordefinierten Kategoriensystems kodiert. Die Interrater-Reliabilität wurde mittels Cohen's Kappa berechnet und ergab einen Koeffizienten von $\kappa = 0.81$, was auf eine starke Übereinstimmung hinweist (asymptotischer SE = 0.04; $t(152) = 21.58$; $p < .001$). Diskrepanzen zwischen den (15.7%) wurden im Anschluss durch den Zweitautor überprüft und einer finalen Kategorie zugeordnet.

Die Häufigkeitsanalyse ($n = 153$) zeigte, dass die meisten Nennungen zwei zentralen Kategorien zugeordnet wurden: »Klare Strukturen und Organisation« (24.2 %) sowie »Team und personelle Ressourcen« (24.2 %). Die Kategorie »Klare Strukturen und Organisation« umfasst Wünsche nach einer besseren Einbindung in die Institution, einer klaren Aufgaben-, Kompetenz- und Verantwortungsverteilung sowie nach vereinfachten und effizienten Verwaltungsabläufen. Auch digitale Unterstützung, verbindliche Vorgaben sowie klare Hierarchien und Zuständigkeiten wurden in diesem Zusammenhang genannt. Die Kategorie »Team und personelle Ressourcen« beinhaltet den Wunsch nach mehr Personal und Entlastung durch zusätzliche Mitarbeitende oder Assistenzkräfte. Ebenso wurden vertrauensvolle Teamarbeit, regelmässige Supervision sowie kollegialer Austausch als wichtige Entlastungsfaktoren benannt. Auch klare Kommunikations- und Feedbackstrukturen wurden in diesem Zusammenhang als notwendig erachtet. An dritter Stelle stand die Kategorie »Arbeitszeit und Belastung reduzieren« (18.3 %). Sie beinhaltet Anliegen wie die Reduktion von Überstunden, Sitzungen, Amtswochen und administrativen Aufgaben. Zudem wurden mehr Ferien, die Möglichkeit zu Sabbaticals, realistische Arbeitszeitmodelle und flexible Teilzeitoptionen sowie Regelungen zur Entlastung

bei Krankheit und Vertretung als wichtige Aspekte genannt. Ebenfalls häufig genannt wurden die Kategorien »Wertschätzung und Anerkennung« (12.4 %) sowie »Persönliche Ressourcen und Wohlbefinden« (10.5 %). Unter »Wertschätzung und Anerkennung« fielen Aspekte wie der Wunsch nach mehr Respekt, Achtung und fairen Anstellungsbedingungen. Zudem wurde betont, dass auch weniger sichtbare Arbeit durch Feedback und Hervorheben gewürdigt werden sollte. Auch die Verbesserung des Images der Seelsorge innerhalb der Kirche wurde mehrfach als wünschenswert und notwendig angesprochen. Die Kategorie »Persönliche Ressourcen und Wohlbefinden« umfasst Anliegen wie mehr Zeit für seelsorgliche Kernaufgaben und spirituelle Praxis sowie Unterstützung bei der Selbstorganisation und der Formulierung realistischer Ansprüche. Darüber hinaus wurde der Wunsch geäußert, eine bessere Trennung von Berufs- und Privatleben zu ermöglichen. Die Kategorie »Verschiedenes« machte 2.6 % aus. In 7.8 % der Fälle wurde kein spezifischer Handlungsbedarf formuliert (z.B. Zufriedenheit mit dem Status quo oder »weiss nicht«).

7. Diskussion

Die Tätigkeit in der Seelsorge ist heute mit einer Vielzahl komplexer und hoher Anforderungen verbunden. Die kontinuierlich steigenden Erwartungen an Seelsorgende können zu erheblichen psychischen und physischen Belastungen führen, deren Auswirkungen bisher jedoch nur unzureichend wissenschaftlich untersucht wurden. Die vorliegende Studie liefert einen ersten inhaltlichen Einblick in das subjektive Wohlbefinden und die gesundheitliche Verfassung von Seelsorgenden in der deutschsprachigen Schweiz.

Im Mittelpunkt standen fünf zentrale Fragestellungen – und entsprechend fünf zentrale Befunde: Erstens berichten Seelsorgende insgesamt ein hohes subjektives Wohlbefinden und eine überwiegend positive Stimmungslage bei moderaten Werten für emotionale Aktivierung bzw. Wachheit und innere Ruhe. Psychische Belastungen sowie körperliche Beschwerden treten vergleichsweise selten auf; mit zunehmender Berufserfahrung steigt die Lebenszufriedenheit. Zweitens wird die berufliche Situation mehrheitlich positiv

bewertet: Die wahrgenommenen Arbeitsressourcen sind hoch, die Belastung durch Stressoren eher gering, und die Arbeitszufriedenheit fällt insgesamt hoch aus, auch wenn das individuelle Stressempfinden variiert. Drittens zeigen sich bedeutsame Zusammenhänge zwischen beruflichen Rahmenbedingungen und der Gesundheit: Verfügbare Ressourcen gehen mit verbessertem Wohlbefinden und geringerer psychischer Belastung einher, während Arbeitszufriedenheit als förderlich für das psychische Wohlbefinden erscheint. Viertens verfügen Seelsorgende über ein breites Spektrum an Bewältigungsstrategien und schätzen ihre Fähigkeit zur Stressbewältigung überwiegend positiv ein. Besonders die wahrgenommene Stressbewältigung und soziale Unterstützung korrelieren eng mit höherem Wohlbefinden, geringerer psychischer Belastung, besseren Arbeitsbedingungen und höherer Arbeitszufriedenheit. Die individuelle Religiosität als Bewältigungsdimension war zwar im Mittel stark ausgeprägt, war jedoch mit keiner untersuchten Variable statistisch signifikant assoziiert. Fünftens äussern Seelsorgende vielfältige Wünsche nach zusätzlichen Ressourcen und Unterstützungsangeboten, um ihren beruflichen Alltag langfristig zu entlasten und besser zu bewältigen.

7.1 Berufliche Ressourcen als Schutzfaktor für psychisches Wohlbefinden

Die vorliegenden Befunde zeichnen ein durchweg positives Bild vom subjektiven Erleben der Seelsorgenden und sprechen für eine insgesamt resiliente und psychisch stabile Gruppe. In sämtlichen Indikatoren zu Wohlbefinden und Gesundheit berichten Seelsorgende von relativ hohen Werten, die auf eine gute psychische Verfassung und ausgeprägte emotionale Resilienz hinweisen. Emotionale Resilienz beschreibt dabei die Fähigkeit, trotz Stress, Belastungen und emotionaler Herausforderungen psychisch stabil zu bleiben und sich zu erholen (Willutzki & Odyniec, 2022) – eine Fähigkeit, die für Seelsorgende besonders wichtig ist, da sie häufig mit traumatisierten, kranken oder in Not geratenen Menschen arbeiten.

Die Studie zeigt zudem, dass unterstützende berufliche Rahmenbedingungen wie Gestaltungsspielräume, Unterstützung durch Kolleg:innen sowie die erlebte Sinnhaftigkeit der Arbeit eng mit höherer

Lebenszufriedenheit, positiver Stimmung und besserer subjektiver Gesundheit zusammenhängen. Die hohe Verfügbarkeit beruflicher Ressourcen weist auf ein günstiges Arbeitsumfeld hin. Gleichzeitig spiegelt die grosse Zufriedenheit mit der Tätigkeit und der beruflichen Funktion eine gute Passung zwischen Person und Beruf wider.

Diese Befunde stützen das Job-Demands-Resources-Modell (Bakker & Demerouti, 2017), das berufliche Ressourcen als zentrale Schutzfaktoren gegenüber arbeitsbedingten Anforderungen und Stress beschreibt. Berufliche Ressourcen fördern Motivation und Engagement und wirken gleichzeitig belastungsreduzierend. Darüber hinaus unterstreichen die positiven Zusammenhänge zwischen Arbeitszufriedenheit, Lebenszufriedenheit, positiver Stimmung und erlebter Sinnhaftigkeit sowie geringerer psychischer Belastung die grosse Bedeutung der subjektiven Bewertung der beruflichen Situation für das allgemeine Wohlbefinden. Diese Ergebnisse bestätigen frühere Studien, die zeigen, dass Arbeitszufriedenheit ein zentraler Prädiktor für psychische Gesundheit und Wohlbefinden ist (Faragher, Cass & Cooper, 2005; Judge & Watanabe, 1993).

7.2 Stressbewältigung als Schutzfaktor für psychisches Wohlbefinden

Obwohl die durchschnittliche Arbeitsbelastung in der Stichprobe als eher gering eingeschätzt wurde, deuten die Daten darauf hin, dass Stress dennoch mit erhöhter psychischer Belastung und verminderter Aktivierung einhergeht. Besonders deutlich wird dies im Zusammenhang mit der Fähigkeit, beruflichen Stress zu bewältigen: Sie zeigt die stärksten Korrelationen mit sämtlichen Indikatoren des Wohlbefindens sowie mit geringerer psychischer Belastung. Diese Befunde unterstreichen die Bedeutung individueller Stressverarbeitungsprozesse, wie sie im transaktionalen Stressmodell von Lazarus & Folkman (1984) beschrieben werden. Entscheidend für Gesundheit und Wohlbefinden sind die subjektive Bewertung der Situation und die verfügbaren Bewältigungsressourcen. Insbesondere proaktive und soziale Bewältigungsstrategien wie etwa vorausschauende Planung sowie soziale Unterstützung durch Kolleg:innen stehen signifikant mit höherer Lebenszufriedenheit und geringerer psychischer Belastung in Zusammenhang. Solche Strategien gelten als besonders wirksam im Umgang mit arbeitsbezogenem Stress und fördern laut

Zhang et al. (2019) sowohl die Leistungsfähigkeit als auch das subjektive Wohlbefinden.

Obwohl die individuelle Religiosität in der Stichprobe insgesamt relativ hoch ausgeprägt war, ergaben sich keine signifikanten Zusammenhänge mit Indikatoren des Wohlbefindens, der Gesundheit oder der beruflichen Situation. Dies steht im Gegensatz zu früheren Studien, die Religiosität als zentrale Ressource im Umgang mit Belastung und Stress identifizieren (z.B. Klein, Noth, Haußmann & Znoj, 2024; Pargament et al., 2005). Dies ist wohl methodisch zurückzuführen auf den Umstand, dass die Stichprobe sehr homogen ist und die Varianz klein.

7.3 Implikationen der Befunde für die Praxis

Die Frage nach Ressourcen und Unterstützungsformen, die sich Seelsorgende zur Entlastung und Unterstützung in ihrem Berufsalltag wünschten, ergab ein erstaunlich konsistentes Bild. So zeigen die Befunde, dass ein starker Wunsch nach klaren Strukturen und transparent geregelten Kompetenzen existiert. Offensichtlich sind nicht allen die jeweiligen Zuständigkeiten und Verantwortlichkeiten klar. Dies ist angesichts zahlreicher Bemühungen vonseiten von Organisationen – von Organigrammen, Stellenbeschrieben über Reglemente bis Prozessbeschreibungen – auffällig. Da gleichzeitig in diesem Bereich der Wunsch nach besserer Einbindung in die Institution wie auch der Wunsch nach besseren Kontakten zum Arbeitgeber und zum Kirchgemeinderat geäußert werden, kann dies auf Transferschwierigkeiten hinweisen. Dies bedeutet, dass die zur Diskussion stehenden Fragen zwar theoretisch und auf dem Papier weitgehend geklärt sind, es jedoch an der praktischen Umsetzung hapert. Es kann gar zu einer Art Überinformation kommen. Es genügt nicht, Zuständigkeiten festzuhalten, sie müssen auch eingeübt werden. In einer Tabelle könnten die zur Frage stehenden Themenbereiche mit den Zuständigkeiten aufgeführt werden, sodass sie abrufbereit und regelmässig traktandiert werden, um zu prüfen, wie es mit der Umsetzung steht. Dies soll am Beispiel der Seelsorge selbst kurz aufgezeigt werden, da sie einen Arbeitsbereich bezeichnet, der vielfach Fragen um Kompetenzen und Zuständigkeiten hervorruft.

Tabelle 1. *Tätigkeitsfeld Seelsorge*

	Tätigkeitsfeld	Qualifikation	Zuständigkeiten
	Seelsorge	Theologiestudium CAS/DAS/MAS AWS Schweiz (oder äquivalent)	Pfarrperson
Erläuterung	In der Seelsorgelehre wird zwischen Seelsorge im engeren und im weiteren Sinn unterschieden. Während erstere beruflich ans Pfarramt gebunden ist, bezeichnet letztere eine Dimension verschiedener kirchlicher Tätigkeiten, von Besuchsdienst über Sozialdiakonie bis kirchliche Unterweisung.		

Unter »Team und personelle Ressourcen«, die gleich häufig Äusserungen evozierten wie die Kategorie »klare Strukturen und Organisation«, stehen insbesondere der Wunsch nach guter Kollegialität, Austausch, Kommunikation sowie Inter- und Supervision hervor. Hier ist zu empfehlen, gleich zu Beginn einer Neuanstellung eine kontinuierliche Form der Teambegleitung zu etablieren, um die Kultur des Miteinanders zu befördern. Konkret kann dies in Form von zwar professionellen, doch niedrigschwelligen Begleitungen alle zwei bis drei Monate für max. zwei Stunden implementiert werden, bei denen es darum geht, ein Format des begleiteten Austauschs unter Kolleg:innen zu pflegen. Dabei soll eine von allen Seiten akzeptierte Fachperson den Austausch initiieren und moderieren. Dieses Format sucht eine Mischung aus selbst- und fremdorganisierter kollegialer Seelsorger:innengruppe zu sein, die etwas weniger auf Autonomiewahrung und stärker auf Selbstreflexion setzt (vgl. Schnelle, 2019; Hall, 1997).

Hervorgehoben wurde auch der Wunsch nach einer Stärkung der Seelsorge. Solange im Gemeindepfarramt die Seelsorge erst zum Zuge kommt, wenn alles andere erledigt ist, bleibt dies chancenlos. Die Seelsorgetätigkeit sollte als hochprozentiger Bestandteil in den pfarramtlichen Stellenbeschrieben festgeschrieben werden.

7.4 Limitationen und zukünftige Forschung

Trotz aufschlussreicher Befunde weist die vorliegende Studie einige Limitationen auf, die für zukünftige Forschungen berücksichtigt werden sollten. Zum einen wurde eine anfallende Stichprobe von Seelsorgenden erhoben. Das bedeutet, dass die Teilnehmenden nicht zufällig ausgewählt wurden, sondern diejenigen Personen, die gerade verfügbar und bereit waren, an der Studie teilzunehmen. Dadurch spiegelt die Stichprobe möglicherweise nicht die gesamte Grundgesamtheit wider, was die Repräsentativität einschränkt und Verallgemeinerungen nur mit Vorsicht zulässt. Ein weiterer wichtiger Aspekt ist der mögliche Selektionsbias: Es ist denkbar, dass vor allem jene Seelsorgenden an der Studie teilnahmen, die überwiegend zufrieden und emotional resilient sind. Dies sollte in der Diskussion berücksichtigt werden, um die Befunde weder zu überschätzen noch zu unterschätzen. Darüber hinaus ist die Stichprobengrösse vergleichsweise klein, was die Generalisierbarkeit der Ergebnisse einschränkt und dazu führen kann, dass kleinere Effekte unentdeckt bleiben. Ausserdem handelt es sich um eine Querschnittsstudie, die keine Aussagen über Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge oder Veränderungen im Zeitverlauf ermöglicht. Weiterhin sind einige Erhebungsinstrumente durch Reliabilitätsprobleme belastet, da teilweise Single-Item-Masse verwendet wurden. Zudem könnten positive Befunde durch soziale Erwünschtheit beeinflusst sein, da Seelsorgende möglicherweise dazu neigen, ein positives Bild von sich und ihrer Tätigkeit zu vermitteln. Auch die Sorge um mögliche negative Konsequenzen einer kritischen Einschätzung der Arbeitssituation, insbesondere in der überschaubaren Seelsorge-szene, könnte zu verzerrten Antworten führen.

Für zukünftige Forschung empfiehlt es sich daher, repräsentativere Stichproben von Seelsorgenden zu erheben, um den Selektionsbias zu minimieren und ein umfassenderes Bild zu erhalten. Darüber hinaus wären intensiv-längsschnittliche Studien, die den Lebensalltag der Seelsorgenden erfassen, besonders wertvoll. Denn Prozesse wie Bewältigung und emotionale Resilienz sind sehr dynamisch und können im Zeitverlauf stark schwanken. Solche Studien könnten auch genauer untersuchen, wie religiöse Überzeugungen,

Rituale, Gebet oder Gemeinschaft genutzt werden, um mit Arbeitsstress und Belastungen umzugehen. Dadurch liessen sich Veränderungen und Einflussfaktoren besser analysieren und differenziertere Erkenntnisse über die psychische Gesundheit und das Wohlbefinden von Seelsorgenden gewinnen.

8. Schlussfolgerung

Die vorliegende Studie bietet erstmals einen inhaltlich umfassenden Einblick in das subjektive Wohlbefinden, die gesundheitliche Verfassung und die berufliche Situation von christlichen, mehrheitlich reformierten Seelsorgenden in der deutschsprachigen Schweiz. Die Ergebnisse verdeutlichen, dass Wohlbefinden und Gesundheit eng mit der beruflichen Situation verknüpft sind. Arbeitsbezogene Ressourcen, effektive Stressbewältigung und soziale Unterstützung erweisen sich als zentrale Schutzfaktoren, die psychische Gesundheit und Wohlbefinden fördern. Damit ermöglichen die Befunde eine differenzierte Betrachtung des seelsorglichen Erlebens und unterstreichen die Bedeutung eines ressourcenorientierten Ansatzes bei der Analyse des beruflichen Kontexts. Sie legen nahe, dass gezielte Massnahmen zur Stärkung individueller und struktureller Ressourcen wesentlich zur Förderung von Gesundheit und Wohlbefinden beitragen können. Gleichzeitig zeigen die geäusserten Unterstützungsbedarfe, dass trotz insgesamt positiver Einschätzungen konkrete Entlastungen im Berufsalltag notwendig sind, um die Nachhaltigkeit der seelsorglichen Arbeit zu gewährleisten.

9. Literatur

- Alarcon, G. M. (2011). A meta-analysis of burnout with job demands, resources, and attitudes. *Journal of Vocational Behavior*, 79(2), 549–562. <https://doi.org/10.1016/j.jvb.2011.03.007>
- Bakker, A. B. & Demerouti, E. (2007). The Job Demands–Resources model: State of the art. *Journal of Managerial Psychology*, 22(3), 309–328. <https://doi.org/10.1108/02683940710733115>

- Bakker, A. B. & Demerouti, E. (2017). Job demands–resources theory: Taking stock and looking forward. *Journal of Occupational Health Psychology*, 22(3), 273–285. <https://doi.org/10.1037/ocp0000056>
- Baumann, K., Büssing, A., Frick, E., Jacobs, C. & Weig, W. (2017). *Zwischen Spirit und Stress. Die Seelsorgenden in den deutschen Diözesen*. Echter.
- Beyer-Henneberger, T. (2016). Supervision und Burnout-Prephylaxe in pastoralen und schulischen Berufsfeldern. *Praktische Theologie heute, Bd. 148*. Kohlhammer.
- Büssing, A., Günther, A., Baumann, K., Frick, E. & Jacobs, C. (2013). 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*, 246797. <http://dx.doi.org/10.1155/2013/246797>
- Crawford, E. R., LePine, J. A. & Rich, B. L. (2010). Linking job demands and resources to employee engagement and burnout: A theoretical extension and meta-analytic test. *Journal of Applied Psychology*, 95(5), 834–848. <https://doi.org/10.1037/a0019364>
- Demerouti, E., Bakker, A. B., Nachreiner, F., & Schaufeli, W. B. (2001). The job demands-resources model of burnout. *Journal of Applied Psychology*, 86(3), 499–512. <https://doi.org/10.1037/0021-9010.86.3.499>
- Diener, E., Emmons, R. A., Larsen, R. J. & Griffin, S. (1985). The satisfaction with life scale. *Journal of Personality Assessment*, 49(1), 71–75. https://doi.org/10.1207/s15327752jpa4901_13
- Drummond, D. A. & Carey, L. B. (2020). Chaplaincy and spiritual care response to COVID-19: An Australian case study – The McKellar Centre. *Health and Social Care Chaplaincy*, 8(2), 165–179. <https://doi.org/10.1558/hsc.41243>

- Dunbar, S. E., Frederick, T. V., Thai, Y. & Gill, J. (2020). Calling, caring, and connecting: burnout in Christian ministry. *Mental health, religion & culture*, 23(2), 173–186.
- Evers, W. & Tomic, W. (2003). Burnout among Dutch reformed pastors. *Journal of Psychology and Theology*, 31, 329–338.
- Faragher, E. B., Cass, M. & Cooper, C. L. (2005). The relationship between job satisfaction and health: A meta-analysis. *Occupational and Environmental Medicine*, 62(2), 105–112. <https://doi.org/10.1136/oem.2002.006734>
- Folkman, S. & Moskowitz, J. T. (2004). Coping: Pitfalls and promise. *Annual Review of Psychology*, 55, 745–774. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.55.090902.141456>
- Francis, L. J., Laycock, P. & Brewster, C. (2017). Work-Related Psychological Wellbeing: Testing the Balanced Affect Model among Anglican Clergy. *Religions*, 8(7), 118. <https://doi.org/10.3390/rel8070118>
- Frederick, T. V., Thai, Y. & Dunbar, S. E. (2021). Coping with Pastoral Burnout Using Christian Contemplative Practices. *Religions*, 12, 378. <https://doi.org/10.3390/rel12060378>
- Frederick, T. V., Thai, Y. & Dunbar, S. E. (2024). *Caring for Our Shepherds: Understanding and Coping with Burnout as a Pastor*. Cascade Books.
- Funder, D. C. & Ozer, D. J. (2019). Evaluating effect size in psychological research: Sense and nonsense. *Advances in Methods and Practices in Psychological Science*, 2(2), 156–168. <https://doi.org/10.1177/2515245919847202>
- Guthier, C., Dormann, C. & Voelkle, M. C. (2020). Reciprocal effects between job stressors and burnout: A continuous time meta-analysis of longitudinal studies. *Psychological Bulletin*, 146(12), 1146–1173. <https://doi.org/10.1037/bul0000304>

- Hakanen, J. J., Perhoniemi, R. & Toppinen-Tanner, S. (2008). The Job Demands-Resources model: A three-year cross-lagged study of burnout, depression, commitment, and work engagement. *Work & Stress*, 22(3), 224–241. <https://doi.org/10.1080/02678370802379432>
- Hall, Todd W. (1997). The personal functioning of pastors: A review of empirical research with implications for the care of pastors. *Journal of Psychology and Theology*, 25, 240–253.
- Haußmann, A. D. (2022). Spirituality of professional pastoral caregivers during the COVID-19-pandemic: Distress, resources, and consequences. *Journal of Empirical Theology*, 35(2), 139–159. <https://doi.org/10.1163/15709256-20221433>
- Haußmann, A. D. & Fritz, B. (2022). Challenges for pastoral care in times of COVID-19. *Health and Social Care Chaplaincy*, 10(2), 141–164. <https://doi.org/10.1558/hsc.19554>
- Hill, P. L., Olaru, G. & Allemand, M. (2024). Examining sense of purpose and conscientiousness as unique correlates of health: A bifactor examination. *Journal of Health Psychology*, 29(11), 1195–1209. <https://doi.org/10.1177/13591053241226814>
- Huber, S. (2003). *Zentralität und Inhalt: Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität*. Leske + Budrich.
- Huber, S. & Huber, O. W. (2012). The Centrality of Religiosity Scale (CRS). *Religions*, 3(3), 710–724. <https://doi.org/10.3390/rel3030710>
- Idler, E. L. & Kasl, S. (1991). Health perceptions and survival: do global evaluations of health status really predict mortality? *Journal of Gerontology*, 46(2), S55–S65. <https://doi.org/10.1093/geronj/46.2.s55>
- Judge, T. A. & Watanabe, S. (1993). Another look at the job satisfaction-life satisfaction relationship. *Journal of Applied Psychology*, 78(6), 939–948. <https://doi.org/10.1037/0021-9010.78.6.939>

- Klein, C. (2025). Gesundheit in religionspsychologischer Sicht – salutogene Effekte von Religiosität und die spirituelle Dimension des Befindens. In I. Noth, D. Arnold-Krüger & E. Krimmer (Hrsg.), *Evangelische Gesundheitsseelsorge. Grundlagen einer gesundheitssensiblen Poimenik jenseits des Krankenhauses* (S. 95–112). Kohlhammer.
- Klein, C., Noth, I., Haußmann, A., & Znoj, H. J. (2024). Psychological well-being and religiosity/spirituality of pastoral caregivers in a time of crisis. *Wege zum Menschen*, 76(1), 63–81. <https://ixtheo.de/Record/1878180258>
- Lazarus, R. S. & Folkman, S. (1984). *Stress, appraisal, and coping*. Springer.
- Lesener, T., Gusy, B. & Wolter, C. (2019). The Job Demands-Resources model: A meta-analytic review of longitudinal studies. *Work & Stress*, 33(1), 76–103. <https://doi.org/10.1080/02678373.2018.1529065>
- Lüddeckens, D., Rost, K. & Walthert, R. (2024). *Beiträge der anerkannten Religionsgemeinschaften im Kanton Zürich zum Gemeinwohl: Schlussbericht Januar 2024* (unter Mitarbeit von N. Armandola, J. Danko, J. Grigo & G. Metzger). Universität Zürich.
- Morgenthaler, C. (2017). *Seelsorge* (3. Aufl.). Gütersloher Verlagshaus.
- Paloutzian, R. F. & Park, C. L. (Eds.) (2013). *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (2nd ed.). Guilford Press.
- Pargament, K. I., Ano, G. G. & Wachholtz, A. B. (2005). The religious dimension of coping: Advances in theory, research, and practice. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp. 479–495). Guilford Press.

- Rohnke, A. (2015). *Gesundheitsmanagement und Salutogenese im Pfarrberuf. Empirische Studie und Analyse von Gesundheitsressourcen und Belastungspotenzialen*. AIM-Verlagshaus.
- Rusch, S. (2019). *Stressmanagement: Ein Arbeitsbuch für die Aus-, Fort- und Weiterbildung* (2. Aufl.). Springer.
- Satow, L. (2012). SCI - Stress- und Coping-Inventar [Fragebogen mit Beispielen und Skalendokumentation]. In Leibniz-Zentrum für Psychologische Information und Dokumentation (ZPID) (Hrsg.), *Elektronisches Testarchiv* (PSYINDEX Tests-Nr. 9006508). ZPID. <https://doi.org/10.23668/psycharchives.424>
- Scheier, M. F., Wrosch, C., Baum, A., Cohen, S., Martire, L. M., Matthews, K. A., Schulz, R. & Zdaniuk, B. (2006). The Life Engagement Test: Assessing purpose in life. *Journal of Behavioral Medicine*, 29(3), 291–298. <https://doi.org/10.1007/s10865-005-9044-1>
- Scherrmann, W. (2025). *Stress und Burnout in Organisationen: Ein Praxisbuch für Führungskräfte, Personalentwickler und Berater* (2. Aufl.). Springer.
- Schnelle, R. (2019). *Gemeinsam autonom sein: Eine Untersuchung zu kollegialen Gruppen im Pfarrberuf*. Evangelische Verlagsanstalt.
- Schnitz, N., Kruse, J. & Tress, W. (1999). *General Health Questionnaire-12—German Version*. APA PsycTests. <https://doi.org/10.1037/t53266-000>
- Souvlakis, N. (2025). Critical Review of *Caring for Our Shepherds: Understanding and Coping with Burnout as a Pastor* by T. Frederick, Y. Thai & S. E. Dunbar. *Pastoral Psychology*, 74, 843–845. <https://doi.org/10.1007/s11089-025-01240-4>
- Steyer, R., Schwenkmezger, P., Notz, P. & Eid, M. (1997). *Der Mehrdimensionale Befindlichkeitsfragebogen (MDBF)*. Hogrefe.

- Village, A. & Francis, L. J. (2021a). Wellbeing and perceptions of receiving support among Church of England clergy during the 2020 COVID-19 pandemic. *Mental Health, Religion & Culture*, 24(5), 463–477. <https://doi.org/10.1080/13674676.2021.1906214>
- Village, A. & Francis, L. J. (2021b). Exploring affect balance: Psychological well-being of Church of England clergy and laity during the COVID-19 pandemic. *Journal of Religion and Health*, 60(3), 1556–1575. <https://doi.org/10.1007/s10943-021-01225-6>
- von Heyl, A. (2003). *Zwischen Burnout und spiritueller Erneuerung: Studien zum Beruf des evangelischen Pfarrers und der evangelischen Pfarrerin*. Lang.
- Widmer, T., Frey, K., Gander, H., Zwicky, R. & Münch, P. (2017). *Kirchliche Tätigkeiten mit gesamtgesellschaftlicher Bedeutung im Kanton Zürich: Schlussbericht*. Universität Zürich.
- Widmer, T., Hofmann, G. & Sager, P. (2023). *Kirchliche Tätigkeiten mit gesamtgesellschaftlicher Bedeutung im Kanton Zürich: Schlussbericht*. Universität Zürich.
- Wierstra, I. R., Jacobs, G. & Schuhmann, C. (2020). Present in times of crisis: The impact of COVID-19 on activities, visibility, and recognizability of chaplains in a healthcare organization in the Netherlands. *Health and Social Care Chaplaincy*, 8(2), 191–205. <https://doi.org/10.1558/hsc.41833>
- Willutzki, U. & Odyniec, P. (2022). Resilienz aktivieren und zugleich fördern. In R. Frank & C. Flückiger (Hrsg.), *Therapieziel Wohlbefinden: Ressourcen aktivieren in der Psychotherapie* (S. 205–214). Springer.
- Zhang, Y., Zhang, Y., Ng, T. W. H. & Lam, S. S. K. (2019). Promotion- and prevention-focused coping: A meta-analytic examination of regulatory strategies in the work stress process. *Journal of Applied Psychology*, 104(10), 1296–1323. <https://doi.org/10.1037/apl0000404>

Tabelle 2. Deskriptive und korrelative Befunde

	M	SD	Skala	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
Wohlbefinden																		
1. Lebenszufriedenheit	5.51	0.73	1-7	—														
2. Stimmung: Valenz	5.36	0.65	1-7	.59	—													
3. Stimmung: Aktivierung	4.73	0.79	1-7	.40	.68	—												
4. Stimmung: Innere Ruhe	4.68	0.96	1-7	.31	.42	.31	—											
5. Sinnhaftigkeit	4.30	0.38	1-7	.49	.51	.34	.26	—										
Gesundheit																		
6. Subjektive Gesundheit	4.86	0.82	1-6	.39	.44	.38	.20	.19	—									
7. Psychische Belastung	1.81	0.28	1-4	-.52	-.59	-.56	-.41	-.49	-.31	—								
8. Körperliche Beschwerden	11.39	3.43	7-35	-.18	-.29	-.24	-.32	-.05	-.35	.37	—							
Arbeit																		
9. Arbeitsressourcen	4.12	0.51	1-7	.34	.26	.20	.09	.29	.21	-.41	-.06	—						
10. Arbeitsbelastung	7.20	2.61	4-20	-.12	-.13	-.22	-.12	-.04	.00	.32	.07	-.20	—					
11. Arbeitszufriedenheit	5.18	0.84	1-7	.27	.26	.19	.09	.26	.06	-.34	-.15	.77	-.30	—				

	<i>M</i>	<i>SD</i>	Skala	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
Stressbewältigung																		
12. Stressbewältigungsfähigkeit	3.02	0.54	1-4	.37	.37	.34	.31	.33	.34	-.49	-.11	.36	-.37	.28	—			
13. Optimistische Grundhaltung	2.97	0.63	1-4	.03	.13	.17	.11	.25	.14	-.25	-.13	.11	-.11	.09	.23	—		
14. Proaktive Bewältigung	2.84	0.62	1-4	.22	.31	.24	.06	.14	.09	-.37	-.10	.13	-.10	.11	.19	-.01	—	
15. Soziale Unterstützung	3.01	0.66	1-4	.23	.21	.19	.10	.20	.19	-.22	.02	.36	.02	.37	.23	.11	.28	—
16. Reiziosität	4.03	0.53	1-5	.16	.11	.12	.02	.14	.08	-.04	-.02	-.00	.14	-.08	.00	.07	-.05	.17

N = 102; Skala = potenzieller Range; **fettgedruckte** Koeffizienten: $p < .01$, *kursivgedruckte* Koeffizienten: $p < .05$.

Prof. Dr. Isabelle Noth, BSc Psychology, Mitdirektorin Institut für Praktische Theologie, Leiterin Abt. Seelsorge, Religionspsychologie und Religionspädagogik, Theologische Fakultät, Universität Bern, Länggassstrasse 51, CH-3012 Bern; isabelle.noth@unibe.ch

Prof. Dr. Mathias Allemand, Titularprofessor am Psychologischen Institut der Universität Zürich, wissenschaftlicher Mitarbeiter Abt. Seelsorge, Religionspsychologie und Religionspädagogik, Theologische Fakultät, Universität Bern, Länggassstrasse 51, CH-3012 Bern; mathias.allemand@unibe.ch

Erkennt KI Sinn?

Eine explorative Studie zur KI-gestützten Codierung von Sinnquellen, Sinnkrisen und Sinnerfüllung

Alexander Trettin^{ID}, **Andrea Monika Flückiger**^{ID}, **Stefan Huber**^{ID}

Zusammenfassung: Für Beratung, Psychotherapie und Forschung entwickelte Tatjana Schnell 2007 einen Fragebogen mit 151 Items zur Erfassung von 26 Sinnquellen sowie von Sinnerfüllung und Sinnkrisen. Die vorliegende Studie untersucht, ob KI die von Tatjana Schnell operationalisierten 28 Sinn-Konstrukte in narrativen Interviews erkennt. In einem iterativen Verfahren wurden 28 Prompts für die KI-gestützte Analyse in MAXQDA entwickelt und in 19 Interviewprotokollen zu religiös-spirituellen Wendepunkten überprüft. Die Ergebnisse sind vielversprechend: Rund 91% richtige Codierungen zeigen, dass KI-gestützte Codierung eine valide nutzbare Ressource für Seelsorge, Spiritual Care, Psychotherapie und Forschung sind.

Stichworte: Sinnquellen, qualitative Forschung, künstliche Intelligenz (KI)

Abstract: In 2007, Tatjana Schnell developed a questionnaire with 151 items for counseling, psychotherapy, and research to measure 26 sources of meaning as well as fulfillment of meaning and crises of meaning. The present study examines whether AI can recognize the 28 constructs of meaning operationalized by Tatjana Schnell in narrative interviews. In an iterative process 28 prompts for AI-supported analysis are developed in MAXQDA and tested in 19 interview transcripts on religious-spiritual turning points. The results are promising: around 91% correct coding shows that AI-supported coding is a valid and useful resource for pastoral care, spiritual care, psychotherapy, and research.

Keywords: sources of meaning, qualitative research, artificial intelligence (AI)

1. Einleitung

Fragen nach dem Sinn des Lebens gehören zu den grundlegenden anthropologischen Konstanten menschlicher Existenz. Fast jeder Mensch stellt sich die Frage nach Sinn.¹ In der Postmoderne treten sie jedoch unter spezifischen Bedingungen auf: traditionelle religiöse Deutungsangebote verlieren für viele Menschen an Selbstverständlichkeit, während individuelle Sinnkonstruktionen zunehmend plural, fragmentiert und biografisch kontingent werden. Gleichzeitig führen gesellschaftliche Krisenerfahrungen – etwa im Kontext der COVID-19-Pandemie – auch dazu, dass sich die Sinnfragen verändern oder neu stellen. Empirische Studien zeigen, dass Sinnfindung bzw. Sinnkrisen keineswegs ausschliesslich von der Religiosität eines Menschen, sondern von verschiedenen Faktoren abhängig sind.² Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, in welchen Lebensbereichen Menschen heute Sinn finden.

Die vorliegende Studie knüpft an qualitative Interviews zu religiösen und spirituellen Wendepunkten an, die im Rahmen des vom Schweizerischen Nationalfonds (SNF) geförderten Projektes zu religiösen / spirituellen Dynamiken im Spiegel eines multidimensionalen Modells der Religiosität durchgeführt wurden.³ In zahlreichen der insgesamt 365 qualitativen Interviews, in denen Personen von ihren religiösen und / oder spirituellen Wendepunkten erzählten, wurden auch Fragen zum Lebenssinn, Sinnverlust oder Sinntransformation thematisiert.

Dies führte zu der leitenden Fragestellung der Studie: Können die Sinnbereiche des Fragebogens zu *Lebensbedeutungen und Lebenssinn*

¹ In den Jahren 1989, 1996 und 2007 fanden in der Schweiz repräsentative Befragungswellen des internationalen *World Value Survey* statt (<https://www.worldvaluessurvey.org>). Darin wurden die Respondenten auch gefragt, wie oft sie über den Sinn und Zweck des Lebens nachdenken. Die Ergebnisse sind im Zeitverlauf sehr stabil. Über 95% geben an, dass sie über Sinnfragen nachdenken. Vgl. Huber, Stefan (2016), Säkularisierung und Individualisierung, in: Plüss, David u. a. (Hg.), *Ekklesiologie der Volkskirche*, Zürich, 17–28, hier 26f.

² So zum Beispiel Schnell, Tatjana / Keenan, William J. F. (2011), Meaning-Making in an Atheist World, in: *Archive for the Psychology of Religion*, 33(1), 55–78.

³ Vgl. <https://data.snf.ch/grants/grant/205047> (Zugriff am 20.01.2026).

(LeBe) für die qualitative Analyse von Sinnkonstruktionen bei säkularen, spirituellen und religiösen Personen im Kontext kritischer Lebensereignisse so operationalisiert werden, dass KI imstande ist, die von Schnell postulierten Sinnquellen zu erkennen?

2. Theoretischer Rahmen

2.1 Tatjana Schnell: Implizite Religiosität und Lebenssinn

In ihrer Dissertation⁴ legte Tatjana Schnell eine umfassende theoretische Analyse und empirische Studie zu impliziter Religiosität und ihre Bedeutung für Lebenssinn vor. Im theoretischen Teil bezog sie sich insbesondere auf Edward Bailey's Konzept der impliziten Religiosität⁵. Bailey argumentierte, dass religiöse Sinnstrukturen auch dort wirksam sein können, wo sie nicht explizit religiös benannt werden. Implizite Religiosität zeigt sich demnach in Lebensbereichen, die von ultimatzen Bedeutungszuschreibungen, Ritualisierungen oder Transzendenzerfahrungen geprägt sind, ohne institutionell religiös gerahmt zu sein. Im empirischen Teil entwickelte Schnell zunächst auf der Basis qualitativer Interviews einen Katalog von Sinnquellen.⁶ Darauf aufbauend operationalisierte und validierte sie diese Sinnquellen in einem Fragebogen.

Dieser Fragebogen zu *Lebensbedeutungen und Lebenssinn (LeBe)* wurde drei Jahre später als psychologisches Testverfahren veröffentlicht.⁷ Der Fragebogen wurde auch ins Englische übersetzt.⁸ Der LeBe erfasst 26 Sinnquellen, die fünf übergeordneten Sinndimensionen

⁴ Schnell, Tatjana (2004), *Implizite Religiosität – Zur Psychologie des Lebenssinns*, Lengerich.

⁵ *The Edward Bailey Centre*, About Implicit Religion, <https://www.implicitreligion.co.uk/bailey-center/about-implicit-religion> (Zugriff am 19.01.2026).

⁶ Vgl. Schnell, *Implizite Religiosität*, 116–118, 138–140.

⁷ Vgl. Schnell, Tatjana / Becker, Peter (2007), *Der Fragebogen zu Lebensbedeutungen und Lebenssinn (LeBe)*, Göttingen. Vgl. <https://www.testzentrale.de/shop/fragebogen-zu-lebensbedeutungen-und-lebenssinn.html> (Zugriff am 24.01.2026).

⁸ Schnell, Tatjana (2009), *The Sources of Meaning and Meaning in Life Questionnaire (SoMe): Relations to demographics and well-being*, in: *The Journal of Positive Psychology*, 4(6), 483–499. Vgl. auch: Schnell, Tatjana (2014), *An Empirical Approach to Existential Psychology: Meaning in Life Operationalized*, in: Kreitler, Shulamith / Urbanek, Toma (Eds.), *Conceptions of Meaning*, New York, 173–194.

zugeordnet sind:⁹ Ordnung¹⁰, horizontale Selbsttranszendenz¹¹, vertikale Selbsttranszendenz¹², Selbstverwirklichung¹³ sowie Wir- und Wohlgefühl¹⁴. Ergänzt werden diese durch die Skalen Sinnerfüllung und Sinnkrise, so dass der LeBe insgesamt 28 Sinnkonstrukte umfasst.

Der LeBe ist ein diagnostisches Instrument, das in der Beratung und Therapie eingesetzt wird. Daneben wurde der Fragebogen vor allem von Tatjana Schnell auch in quantitativen Studien verwendet.¹⁵ Die 26 Sinnquellen des LeBe kamen jedoch bisher noch nicht systematisch in qualitativen Studien zur Anwendung. Zudem stellt auch die Entwicklung von Code-Memos für KI-gestützte Analysen von Sinnquellen in Gesprächsprotokollen eine Innovation dar.

2.2 Religiosität und Zentralität nach Huber

Zur Differenzierung religiöser Orientierungen greift die vorliegende Studie auf das multidimensionale Modell der Religiosität von Stefan Huber zurück.¹⁶ Dieses Modell unterscheidet sechs Kerndimensionen religiöser Praxis und Überzeugung (Intellekt, Ideologie, Öffentliche Praxis, Private Praxis, Erfahrung, Konsequenzen im Alltag) und erlaubt mittels der *Centrality of Religiosity Scale (CRS)* Aussagen über die Zentralität von Religiosität im individuellen Lebensvollzug (hoch religiös, religiös, nicht religiös).¹⁷ Religiosität wird damit nicht dichotom, sondern graduell und strukturell erfasst.

⁹ Vgl. Schnell, Psychologie des Lebensinns, 71.

¹⁰ Sinnquellen: Bodenständigkeit, Moral, Tradition und Vernunft.

¹¹ Sinnquellen: Generativität, Gesundheit, Naturverbundenheit, Selbsterkenntnis und soziales Engagement.

¹² Sinnquellen: Explizite Religiosität und Spiritualität.

¹³ Sinnquellen: Entwicklung, Freiheit, Herausforderung, Individualismus, Kreativität, Leistung, Macht und Wissen.

¹⁴ Sinnquellen: Bewusstes Erleben, Fürsorge, Gemeinschaft, Harmonie, Liebe, Spass und Wellness.

¹⁵ Vgl. z.B.: Schnell, Tatjana (2008), Deutsche in der Sinnkrise? Ein Einblick in die Sinnforschung mit Daten einer repräsentativen Stichprobe, in: Journal für Psychologie, 16/3, <https://journal-fuer-psychologie.de/article/view/206/232> (Zugriff am 20.01.2026).

¹⁶ Huber, Stefan (2003), Zentralität und Inhalt. Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität, Opladen.

¹⁷ Huber, Stefan / Huber, Odilo (2012), The Centrality of Religiosity Scale (CRS), in: Religions 3(3), 710–724.

3. Methode

3.1 Datenbasis

Unsere Studie basiert auf 19 qualitativen Interviews aus dem SNF-Projekt zu religiösen und spirituellen Wendepunkten.¹⁸ Die Interviews wurden zwischen 2022 und 2023 geführt, transkribiert und anonymisiert. Die Auswahl erfolgte gezielt entlang der Selbstzuschreibung der Befragten als nicht-religiös, spirituell oder religiös.

3.2 Entwicklung und Überprüfung des Codierschemas

Die Codierung erfolgte mit der qualitativen Datenanalysesoftware MAXQDA unter Nutzung der integrierten KI-Funktion *AI Assist* (Beta-Version). Während KI-gestützte Technologien für Funktionen wie automatisierte Transkription oder sogar für etwas scheinbar Routinemässiges wie die Rechtschreibprüfung bereits seit einigen Jahren in MAXQDA integriert sind, hat die jüngste Implementierung grosser Sprachmodelle (LLMs) zur Durchführung von Aufgaben wie Dokumenten-Chat, automatisierter Zusammenfassung und KI-gestützter Kodierung aufgrund ihrer übermässigen Leistungsfähigkeit neue Einsatzfelder hinsichtlich der Verwendung solcher Tools in der Forschung aufgezeigt. Insbesondere der Einsatz von KI-gestützten Methoden, die mit qualitativen Methoden (wie die qualitative Inhaltsanalyse) verknüpft sind, versprechen eine Fülle an potenziellen Vorteilen.

Als Codes dienten die 26 Sinnquellen des LeBe sowie die Skalen Sinnerfüllung und Sinnkrise. Für jede Sinnquelle wurden Code-Memos erstellt. Diese wurden anhand des Interviews mit »Clara«, bei dem uns die Auskunftsperson (AP) bekannt war, in mehreren Schritten getestet und verfeinert, um die Treffgenauigkeit der KI-Codierung zu erhöhen.¹⁹ Der Vollständigkeit halber nahmen wir auch die

¹⁸ Wie Anm. 3.

¹⁹ Vgl. Huber, Stefan / Noth, Isabelle in diesem Band mit einer Interpretation und poimenischen Reflexion dieses Falls. Dort kann über einen Link auch das Transkript des gesamten Interviews heruntergeladen werden.

beiden Skalen Sinnerfüllung und Sinnkrise dazu, so dass wir beim Codierschema insgesamt auf 28 Codes mit den dazugehörigen Code-Memos kamen.

In der ersten Version des Codierschemas setzten wir als Definition Tatjana Schnells inhaltliche Erläuterungen zu den Skalen²⁰ ein, die wir inhaltlich ergänzten. Im Einverständnis mit Schnell führten wir jeweils die Items des LeBe-Fragebogens²¹ als Beispiele ein. Mit dieser ersten Version des Codierschemas liessen wir die KI den Fall »Clara« codieren. Das Resultat war enttäuschend: im ungefähr 82 Minuten dauernden Interview fand die KI gerade mal 48 Segmente, die sich auf 9 von insgesamt 28 Codes zurückführen liessen.

In der zweiten Version änderten wir die Definition dahingehend, dass im Standardsatz »Der Code wird vergeben, wenn zum Ausdruck kommt, dass für die AP ... wichtig sind« die inhaltlichen Erläuterungen ohne weitere Ergänzungen aus Schnells Buch *Psychologie des Lebenssinns*²² eingesetzt wurden. Die Beispiele des LeBe-Fragebogens²³ liessen wir stehen. Mit dieser zweiten Version des Codierschemas codierte die KI den Fall »Clara« nochmals. Das Resultat war allerdings schlechter als in der ersten Version – die KI fand insgesamt 39 Segmente, die 7 Codes zugeordnet wurden.

In der dritten Version des Codierschemas erstellten wir in der Definition der jeweiligen Codes eine Synthese der Begriffe in *Implizite Religiosität: zur Psychologie des Lebenssinns*²⁴, in *Psychologie des Lebenssinns*²⁵ und unsere eigenen Ergänzungen aus der ersten Version. Die Beispiele liessen wir unverändert stehen. Dieses Mal war das Resultat frappant besser: die KI codierte 70 Segmente, denen sie 13 Codes zuordnete.

In der vierten Version des Codierschemas bauten wir zusätzlich Beispiele aus *Psychologie des Lebenssinns*²⁶ ein. Das Resultat war nochmals besser: insgesamt fand die KI 77 Segmente. Interessanterweise wurde zwei Codierungen einem anderen Code zugeordnet, so

²⁰ Vgl. Schnell, Implizite Religiosität, 209f.

²¹ Schnell / Becker, Fragebogen.

²² Schnell, Psychologie des Lebenssinns, 71.

²³ Schnell / Becker, Fragebogen.

²⁴ Schnell, Implizite Religiosität, 209f.

²⁵ Schnell, Psychologie des Lebenssinns, 76–87.

²⁶ Schnell, Psychologie des Lebenssinns, 76–87.

dass sich die 77 Segmente nur noch auf 12 von insgesamt 28 Codes verteilen. Auf Basis dieser vierten Version des Codierschemas liessen wir die KI 18 weitere Interviews codieren, wobei je sechs Auskunftspersonen in Bezug auf die Zentralitätsstufe der persönlichen Religiosität nach Huber als »nicht religiös«, »religiös« und »hochreligiös« eingestuft waren.²⁷

3.3 Codierabstimmung

Alle KI-Codierungen wurden manuell überprüft und in korrekte, diskussionswürdige und falsche Codierungen eingeteilt. Dieses Vorgehen ermöglichte eine systematische Evaluation der KI-Leistung.

4. Ergebnisse

4.1 Definitive Version des Codierschemas

Die vierte Version des Codierschemas, dessen Code-Memos eine Synthese aus dem LeBe, Schnells Publikationen und unseren eigenen Ergänzungen darstellte, führte – aus unserer Sicht – mit 77 Segmenten in 12 aus insgesamt 28 Codes zu einem Resultat, mit dem wir mit der Codierabstimmung weiterfahren konnten.

²⁷ Huber / Huber, Centrality of Religiosity Scale, 720.

Tabelle 1. Codierschema mit den Code-Memos (ohne Beispiele)²⁸

Code	Code-Memo Der Code wird vergeben, wenn zum Aus- druck kommt, dass für die AP ...
Bewusstes Erleben	... Bewusstheit, Kontinuität und Ritualisierung wichtig sind. Das kann z.B. in einem Gefühl des Präsent-Seins im Moment, in der bewussten Gestaltung oder im bewusstem Erleben von Übergängen und besonderen Momenten, in der Wertschätzung von Ritualen zum Ausdruck kommen.
Bodenständigkeit	... Pragmatismus und Anwendungsbezug wichtig sind. Das kann z.B. zum Ausdruck kommen, wenn erkennbar wird, dass für die AP Praxis und konkretes Handeln besondere Bedeutung haben oder Wissen um das, was zählt, und das Festhalten daran zum Ausdruck kommt.
Entwicklung	... Bewegung, Veränderung und Zielstrebigkeit wichtig sind. Das kann z.B. in der bewussten Verfolgung von und Arbeit an Zielen oder in der Wertschätzung von Veränderung und Entwicklung zum Ausdruck kommen.
Explizite Religiosität	... Religion und Glaube wichtig sind. Das kann z.B. im bewussten Ausüben von religiösen Handlungen oder in der Wertschätzung von religiösen Handlungen und Ritualen zum Ausdruck kommen.
Freiheit	... Ungebundenheit und Selbstbestimmung wichtig sind. Das kann z.B. in der Wertschätzung von Freiheit und Unabhängigkeit oder im bewussten Sich-nicht-einengen-Lassen zum Ausdruck kommen.

²⁸ Für weitere Auskünfte zu den Code-Memos und insbesondere zu den verwendeten Beispielen steht der Projektleiter und Drittautor Stefan Huber zur Verfügung.

Fürsorge	... Fürsorglichkeit und Hilfsbereitschaft wichtig sind. Das kann z.B. in der Hochschätzung des Wohls anderer Menschen, im Wunsch, dass es anderen Menschen gut geht, im Dasein für andere Menschen oder in der bewussten Zuwendung zu Mitmenschen zum Ausdruck kommen.
Gemeinschaft	... menschliche Nähe und Freundschaft wichtig sind. Das kann z.B. in der Wertschätzung von Beziehungen, Freundschaften und Gemeinschaften oder in einer bewussten Pflege und Gestaltung von Beziehungen zum Ausdruck kommen.
Generativität	... Tun oder Erschaffen von Dingen mit bleibendem Wert wichtig sind. Das kann z.B. in der Wertschätzung und bewussten Weitergabe von Werken, Wissen, Fähigkeiten, Fertigkeiten, Kompetenzen und Überzeugungen an die Nachwelt zum Ausdruck kommen.
Gesundheit	... Wertschätzung und Förderung von Gesundheit wichtig sind. Das kann z.B. im Bewusstsein, was der AP körperlich, emotional und psychisch guttut und was nicht, oder in der bewussten Gestaltung oder Wertschätzung eines gesundheitsfördernden Lebens zum Ausdruck kommen.
Harmonie	... Ausgewogenheit und Gleichklang mit sich selbst und anderen wichtig sind. Das kann z.B. in der Wertschätzung von Harmonie, Ausgewogenheit und Ausgeglichenheit oder einem bewussten Umgehen mit und Abbauen von Unordnung, Spannungen und Streit zum Ausdruck kommen.
Herausforderung	... die Suche nach Neuem, Abwechslung und Risiko wichtig ist. Das kann z.B. in bewusstem Ausprobieren, Austesten und Kennenlernen von neuen Ideen und Grenzen zum Ausdruck kommen.

Individualismus	... Unabhängigkeit und Ausleben von Potentialen wichtig sind. Das kann z.B. in der Betonung von Individualismus, Selbstverwirklichung, Eigenständigkeit und Unabhängigkeit oder Wertschätzung von eigenen, individuellen Wegen zum Ausdruck kommen.
Kreativität	... Ästhetik, Phantasie und schöpferische Gestaltung wichtig sind. Das kann z.B. in einer bewussten Haltung, mit offenen Augen durch das Leben zu gehen, in der Wertschätzung von Achtsamkeit und Kreativität oder im konkreten Umsetzen von Kreativität zum Ausdruck kommen.
Leistung	... Kompetenz und Erfolg wichtig sind. Das kann z.B. in bewusstem Einsatz auf ein Ziel hin oder in der Wertschätzung von Leistung, Erfolg, Bestätigung und Anerkennung durch andere zum Ausdruck kommen.
Liebe	... Romantik und Intimität wichtig sind. Das kann z.B. in bewusstem Erleben von Liebe und Geborgenheit oder in der Wertschätzung von gegenseitigem Respekt, Teilen und Eingehen von Kompromissen zum Ausdruck kommen.
Macht	... Kampf und Dominanz wichtig sind. Das kann z.B. in bewusstem Sich-Durchsetzen und Führung-Übernehmen oder in der Wertschätzung von hierarchischen Systemen und Machtpositionen zum Ausdruck kommen.
Moral	... die Orientierung an Werten und Richtlinien wichtig ist. Das kann z.B. in der Wertschätzung von Anstand, Moral oder Sicherheit oder der bewussten Umsetzung des »Richtigen« zum Ausdruck kommen – wie zum Beispiel anständig sein oder niemanden verletzen.

Naturverbundenheit	... Einklang und Verbundenheit mit der Natur wichtig sind. Das kann z.B. in der Wertschätzung der Natur, in der Auffassung, selbst Teil der Natur sein, oder in einem bewussten Umgehen mit der Natur zum Ausdruck kommen.
Selbsterkenntnis	... Konfrontation und Auseinandersetzung mit dem Selbst wichtig sind. Das kann z.B. in Selbstreflexion oder Selbsterkenntnis oder in der Wertschätzung eines Mit-sich-selbst-im-Reinen-Sein zum Ausdruck kommen.
Sinnerfüllung	... ihr Leben als sinnerfüllt wahrnimmt.
Sinnkrise	... ihr Leben als nicht sinnerfüllt wahrnimmt.
Soziales Engagement	... aktives Eintreten für Gemeinwohl oder Menschenrechte wichtig sind. Das kann z.B. in der Wertschätzung von Solidarität oder Gerechtigkeit oder in sozialem Engagement zum Ausdruck kommen.
Spaß	... Humor und Vergnügen wichtig sind. Das kann z.B. in der Wertschätzung einer positiven Haltung und Äusserungen dieser Haltung durch Fröhlichkeit, Humor oder Lachen zum Ausdruck kommen.
Spiritualität	... die Orientierung an einer anderen Wirklichkeit, die nicht durch die Bindung an eine institutionalisierte Religion gekennzeichnet ist, wichtig ist. Das kann z.B. in bewusster Wahrnehmung oder Spüren von Energien und Transzendenz zum Ausdruck kommen.
Tradition	... das Festhalten an Ordnung, Bewährtem und Gewohntem wichtig ist. Das kann z.B. in der Wertschätzung einer Gemeinschaft, die verwurzelt und Sicherheit gibt, oder in der Erhaltung oder Weitergabe von Traditionen zum Ausdruck kommen.

Vernunft	... abwägendes, rationales Handeln wichtig ist. Das kann z.B. in bewusstem Überlegen, Vergleichen, Beurteilen oder Entscheiden oder in der Wertschätzung von rationalem Denken und Handeln zum Ausdruck kommen.
Wellness	... Wohlgefühl und Genuss wichtig sind. Das kann z.B. in der Wertschätzung von Wohlfühlen, Selbstfürsorge und Selbstverwöhnung oder in bewusstem Entspannen, Sieselbst-Verwöhnen und Sich-Gutes-Tun zum Ausdruck kommen.
Wissen	... Hinterfragen, Informieren und Verstehen dessen, was ist, wichtig sind. Das kann z.B. in der Wertschätzung von intellektueller Auseinandersetzung mit Dingen, in bewusstem Hinterfragen von Faktenwissen, in Fragen nach dem Warum oder im Verstehen zum Ausdruck kommen.

4.2 Überprüfung des Codierschemas

In den 19 Interviews wurden von der KI 91.12% der Codierungen (1273 von insgesamt 1397) richtig vergeben, 8.23% (115) mussten nochmals diskutiert werden – wobei der Inhalt dieser Codierungen darauf hindeutet, dass die Code-Memos noch präziser formuliert werden müssen. Falsche Codierungen wurden praktisch keine vorgenommen (0.29% / 4), was aber auch an der kleinen Stichprobe liegen kann.

Tabelle 2. Beispiele für KI-Codierungen, die als korrekt, diskussionswürdig oder falsch beurteilt wurden.

Beispiele für KI-Codierungen, die als korrekt beurteilt wurden.	
AI: Bewusstes Erleben	Und dann Nummer drei auch: wir hatten dann als Wohngemeinschaft selbst/ Also da habe ich dann erst auch/ auch erstmalig erlebt, wie zum Beispiel ein Tischgebet gesprochen wurde ganz frei. Oder mal dieser, mal jene. Das war dann wieder ganz anders. Und ich erlebte dann eine/ Etwas was anders war als das Rituelle, wie ich das in der katholischen Kirche erlebt hatte. Also nicht mehr rituell, sondern irgendwie wie mehr bewusst. Und das entsprach mir.
AI: Gemeinschaft	Deswegen engagiere ich mich auch in Freiwilligenarbeit bzw. hier bei uns in der Kirchgemeinde in [verschiedenen Aufgabenbereichen] sozusagen. Und mit dem Sinne ist das so/ Ist dieses Engagement ein Stück weit wie dann formalisiert. Weil man gibt sich dann irgendwo auch rein in eine/ in eine Community oder ja, es ist formal. Aber es ist eben nicht nur formal.
AI: Vernunft	Deswegen ist/ Sage ich mir okay/ Deswegen ist das Stichwort Plausibilität mir wichtig. Und dahin komme ich, wenn ich mir Gedanken gemacht habe. Natürlich nicht nur alleine, sondern auch im Gespräch mit anderen.
Beispiel für eine KI-Codierung, die als diskussionswürdig beurteilt wurde, weil die Richtigkeit nur aus dem Kontext heraus überprüft werden konnte, dieser aber je nach Gewichtung zu einem anderen Resultat führte.	
AI: Fürsorge	AP: Es war immer ganz besonders. Ich habe bis zum Schluss/ Ich bin jetzt/ Von diesem Dorf bin ich jetzt weg. Ich gebe nur noch ein paar Stunden Schule. Und war/ Wussten immer alle Eltern: Frau A, die glaubt an Jesus Christus. Die geht in eine Gemeinde. Die betet auch. Die betet auch für die Kinder.

Beispiel für eine KI-Codierung, die als falsch beurteilt wurde.	
AI: Gesundheit	IP: Vielleicht können Sie noch mal einen Rückblick auf Ihre Kindheit und Jugend mit mir teilen. Und zwar ist die Frage: Wie sind Sie denn religiös, also religiös sozialisiert worden? Wie ist Ihre Zugehörigkeit zu einer Institution, sprich Kirche oder Glaubensgemeinschaft? Vielleicht können Sie da so ein bisschen erzählen. AP: Ja, ich bin. Also ich bin reformiert, also evangelisch in Deutschland aufgewachsen, daher ganz normalen Werdegang mit Konfirmation irgendwann mit 14. Ja sonst soll ich sagen so mit 17, 18 war ich dann zu einer Bibelgruppe. Das war so eine Zeit, wo ich dann schon stärker engagiert war in diesem spirituellen Sinn. Und er hat sich dann aber schlagartig aufgelöst, wurde dann auch ein bisschen zu extrem, sag ich jetzt mal. Und dann hat es für mich nicht mehr gestimmt und dann bin ich da ausgetreten. Und ansonsten? Das ist eigentlich mein spiritueller Werdegang und viel mehr gibt es da nicht zu sagen. Ich bin sicher jemand, der ab und zu in die Kirche geht, aber ich denke es sind halt eher die üblichen Anlässe, wo man halt zur Kirche geht, also Weihnachten oder Hochzeiten, Beerdigungen, wie auch immer.

Die meisten Textsegmente umfassten den Bereich, der für die jeweilige Codierung relevant war. Es gab aber auch Segmente, die gegen vorne und / oder hinten verlängert werden mussten, damit die Codierung nachvollziehbar wird. Weiter gab es auch Textsegmente, die gekürzt werden könnten, ohne dass der Inhalt der Codes berührt würde – oder Textsegmente, die in zwei oder mehrere Codes aufgeteilt werden könnten.

5. Diskussion

Grundsätzlich konnte die KI aufgrund des vorliegenden Codierschemas erstaunlich gut codieren. Es hat sich gezeigt, dass die auf Schnell

basierenden Codes (LeBe²⁹ und Publikationen³⁰) als Grundlage für weitere Arbeiten benutzt werden können, auch wenn sicher noch Feinjustierungen vorgenommen werden müssen.

Mit dem Resultat von 91.12% richtigen Codierungen dürfen wir davon ausgehen, dass die KI-gestützte Codierung sich als gut nutzbare Ressource erweisen könnte. Da wir die Fälle allerdings momentan noch nicht manuell codiert haben, können wir nicht beurteilen, ob wir noch andere und mehr Textsegmente codiert hätten. Dies bleibt eine offene Fragestellung für eine grössere und weiterführende Forschungsarbeit. Die Wahrscheinlichkeit ist allerdings aufgrund der Erfahrungen in einer anderen Studie unseres Teams hoch, dass manuelle Codierungen bessere, d.h. in Bezug auf Umfang und Granularität präzisere Resultate liefern würden.³¹

Die Ergebnisse der anderen Studie (Schueller u. a., 2025) spiegeln auch den Konsens der breiteren Forschungsgemeinschaft wider, dass für einen effektiven Einsatz von KI in der Forschung eine sorgfältige Planung und bewusste Integration in einen klar definierten methodischen Rahmen erforderlich ist. Darüber hinaus wird die allgemeine Auffassung bestätigt, dass KI nicht als Ersatz, sondern als Werkzeug zur Ergänzung menschlicher Analysen verstanden werden sollte. Ein hybrider Ansatz wird befürwortet, bei dem KI-generierte Codes als nützliche Referenz dienen, menschliche Kodierer jedoch die endgültige Entscheidung über Segmentierung und Validierung treffen. Die Notwendigkeit menschlicher Nachbearbeitung ist evident, um Segmentgrenzen zu straffen, die thematische Differenzierung zu verbessern und ungültige KI-Codes zu verwerfen.

²⁹ Schnell / Becker, Fragebogen.

³⁰ Vgl. Schnell, Implizite Religiosität, 209f. Schnell, Psychologie des Lebensinns, 71, 76–87.

³¹ Schueller, Thomas / Trettin, Alexander / Huber, Stefan (2026), Evaluating AI-Assisted Deductive Coding in MAXQDA: A Methodological Analysis of Inputs and Outputs, in: International Journal of Qualitative Methods, 25, <https://doi.org/10.1177/16094069251407046> (Zugriff am 22.01.2026).

6. Fazit und Ausblick

Die vorliegende Studie zeigt, dass Sinnforschung an der Schnittstelle von Religionssoziologie, Psychologie und Theologie grundsätzlich von KI-gestützten Methoden bei der Codierung von Gesprächstranskripten profitieren kann, wenn sie manuell kritisch überprüft und je nachdem angepasst wird. Das für diese Studie entwickelte Codierschema zur KI-Codierung müsste allerdings vor der Wiederverwendung weiterentwickelt und verfeinert werden. Für zukünftige Forschung wären zudem grössere Stichproben, interkulturelle bzw. -religiöse Vergleiche und eine weitergehende Präzisierung der im Codierschema enthaltenden Code-Memos wünschenswert.

Es zeigt sich ebenfalls, dass die KI in der Lage ist, spezifische Sinnquellen, Sinnerfüllung und Sinnkrisen zu identifizieren. Die hohe Trefferquote bei der KI-Codierung deutet darauf hin, dass KI-Tools zukünftig dazu beitragen können, die Erfassung von Sinnbezügen in Gesprächsprotokollen objektiv zu überprüfen und zu validieren. Manuelle Codierungen sind zeitaufwendig. Mithilfe von KI können Transkripte in einem Bruchteil der Zeit analysiert werden, was besonders bei grossen Fallzahlen oder umfangreichen Gesprächsdaten von Vorteil ist. Dies ermöglicht es Forschenden und Praktikern, mehr Daten zu verarbeiten und somit umfassendere Einblicke zu gewinnen.

Die KI kann innerhalb der religionspsychologischen Praxis dabei helfen, Sinnbezüge, Muster und Zusammenhänge in den Äusserungen der Klienten und Patienten zu erkennen, die sonst möglicherweise übersehen würden. Dies könnte insbesondere bei der Arbeit mit Klienten und Patienten von Vorteil sein, die Schwierigkeiten haben, ihre Sinnkrisen oder Sinnquellen explizit zu benennen.

Durch die systematische Analyse von Gesprächsdaten können Erkenntnisse über wirksame Interventionen bei Sinnfragen gewonnen werden, die zur Entwicklung evidenzbasierter Praktiken in Beratung, Seelsorge und Therapie beitragen. Mithilfe der KI kann über mehrere Sitzungen hinweg analysiert werden, wie sich Sinnquellen, Sinnerfüllung und Sinnkrisen entwickeln.

Angehende Berater, Seelsorger und Therapeuten könnten KI-codierte Transkripte nutzen, um ein besseres Verständnis für die Identifikation relevanter Themen in Gesprächen zu entwickeln. Für sie könnte dies ebenfalls ein wertvolles Instrument sein, um die eigene Arbeit zu reflektieren, blinde Flecken zu erkennen und die Wirksamkeit von Interventionen im Hinblick auf Sinnfindungsprozesse zu evaluieren. In grösseren Einrichtungen oder Forschungskontexten könnten KI-Codierungen dazu beitragen, die Effektivität verschiedener Therapeuten oder therapeutischer Ansätze im Umgang mit Sinnfragen zu vergleichen. Die Analyse einer grossen Anzahl von erfolgreichen Therapieverläufen mittels KI könnte darüber hinaus dazu beitragen, evidenzbasierte Leitlinien für die Bearbeitung von Sinnfragen in der Beratung und Therapie zu entwickeln.

Für die kirchliche Praxis eröffnet sich die Chance, Sinnfragen als gesellschaftlich relevantes Thema neu zu positionieren – nicht exklusiv religiös, aber offen für spirituelle Tiefendimensionen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Ergebnisse der vorliegenden Studie eine vielversprechende Zukunft für die Integration von KI in die Beratung, Seelsorge, Spiritual Care und Psychotherapie aufzeigen. Die Möglichkeit, Sinnquellen, Sinnkrisen und Sinnerfüllung präzise und effizient zu identifizieren, kann die diagnostischen und therapeutischen Möglichkeiten erweitern, die Qualitätssicherung verbessern und die Forschung in diesem wichtigen Bereich vorantreiben. Die KI kann die »Rohdaten« aufbereiten, aber die tiefgehende Interpretation und die therapeutische Anwendung erfordern weiterhin das Fachwissen und die Empathie des Menschen.

Dr. Alexander Trettin, Advanced Postdoc, Projektmanager, Theologische Fakultät, Universität Bern, Länggassstrasse 51, CH-3012 Bern; alexander.trettin@unibe.ch

Andrea Monika Flückiger, MA Theologie, Doktorandin im Bereich empirische Religionsforschung, Länggassstrasse 51, CH-3012 Bern; andrea.flueckiger@faculty.unibe.ch

Prof. Dr. Stefan Huber, bis 31.12.2025 Leiter des Instituts für Empirische Religionsforschung an der Theologischen Fakultät der Universität Bern, seit 1.1.2026 Forschungsprofessor an der STH Basel, Mühlestiegrain 50, CH-4125 Riehen; stefan.huber@sthbasel.ch

Wie lassen sich die Themen *Sterben* und *Tod* in der Weiterbildung vermitteln?

Eine Modulskizze im Spannungsfeld gesellschaftlicher Tabuisierung und Inszenierung

Thomas Wild

Zusammenfassung: Kirchen sind nach wie vor bedeutende Akteurinnen im gesellschaftlichen Diskurs zu Sterben und Tod und tragen wesentlich zu Wahrnehmung, Vernetzung, Bildung und Begleitung bei. Die hier leitende Fragestellung lautet: Wie können die Themen *Sterben* und *Tod* in der Weiterbildung von Seelsorgerinnen und Seelsorgern so vermittelt werden, dass die eigenen Auffassungen reflektiert und vertieft in den Diskurs über den Umgang mit Sterben und Tod einfließen? Der Beitrag stellt poimenische, empirische, historische und hermeneutische Zugänge vor und greift sowohl traditionelle Vorstellungen wie auch aktuelle Diskurse auf.

Stichworte: Sterben, Tod, Weiterbildung

Abstract: Churches continue to play an important role in the social discourse on dying and death and make a significant contribution to awareness, networking, education and support. The guiding question here is: How can the topics of *dying* and *death* be conveyed in the further training of pastoral caregivers in such a way that their own views are reflected upon and incorporated into the discourse surrounding the approach to dying and death? The article presents poimenic, empirical, historical, and hermeneutical approaches and addresses both traditional ideas and current discourses.

Keywords: dying, death, continuing education

1. Annäherungen

»Trauerfeiern und Bestattungen [...] waren oft ein stilles Fest der Wahrigkeit. Schon die Vorgespräche in den Wohnungen, in denen manchmal noch

der aufgebahrte Tote lag, fanden in einer Atmosphäre der Andacht statt. Die vom Ernst der Endgültigkeit hervorgerufene Blässe in den Gesichtern der Verwandten hatte etwas von einem heiligen Schein, und selbst in den armseeligsten, geschmacklosesten und protzigsten Behausungen schien plötzlich die Weisheit zu wohnen. Und so absurd es klang: Während er sich Notizen über die Lebensstationen des Verstorbenen machte, über seine Vorlieben, Abneigungen, Hoffnungen und Hobbys, war er oft glücklich in seinem Beruf, weil hier das schöne Wort Seelsorge endlich wieder stimmte: Sorge tragen für eine Seele. Und dann ermahnte er sich zu mehr Präzision und Einfühlsamkeit im Fragen, damit seine Rede den Hinterbliebenen auch wirklich nahegehen würde. Denn nie hörten die Menschen so genau zu und liessen sich so tief in ihrer eigenen Sterblichkeit berühren wie bei einer Trauerfeier.«¹

Der Passus aus der Feder des renommierten Schriftstellers mag etwas rührselig und für den Berufsstand der Seelsorgenden schmeichelhaft sein – er trifft vermutlich die Wahrnehmung vieler sehr präzis: Die seelsorgliche Begleitung von Sterbenden und Trauernden erfordert theologische, kommunikative, systemische, liturgische und persönliche Kompetenzen wie kein anderer Kasus. In diesem treffen Glaubwürdigkeit und diplomatische Verhandlungskunst, Empathie und Weisheit, kurzum, Persönlichkeit und Professionalität aufeinander. Und in der Tat: Die Diversifizierung von Lebensläufen und Sterbeprozessen sowie die Vielfalt und Durchmischung von kulturellen und religiösen Identitäten bedürfen eines sensiblen Umgangs sowohl mit den Betroffenen als auch mit den Fragen rund um Sterben und Tod. Gerade weil Sterben eine äusserst intime Angelegenheit bleibt, sind Betroffene auf kompetente, sorgsame und vertrauenswürdige Begleitpersonen angewiesen.

In den CAS-Studiengängen der Aus- und Weiterbildung in Seelsorge, Spiritual Care und Pastoralpsychologie (AWS Schweiz) werden seit geraumer Zeit Module angeboten, in denen Belastungs- und Risikofaktoren wie auch präventive Massnahmen (*Boundary Management*) gezielt thematisiert werden. Eine gute Selbstsorge trägt entscheidend dazu bei, dass seelsorgliche Begleitpersonen ihre eigenen emotionalen Bedürfnisse nicht unangemessen zu kompensieren versuchen und die professionelle Distanz zum Gegenüber nicht verletzen.² Voraussetzung guter Begleitung bleibt immer das Mandat

¹ Rothmann, Ralph (2025), *Museum der Einsamkeit. Erzählungen*, Berlin, 46f.

² Im Bereich der Seelsorge sind vor allem zwei Mythen wirksam: »Es handelt sich einerseits um den in der Seelsorge wirksamen (Aber-)Glauben der Unverletzbarkeit, der zur Gefahr der eigenen Person werden kann, und andererseits um

derjenigen, die Seelsorge in Anspruch nehmen. Mandate aber sind Vertrauenssache und Ausdruck eines angemessenen Nähe-Distanz-Managements durch die verantwortlichen Fachpersonen.³

Seelsorgliche Begleitungen finden zwar häufig in abgeschlossenen Räumen statt. Gleichwohl sind diese von Subtexten hinterlegt und durch kulturelle, kirchliche und mediale Kontexte geprägt. Eine zeitgenössische (und zukunftsfähige) Poimenik benötigt deshalb einen differenzierten, ideologiekritischen Blick auf die ganze Bandbreite der kulturellen, kirchlichen und medialen Phänomene, selbstverständlich nicht nur im Zusammenhang mit Sterben und Tod. Lehrinhalte bilden sich zudem durch gezielte Wahrnehmung des Wandels dieser Kontexte heraus.⁴ In verschiedenen Disziplinen und Forschungsrichtungen lässt sich seit geraumer Zeit ein wachsendes Interesse am Thema *Lebensende* beobachten. Sterbeprozesse sind unabhängig von religiösen Zugehörigkeiten in den Fokus der medialen und wissenschaftlichen Aufmerksamkeit gelangt. Während die »Medikalisierung des Sterbens« (*Ivan Illich*) im Laufe des 20. Jahrhunderts für eine Ausdifferenzierung des medizinischen Systems stand, ist die Etablierung alternativmedizinischer Therapien und ethischer Diskurse sowie der Einbezug spiritueller Aspekte Ausdruck einer Überwindung der rein medizinisch-funktionalen Sichtweise.

Die Toleranz gegenüber verschiedenen Sterbekulturen, Begleit- und Bestattungsformen hat zwar deutlich zugenommen. Gleichzeitig verschwinden klammheimlich Ideale, Rituale und traditionelle Formen des Abschieds. Während beispielsweise unsere Vorfahren noch darum gebetet haben, vor einem allzu raschen oder überraschenden Tod bewahrt zu werden und das Vermächtnis des eigenen Lebens geordnet hinterlassen zu können,⁵ wünscht sich heute die Mehrheit

die Vorstellung, dass ein Seelsorger nicht verletzen bzw. nicht zur Gefährdung anderer werden kann.« *Noth, Isabelle* (2015), *Mythen des seelsorglichen Selbstverständnisses*, in: *Noth, Isabelle / Affolter, Ueli* (Hg.), *Schaut hin! Missbrauchsprävention in Seelsorge, Beratung und Kirchen*, Zürich, 89–93, hier 89.

³ Vgl. *Beuscher, Bernd* (2014), *Opium fürs Volk oder Balsam für die Seele? Chancen und Fallstricke von Spiritualität in der Palliativmedizin*, in: *WzM* 66, 560–569.

⁴ Eine aktuelle Beschreibung der sich wandelnden Sterbe- Bestattungs- und Trauerkulturen bietet *Wagner-Rau, Ulrike* (2024), *Im Umfeld des Todes leben. Religiöse Transformation und kirchliche Praxis*, Stuttgart, 16–34.

⁵ Vgl. *Rüegger, Heinz / Kunz, Roland* (2020), *Über selbstbestimmtes Sterben. Zwischen Freiheit, Verantwortung und Überforderung*, Zürich.

einen raschen Tod, möglichst ohne Ankündigung. Das Phänomen wird unterschiedlich begründet: Die allgemeine »soziale Beschleunigung«⁶, die Einforderung selbstbestimmten Handelns⁷, der Verlust eines verlässlichen sozialen Umfelds oder die altersbedingte Selbstentwertung werden als mögliche Gründe ins Feld geführt. Angst und Scham, als Sterbende in einer effizienzorientierten Gesellschaft unnütz und nur noch ein lästiger Störfaktor zu sein, werden zudem von einzelnen Betroffenen selbst geäußert.⁸

Der Soziologe und Sterbeforscher *Allan Kellehear* zeigt in seiner Sozialgeschichte des Sterbens auf, dass sich die Vorstellungen über das gute Sterben und den guten Tod immer schon kontextuell unterschieden haben. Für unsere Zeit und Kultur kennzeichnend sei der richtige Zeitpunkt: »My argument [...] is [...] that the challenge of timing death has now become dominant and more urgent«.⁹ Mit dem *Timing* des eigenen Todes ist eine Entscheidungskompetenz ins Blickfeld geraten, wie sie unsere Vorfahren so nicht gekannt haben. Sterben ist nicht mehr (nur) als Schicksal und Verhängnis zu verstehen, sondern kann auch ohne Suizid die Form eines entschiedenen Akts oder einer bewusst gewählten *Reise* annehmen. Die Herausforderung liegt damit heute oft in der Unterscheidung zwischen einem zu verhindernden und einem zu erleichternden Tod.¹⁰ Stre-

⁶ *Rosa, Hartmut* (2013), *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*, Stuttgart, 122.

⁷ Die Wahrnehmung der Selbstbestimmung hat in der Schweiz zuletzt leicht zugenommen, nach einem Rückgang in den Vorjahren, wie das Selbstbestimmungsbarometer 2024 von Swiss Life zeigt: <https://www.swisslife.de/ueber-swiss-life/medienportal/news/2024/24-11-18-selbstbestimmungsbarometer.html> (Zugriff am 08.10.2025).

⁸ »Es fällt schwer, sich die eigene Abhängigkeit in einer Gesellschaft einzugestehen, in der Selbständigkeit und Freiheit zu den Leitwerten gehören.« *Noth, Isabelle* (2014), *Seelsorge und Spiritual Care*, in: *Noth, Isabelle / Kohli Reichenbach, Claudia* (Hg.), *Palliative Care und Spiritual Care. Aktuelle Perspektiven in Medizin und Theologie*, Zürich, 103–115, hier 104. Noth fragt zurecht, ob die geäußerten und vielfach kolportierten Ängste wirklich nur das Sterben bzw. die Schmerzen betreffen – oder ob »nicht vielmehr die mit dem Sterben oft verbundene radikale und intime Abhängigkeit von der Zuwendung anderer und die Angst, dass es diese Anderen im Sinne von Nächsten womöglich nicht gibt«, im Hintergrund steht: »Habe ich wirklich Nächste? Kann ich mich auf Menschen verlassen? Und: ist auf mich Verlass?« (ebd.).

⁹ *Kellehear, Allen* (2007), *A Social History of Dying*, Cambridge / New York, 234f.

¹⁰ Vgl. *Rüegger, Heinz* (2006), *Das eigene Sterben. Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*, Göttingen, 104f. Eine partizipative Entscheidungsfindung (*shared*

beprozesse zeichnen sich allerdings häufig dadurch aus, dass die Umstände (Schock, Trauer, physische oder psychische Beeinträchtigungen) Kommunikation und Entscheidungsfindung erschweren. Auch deshalb sind Respekt gegenüber dem Anderssein der Anderen unverzichtbare Tugenden.¹¹

Im Unterschied zu der v.a. in den USA verbreiteten *Death Education* geht es hier nicht um eine umfassende Sterbepädagogik, die sich auch auf die biologischen Aspekte des Todes und auf die Trauerbewältigung konzentriert. Konzepte perimortaler Trauerarbeit und vorsorgender Trauerhilfe werden ohnehin in eigenen Weiterbildungsmodulen thematisiert. Das erkenntnisleitende Interesse fokussiert die Vermittlung des Themenfelds *Sterben und Tod* in der Unterstützung von (vorwiegend) seelsorglichen Fachkräften, schielt aber weit darüber hinaus auf die kirchliche Erwachsenenbildung, auf Unterrichtseinheiten mit Jugendlichen und auf interdisziplinäre Angebote wie Trauerkurse oder Trauercafés. Es geht nicht darum, pfannenfertige Unterrichtseinheiten zu präsentieren, sondern um inhaltliche Impulse und methodische Anregungen, wie sie im Rahmen der studiengangübergreifenden (in diesem Fall: 2-tägigen) Weiterbildung entwickelt und angewendet werden. Die Vermittelbarkeit von Inhalten ist stets auch eine Frage der Wahrnehmung und Deutung, der Verknüpfung mit Bekanntem (Erfahrung und Habituation) und dem Erkennen von Regelmässigkeiten (Mustererkennung), kurz: der *Lernformen*. Seelsorgliche Gesprächsführung wird vorzugsweise durch Formen des sozialen Lernens – auf dem Hintergrund der sozialkognitiven Lerntheorie des Psychologen *Albert Bandura* – erlernt.¹²

decision-making) zwischen medizinischen Zuständigen, Sterbenden, An- und Zugehörigen sowie weiteren unterstützenden Fachkräften (wie z.B. die Seelsorge) zielt darauf ab, zu einer gemeinsam verantworteten Übereinkunft über eine angemessene Begleitung zu kommen. Das Umfeld kann Wünsche und Bedürfnisse, schriftliche Verfügungen, Werte und Haltungen nicht nur umfangreicher in Erfahrung bringen, sondern auch so kommunizieren, dass alle Beteiligten Vertrauen fassen und hinreichend informiert sind.

¹¹ Sterbebegleitungen sind oft mit kommunikativen Einschränkungen und mit emotionaler Labilität konfrontiert. Einschränkungen können allerdings auch als Reduktion von Komplexität gedeutet werden: Der sterbenskranke Mensch reduziert sich und die Welt auf das Existentielle. Vgl. *Wild, Thomas* (2021), *Seelsorge in Krisen. Zur Eigentümlichkeit pastoralpsychologischer Praxis*, Stuttgart, 69f.

¹² Vgl. *Bandura, Albert* (1976), *Lernen am Modell. Ansätze zu einer sozial-kognitiven Lerntheorie*, Stuttgart.

Der Lerngewinn basiert dabei stets auch auf der Attraktivität der beobachteten Handlung und der beobachteten Lehrpersonen. Zusätzlich zu den hier vorgestellten Impulsen sei deshalb auf ein videodokumentiertes Fallbeispiel verwiesen, das in anderen Publikationen ausführlich analysiert wurde.¹³

2. Reflexive Prozesse: Nachdenken über Prägungen, Erfahrungen und Wahrnehmungen

Die Themen *Sterben* und *Tod* betreffen einen emotional geladenen und oft wenig reflektierten Bereich unseres Lebens. Es macht deshalb Sinn, sich anfangs einer Weiterbildung der persönlichen Betroffenheit bewusster und damit auch sprachfähiger zu werden. Der Einstieg kann in Einzelarbeit oder in Kleingruppen zu Fragen eigener (Verlust-)Erfahrungen erfolgen:

- *Welche Erinnerungen habe ich an meine erste Begegnung mit dem Tod?*
- *Wie beeinflusst meine Biografie mein Denken über Sterben und Tod?*
- *Was löst es in mir aus, dass alle Menschen – also auch ich – sterben müssen?*

Die Rückmeldungen werden im Plenum gesammelt und sichtbar gemacht, so dass diese während den folgenden Einheiten als Referenzen zur Verfügung stehen.¹⁴ Die Erfahrung zeigt, dass das Verhält-

¹³ Vgl. <https://tomwild.ch/publikationen/>, Sequenz Seelsorgegespräch / Fallvignette (Video) (Zugriff am 15.11.2025). Zur Analyse des Fallbeispiels vgl. Wild, Krisen, 34–48.

¹⁴ Das Unterrichten über existenzielle Lebensfragen führt immer an die Grenzen der Intimität. Man kann das zwar verhindern, indem man die Erfahrungsebene der Teilnehmenden nicht zulässt und anstelle dessen nur Sachverhalte, theoretische Konzepte etc. beschreibt. Sobald man Erfahrungen zulässt, müssen alle Teilnehmenden die Möglichkeit erhalten, sich äussern zu können. Teilnehmende, für welche die persönliche Erfahrungsebene die Grenze des Persönlichkeitsschutzes überschreitet, können beispielsweise einen Satz formulieren mit dem Zusatz, dass es dazu nichts Weiteres zu sagen gibt.

nis zur eigenen Sterblichkeit¹⁵ sehr divergent ist – und mit bisher nicht geklärten Ursachen einhergeht. So können hochaltrige Menschen, die erkranken, mental völlig überfordert sein, auch nur an den Tod zu denken, während ein 9-jähriger Junge mit einer nicht mehr therapierbaren Leukämie seine Eltern mit den Worten zu trösten versucht: »Niemand muss traurig sein, ich habe alles bekommen, was ich brauche.« Und Menschen in der Lebensmitte gestehen, dass sie nicht nur noch nie über ihre eigene Sterblichkeit nachgedacht haben, sondern auch noch nie mit dem (menschlichen) Tod konfrontiert wurden. Seelsorgende bringen berufsbedingt zwar eine überdurchschnittliche Sensibilisierung mit sich und zeichnen sich zum Teil auch durch einschlägige biografische Erfahrungen mit Sterben und Tod aus. Doch der Intensitätsgrad an Auseinandersetzung mit der eigenen Endlichkeit ist auch innerhalb dieser Berufsgruppe sehr unterschiedlich.

An diese Einstiegssequenz anknüpfend und vertiefend bieten sich methodisch zwei Inputs an, deren Reihenfolge umkehrbar ist. Während die Einheit zu »Ente, Tod und Tulpe«¹⁶ auf das Medium des Animationsfilms zurückgreift und die Begegnung mit Sterblichkeit, Sterben und Tod in einer Fabel narrativ verkleidet, plädiert der argumentative Essay »Wieso ich hoffe, mit 75 zu sterben«¹⁷ für ein rechtzeitiges Sterben und bestätigt damit das Hauptargument von *Allan Kellehear*, dass der richtige Zeitpunkt für die heutige Sterbekultur charakteristisch sei.

¹⁵ Die folgenden Begrifflichkeiten werden häufig synonym verwendet, bezeichnen jedoch unterschiedliche Entitäten: *Endlichkeit* beschreibt die räumliche und zeitliche Begrenztheit, ist also raumzeitlich bestimmt. *Vergänglichkeit* hingegen ist auf die zeitliche Begrenztheit von Lebewesen, materiellen Dingen und immateriellen Gebilden wie z.B. Staaten oder Kulturen bezogen. *Sterblichkeit* beschränkt sich ausschliesslich auf Lebewesen, beinhaltet aber insbesondere auch die Dimensionen der Hinfälligkeit, Brüchigkeit und Vulnerabilität des Lebens. Vgl. Jox, Ralf J. (2014), *Medizin und Sterblichkeit*, in: *Aurenque, Diana / Friedrich, Orsolya* (Hg.), *Medizinphilosophie oder philosophische Medizin? Philosophisch-ethische Beiträge zu Herausforderungen technisierter Medizin*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 109–122.

¹⁶ *Erlbruch, Wolf* (2007), *Ente, Tod und Tulpe*, München. Als animierter Kurzfilm von *Bruhn, Matthias* (2010), Evangelisches Medienhaus in Deutschland erschienen: <https://share.google/SQ2MJtmKZwKgP9zb> (Zugriff am 10.10.2025).

¹⁷ *Emanuel, Ezekiel J.* (2023), *Wieso ich hoffe, mit 75 zu sterben*, publ. am 17.05.2023, aktual. am 27.05.2023 (Übers.: Philippe Zweifel), in: <https://www.tagesanzeiger.ch/wieso-ich-hoffe-mit-75-zu-sterben-260001097359> (Zugriff am 10.10.2025).

2.1 Input: »Wieso ich hoffe, mit 75 zu sterben«

Der amerikanische Bioethiker und Mediziner *Ezekiel J. Emanuel* provozierte 2014 mit seiner Aussage, nicht älter als 75 werden zu wollen. Er war damals 57-jährig und argumentierte damit, er wolle als wertvolles Mitglied der Gesellschaft sterben, ohne seine Intelligenz, Kreativität und Lebenskraft niedergehen zu sehen. *Emanuel* vertritt weder den assistierten Freitod noch die Euthanasie. Sein Plan ist, ab 70 die Arztbesuche und Vorsorgeuntersuchungen einzustellen und auf Medikamente zu verzichten. So würde er seinen Sterbeprozess nicht unnötig hinauszögern und damit *the old fashioned style* irgendwann an einer Grippe, an einer Lungenentzündung, an Krebs oder an einer anderen behandelbaren Krankheit zu sterben. – Der Essay kann den Teilnehmenden vorgängig zur Lektüre unterbreitet oder auch wie folgt auszugsweise ad hoc gelesen werden:

»Ich bin mir meiner Position gewiss. Zweifellos ist der Tod ein Verlust. Er bringt uns um Erfahrungen und Meilensteine, um die Zeit, die wir mit unserem Ehepartner und unseren Kindern verbringen. Kurz gesagt, er beraubt uns all der Dinge, die wir schätzen. Aber es gibt eine einfache Wahrheit, der sich viele von uns zu widersetzen scheinen: Ein zu langes Leben ist auch ein Verlust. Es macht viele von uns, wenn nicht behindert, so doch immer schwächer und schwächer, ein Zustand, der vielleicht nicht schlimmer ist als der Tod, aber dennoch ein Verlust. Er beraubt uns unserer Kreativität und unserer Fähigkeit, einen Beitrag zur Arbeit, zur Gesellschaft und zur Welt zu leisten. Er verändert die Art und Weise, wie die Menschen uns erleben, wie sie mit uns umgehen und vor allem, wie sie sich an uns erinnern: Nicht mehr als lebendig und engagiert, sondern als krank, ineffektiv, ja sogar erbärmlich [...]. Wenn ich 75 Jahre alt bin, werde ich ein komplettes Leben gelebt haben. Ich werde geliebt haben und geliebt worden sein. Meine Kinder werden erwachsen sein und mitten in ihrem eigenen reichen Leben stehen. Ich werde gesehen haben, wie meine Enkelkinder geboren werden und ihr Leben beginnen. Ich werde die Projekte meines Lebens verfolgt und alle Beiträge geleistet haben, die ich leisten konnte, ob wichtig oder nicht. [...] Mit 75 Jahren zu sterben, wird keine Tragödie sein.«¹⁸

In der Diskussion können unterschiedliche Schwerpunkte gesetzt werden: Von der mutigen Stellungnahme angesichts des (nicht nur US-amerikanischen) Unsterblichkeitswahns und den weltweit grassierenden Gesundheitskosten über den bedenkenswerten Ansatz der Auseinandersetzung mit der eigenen Endlichkeit bis zur ethisch-moralisch fragwürdigen und einseitig produktivitätsorientierten

¹⁸ Ebd.

Bewertung des letzten Lebensabschnitts eignen sich diverse Facetten für eine Kontroverse. Methodisch bewährt hat sich eine Pro- und Contra-Auflistung: Welche Argumente überzeugen, welche nicht? Vertiefend kann nach der Rolle von Beziehungen zu bedeutsamen Menschen, nach den Stressoren und Ressourcen im Alterungsprozess und nach den medizinischen Implikationen gefragt werden. Hilfreich ist das Sammeln von Stellungnahmen bzw. Antworten der Teilnehmenden auf die Frage: Was regt die Lektüre im Blick auf mein eigenes Verhältnis zu Altern, Sterben und Tod an?

2.2 Input: »Ente, Tod und Tulpe« (Animationsfilm)

Die Story beginnt mit dem die Ente überraschenden Auftritt des Todes. Dieser stellt bei höflicher Zurückhaltung unumwunden klar, dass er sich schon lebenslänglich in ihrer Nähe aufhalte. Die Ente ziert sich anfänglich noch etwas, fasst dann aber bald Vertrauen in den Fremden, um ihm nach dem gemeinsamen Bad im Teich sogar ihre Körperwärme anzubieten. Die beiden werden Freunde und beginnen schon am zweiten Tag einander zu necken. Der Tod ist um keinen Spruch verlegen, vor allem wenn es darum geht, die postmortalen Fantasien des Entengeschlechts zu kommentieren. Ohne Aufhebens befasst sich die Ente mehr und mehr mit der eigenen Sterblichkeit, antizipiert dabei auch ihr Nicht-mehr-Sein. Der Tod ist ihr dabei ein einfühlsamer Gesprächspartner: Über das Sterben zu reden fiel ihm leicht. Bald darauf stirbt die Ente. Friedlich, zärtlich umgeben und begleitet vom Tod. »Ente, Tod und Tulpe« zeigt einen Tod, der nachdenklich, traurig und besinnlich wirkt, aber auch herzlich, verschmitzt und ironisch sein kann. Souverän darin, was er tut, strahlt er Ruhe aus. Methodisch eignet sich diese Kurzgeschichte insbesondere, um respektvoll an die tabuisierten Facetten des Themenfelds zu gelangen und in einem reflexiven Prozess zwischen Endlichkeit, Vergänglichkeit und Sterblichkeit zu differenzieren. Viele der AbsolventInnen würdigen die einfühlsame Metaphorik vollen warmen Humors und den gelungenen Versuch, dem Tod den Schrecken zu nehmen; einige kritisieren die zu harmonische und individualistische Darstellung von Sterben und Tod.

3. Zum Diskurs gesellschaftlicher Tabuisierung und Inszenierung

Gegen die Behauptung, der Tod werde in unserer Gesellschaft verdrängt, lässt sich mit dem Kulturwissenschaftler und Philosophen *Thomas Macho* einwenden, dass der Tod ohnehin unvorstellbar und ungreifbar bleibt und damit letztlich nie aus der Verdrängung hervorgezaubert werden kann. Die Vorstellung hingegen, einmal tot zu sein, kann sehr wohl verdrängt oder marginalisiert werden.¹⁹ «Über nichts denkt der freie Mensch weniger nach als über den Tod», meinte *Baruch Spinoza* in seiner *Ethik* (*Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*, 1665 verfasst, 1677 posthum veröffentlicht), rund 350 Jahre vor der vielfach eingeklagten Todesignoranz moderner Zivilisationen. Man könnte daraus schliessen, dass das Verdrängen und Vergessen der Sterblichkeit eine Universalie ist, die erst durch die Erforschung des Unbewussten problematisiert wurde. Die Inflation von Sterbeliteratur heutiger Tage und die Appelle der Palliative Care erwecken zuweilen den Eindruck, das gute Sterben sei eine Frage von absolvierten Curricula. Die Organisation des eigenen Ablebens samt Abschiedsritual und Erinnerungspotential werde heute zunehmend dem Individuum aufgetragen.²⁰

Die Flut von Publikationen, Events und Forschungsprojekten zur Gestaltung des eigenen Sterbens lässt sich unschwer verifizieren. Allein in drei bedeutenden Städten der Deutschschweiz fanden in den vergangenen Jahren aufwändige Grossanlässe statt: 2019 in der Predigerkirche von Basel die Uraufführung von *Lukas Hartmanns Totentanz* – ein Schauspiel und szenisch-musikalischer Rundgang²¹,

¹⁹ Vgl. *Macho, Thomas H.* (1987), *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*, Frankfurt a. M., 34.

²⁰ So *Bleisch, Barbara* (2021), *Den Tod verantworten*, in: *Der Bund*, 19.01.2021, <https://www.derbund.ch/den-tod-verantworten-630287801719> (Zugriff am 13.10.2025).

²¹ Vgl. *Hartmann, Lukas*: »Ich glaube, in einer modernen Interpretation des Totentanzes müsste man die heutigen Formen des Todes zu zeigen versuchen: vom grellen, medial vermittelten bis zum stillen in der Intensivstation. Und ich denke, als Darstellungsform käme vielerlei in Frage: Dialog und Rap, Klagegesang, Tanz, Fernsehsequenzen usw. Es ginge darum, die Verworrenheit, die Vielfarbigkeit,

2021 in Zürich das Kulturfestival «Hallo, Tod!» und 2024 in Bern das Stadtfestival «endlich-menschlich», dem 2026 eine Neuauflage folgen soll. Auffällig ist auch die Zunahme von akademischen Auseinandersetzungen und wissenschaftlichen Publikationen zum Thema perimortaler Kulturen. Genannt seien hier insbesondere die interdisziplinär angelegten Studien von *Corina Caduff*, Literatur- und Kulturwissenschaftlerin, die die Sichtbarmachung des Todes und dessen Schauplätze in Künsten und Kulturen erforscht²², sowie die Studien des Soziologen *Thorsten Benkel* zur symbolischen Präsenz des Todes und zur Kontextualität von Friedhöfen.²³

Alle Bemühungen können nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Konzentration auf die sichtbaren und sozialen Phänomene von den zugrundeliegenden psychologischen Ursachen ablenken, die bedeutend schwieriger zu erkennen sind.²⁴ Das gilt selbstverständlich auch für eine poimenische Weiterbildungsveranstaltung, wie diese hier skizziert wird. Der Anspruch dabei ist allerdings, Möglichkeiten und Grenzen der Vermittelbarkeit auszuloten, bewusst und zumindest in Ansätzen erfahrbar zu machen. Selbst wenn man das Argument berücksichtigt, dass der Tod angesichts gestiegener Lebenserwartung und besserer Lebensqualität in weite Ferne gerückt ist, fällt auf, dass Sterben und Tod als Sachverhalte in Abstand gehalten werden, »zu denen man sich selbst oder auch in seiner unmittelbaren Umwelt nicht existenziell verhalten muss«.²⁵

den Schrecken und die Zuversicht einer globalisierten Welt fragmentarisch abzubilden, die doch von einer Klammer zusammengehalten wird: dem Tod.«, <https://www.ckk-bs.ch/bericht/291> (Zugriff am 13.10.2025).

²² Vgl. *Caduff, Corina* (2013), *Szenen des Todes*, Basel; *Caduff, Corina* (2022), *Sterben und Tod öffentlich gestalten. Neue Praktiken und Diskurse in den Künsten der Gegenwart*, München; *Caduff, Corina* u. a. (Hg.) (2024), *Sterben gestalten. Möglichkeitsräume am Lebensende*, Zürich.

²³ Vgl. *Benkel, Thorsten* (Hg.) (2016), *Die Zukunft des Todes. Heterotopien des Lebensendes*, 2016; *Benkel, Thorsten / Meitzler, Matthias* (2016), *Gestatten Sie, dass ich liegen bleibe. Ungewöhnliche Grabsteine. Eine Reise über die Friedhöfe von heute*, 4. erw. Aufl. Köln; *Benkel, Thorsten / Meitzler, Matthias* (Hg.) (2021), *Wissenssoziologie des Todes*, Weinheim / Basel.

²⁴ Eine behutsame Annäherung an den Themenbereich aus philosophischer Perspektive bietet *Schmidt, Ina* (2019), *Über die Vergänglichkeit. Eine Philosophie des Abschieds*, Hamburg.

²⁵ *Arnold-Krüger, Dorothee* (2024), *Der assistierte Suizid – ein neues Sterbebild?*, in: *Arnold-Krüger, Dorothee* u. a. (Hg.), *Herausforderung Sterbekultur. Ars moriendi nova in Zeiten von Pandemien und Suizidassistenz*, Stuttgart, 157–172, hier 162.

Für viele Menschen ist es angesichts des Anspruchs, nicht nur das Leben, sondern auch das Sterben selbst gestalten und diesem noch Qualität verleihen zu müssen, schwierig geworden, Entscheidungen zu fällen oder den Lauf der Dinge hinzunehmen. Die Vorstellung etwa, eine Patientenverfügung auszufüllen, den Vorsorgeauftrag zu erstellen oder grundsätzlich die Hinterlassenschaft zu regeln – ist für viele Menschen nicht primär eine Einladung, sich imaginativ mit dem eigenen Sterben auseinanderzusetzen, sondern schlicht eine Überforderung.

3.1 *Input: Filmsequenz aus »Sterben für Beginner«*²⁶

Die Überforderung mit den perimortalen Fragen rund ums Sterben ist auch das Thema eines neuen Fernsehfilms, der zumindest auszugsweise in Weiterbildung und Unterricht verwendet werden und in der Mediathek des ZDF gestreamt werden kann. Zum Plot: Ein Musikmanager bricht mit seinem Partyleben und heuert bei einem Bestattungsunternehmen an, wo er mit unkonventionellen Methoden bei dem traditionell agierenden Chef aneckt. Die tödliche Erkrankung seines besten Freundes wird für den jungen Bestatter zur besonderen Herausforderung, da er die letzten Wünsche des Todgeweihten umsetzen und zwischen schwangerer Freundin und Eltern vermitteln muss. Neben der Geschichte eines Reifeprozesses (anfänglich dominieren Durchhalteparolen und Wunschvorstellungen) »erzählt dieser umsichtige und ästhetisch zeitgemäße Film vom Umgang mit dem Tod. Die Macher beschreiben das Wechselbad der Gefühle und spiegeln so sehr präzise – zwischen tiefem Schmerz und schöner Innigkeit – ein Stück Sterberealität wider«, so der bekannte Filmkritiker *Rainer Tittelbach*.²⁷ Im Vergleich zu den zahllosen Krimleichen werden in »Sterben für Beginner« Sterben und Tod als schmerzliche Bestandteile des Lebens und als Herausforderungen für das soziale Umfeld ins narrative Zentrum gerückt. Den Tod als zum Leben dazugehörend darzustellen und sensibilisierend ins Bewusstsein des Zuschauers zu rücken, macht diesen – bei aller

²⁶ »Sterben für Beginner« (ZDF 2024, 90 Min.), Produktion: Producers at Work; <https://www.zdf.de/filme/sterben-fuer-beginner-movie-100> (Zugriff am 14.10.2025).

²⁷ <https://www.tittelbach.tv/kritiken/sterben-fuer-beginner/> (Zugriff am 14.10.2025).

Trauer und Ernsthaftigkeit – schrillen Film zu einem ethisch-moralisch wertvollen Medium. Damit der Fokus gewahrt bleibt, kann die Sequenz unmittelbar nach dem Todeseintritt gezeigt werden, innerhalb der ein Streit entfacht und der innerfamiliäre Konflikt über den Verbleib der Urne thematisiert wird (ab 1:18:30).²⁸

3.2 Input: Filmsequenz aus »Röbi geht«²⁹

Eine etwas andere, *nicht* fiktionale Herangehensweise bietet ein 2023 erschienener Dokumentarfilm, der die letzte Lebensphase eines Menschen schildert, der dem Tod in die Augen zu schauen wagt, und die durch Zweifel und Hoffnung, durch Sternstunden und dunkle Momente gekennzeichnet ist. Der Dokumentarfilm »Röbi geht« ist das Porträt eines Mannes, der mit seiner Partnerin ein unkonventionelles Leben führte, der als Mitarbeiter der Sozialwerke von Ernst Sieber viel Leid, aber auch ungewohnt Freudiges erlebte, und der dem von ihm als Bruder bezeichneten Tod erstaunlich unerschrocken entgegenblickte. *Heidi Schmid* und *Christian Labhart* begleiten den an einem Lungenkarzinom erkrankten Robert durch die letzten Monate seines Lebens. Sie zeigen ihn in dessen von körperlicher Schwäche bestimmten Alltag und in seinem letzten Urlaub. Im Zusammensein mit Freunden und Familienangehörigen, insbesondere mit seinen Grosskindern, denen er in selbst erfundenen Geschichten von seinem baldigen Tod erzählt, wird nichts beschönigt, aber auch die Schönheit und Feierlichkeit dieser letzten Lebensphase auf berührende Weise vermittelt. Ausschnitte aus Homevideos und Fotos aus dem Familienalbum belegen in Gesprächen Erinnertes. Über die Bilder des Robenhauser Rieds, durch das Röbi mit seinem Hund spazieren ging, haben die Filmemachenden Auszüge aus von Röbi verfassten Gedichten gelegt. Die Filmvisionierung mit anschliessender Diskussion, organisiert durch *interfilm*³⁰ und die

²⁸ Im Unterschied zur Schweiz unterliegt die Asche in Deutschland dem sog. Friedhofszwang und muss auf einem Friedhof beigesetzt werden.

²⁹ »Röbi geht« (SRF 2023, 84 Min.), Produktion: Kosmos Film / SRF; https://www.playsuisse.ch/de/show/3046357?wt_mc=paid.sea.google.srg.playsuisse.campaign (Zugriff am 14.10. 2025).

³⁰ Interfilm setzt sich dafür ein, dass Filme, die unter religiös-theologischen Gesichtspunkten bedenkenswert sind, einem breiteren Publikum gezeigt werden. Vgl. dazu www.interfilm.ch.

KOPTA³¹ im Oktober 2023, hat eindrücklich aufgezeigt, wie mit dem Medium Porträtfilm sowohl therapeutische Entscheidungen (Chemotherapie, Radioonkologie, Palliativmedizin) als auch persönliche Gestaltungselemente (Was ist mir wichtig? Was gibt mir Halt? Wer tröstet wen und wie?) plausibilisiert und nachvollziehbar vermittelt werden können. Der Dokumentarfilm bezeugt, wie sich die Zustimmung zur Vergänglichkeit in ihrer letzten und eindeutigsten Form – als Einwilligung in die Tatsache des eigenen Todes – zeigen kann.

Aufgrund der Filmdokumente werden Hypothesen entwickelt und diskutiert. Folgende Fragestellungen leiten dazu an:

- *Worin zeigen sich die Grenzen des Autonomie-Prinzips, und in welchen Momenten werden Ambivalenzen zwischen Recht und Risiko sichtbar?*³² (ethische Dilemmata)
- *Woran lassen sich bei den Protagonisten Selbstständigkeit, Selbstbestimmung und Selbstverantwortung unterscheiden?* (empirische und normative Differenzierung)
- *Welche persönlichen Entscheidungen (hier: von Alex bzw. Röbi) tragen dazu bei, den nahen Tod besser akzeptieren zu können?* (Entscheidungskompetenz)
- *Inwiefern bestätigen die Narrative die Verdrängungs- bzw. Tabuisierungshypothese? Inwiefern widersprechen die Narrative diesen?* (kulturelle Differenzierung)
- *Welche Eigenschaften und Haltungen kommen den Betroffenen zugute und fördern Zusammenhalt und Gelassenheit?* (persönliche und soziale Kompetenzen)

³¹ Die KOPTA ist die Koordinationsstelle für praktikumsbezogene theologische Ausbildung und verantwortet als fakultäre Einheit an der Theologischen Fakultät der Universität Bern das sog. Praktische Semester und das Lernvikariat.

³² Mit den Grenzen des Autonomie-Prinzips sind hier insbesondere die medizinischen Indikationen, die gängigen Regeln der medizinischen Kunst, die Rechte anderer Personen und die Fragen zur Urteilsfähigkeit gemeint.

- Welche Verhaltensweisen und unterstützenden Massnahmen des persönlichen Umfelds sind hilfreich? (Ressourcen des sozialen Umfelds)
- Was löst Stress aus, belastet die Situation, führt zu Spannungen oder in widersprüchliche, konfliktäre oder unangenehme Situationen? (Stressoren)

4. Übung: Mit Philosophen und Dichterinnen über Sterben und Tod nachdenken

»Philosopher, c'est apprendre à mourir« – »Philosophieren heisst sterben lernen«:³³ Das berühmte Zitat von *Michel de Montaigne*, das in seinem Gehalt auf *Platon* zurückgeht, steht für den philosophischen Rat, das Ende zu bedenken, um dadurch ein erfüllteres und weniger ängstliches Leben im Hier und Jetzt zu führen. Auch die biblische Weisheit kennt das Bedenken der eigenen Endlichkeit (z.B. Koh 3,1–9). In den Psalmen wird darum gebeten, das Lebensende nicht zu vergessen, sondern dieses als edukative Lebensführung zu verinnerlichen (z.B. Ps 39,5; Ps 90,12).

Die Verhältnisbestimmung von Idee bzw. Vorstellung des Todes zum Fakt des Todes begleitet die philosophiegeschichtliche Auseinandersetzung. Sie kann als Ausdruck des Versuchs verstanden werden, das Unfassbare begreifen und aneignen zu wollen. Antike und moderne philosophische Traktate zeugen sowohl von einer Freiheit, eigene Gedanken, Empfindungen und Emotionen freimütig oder auch grossmäulig auszusprechen, als auch von einem fundamentalen Verlust der Fähigkeit, Sterblichkeit in einen sinn- oder trostspendenden Kontext zu stellen. Professionelle Seelsorge erkennt sowohl die Ressourcen als auch die Desiderate philosophischer Positionierungen. Sie anerkennt die implizite Kritik an fragwürdig gewordenen Eschatologien, sieht aber auch den (Mehr-)Wert von überlieferten Glaubens- und Hoffnungsnarrativen. In Gruppen, die je einem Philosophen oder einer Lyrikerin zugeteilt sind (Platon-Gruppe, Epi-

³³ *de Montaigne, Michel* (1998), *Essais*. Erstes Buch, Überschrift zu Kap. 20. Aus dem Frz. v. Hans Stilett, Frankfurt a. M., 45.

kur-Gruppe etc.), werden Aussagen³⁴ anhand der folgenden drei Fragen reflektiert:

- *Welche denkerischen Möglichkeiten, den Tod (a) zu begreifen und (b) zu akzeptieren, enthalten die philosophischen Ansätze?*
- *Welche Ängste, Befürchtungen oder emotionalen Strategien können hinter den Aussagen vermutet werden?*
- *Wie lassen sich die Zitate (a) philosophiegeschichtlich einordnen und (b) aus theologischer Perspektive beurteilen?*

Platon: Der Philosoph soll den Tod nicht fürchten. Der wahre Philosoph muss gerne sterben. Er erkennt die Scheinhaftigkeit der sinnlichen Welt und gelangt zu einem Wissen von der Unsterblichkeit der Seele. In der intelligiblen Welt der Ideen gibt es keine Sterblichkeit und keinen Tod mehr.³⁵

Epikur: Wir können den Tod nicht begreifen. Das Schauererregendste aller Übel, der Tod, betrifft uns überhaupt nicht, wenn wir sind, ist der Tod nicht da, wenn der Tod da ist, sind wir nicht. Er betrifft also weder die Lebenden an noch die Gestorbenen, da er ja für die Einen nicht ist, die Anderen aber nicht mehr für ihn da sind.³⁶

Michel de Montaigne: Berauben wir ihn seiner Unheimlichkeit, pflegen wir Umgang mit ihm, gewöhnen wir uns an ihn, bedenken wir nichts so oft wie ihn! Stellen wir ihn jeden Augenblick und in jeder Gestalt vor unser inneres Auge. Fragen wir uns beim Stolpern eines Pferds, bei einem herabstürzenden Ziegel, beim geringsten Nadelstich immer wieder sogleich: Wie, könnte das nicht der Tod persönlich sein? Es ist ungewiss, wo der Tod uns erwartet – erwarten wir ihn überall!³⁷

Arthur Schopenhauer: Das Phänomen des Todes ist ein Paradoxon. Vom Standpunkt der Erkenntnis aus bräuchten wir den Tod nicht zu fürchten, da der Tod uns gar nicht betrifft; der Tod stellt ein Nichts dar. In der Todesfurcht manifestiert sich eine Anhänglichkeit an das Leben. Die Todesfurcht ist Ausdruck des Willens zum Leben, der das Nichts fürchtet.³⁸

Emmanuel Lévinas: Der Tod des Anderen, der stirbt, trifft mich in meiner Identität selbst als verantwortliches Ich. Nicht mein Nicht-Sein ist beängsti-

³⁴ Die Sprüche sind zusammengestellt, stammen also nicht zwingend aus demselben Textpassus.

³⁵ Vgl. *Platon*, Apologie des Sokrates, neu übers. u. komm. v. Rafael Ferber, München 2023.

³⁶ Vgl. *Heßler, Jan Erik* (Hg.) (2014), *Epikur. Brief an Menoikeus. Text, Übersetzung und Kommentar*, Basel / Berlin.

³⁷ Vgl. *de Montaigne*, *Essais*, 45–52.

³⁸ Vgl. *Schopenhauer, Arthur* (2022), *Über den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unseres Wesens*, in: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 1, Berlin, 11.

gend, sondern das des Geliebten oder des Anderen. Die Liebe zum Anderen ist die Empfindung des Todes des Anderen. Wir begegnen dem Tod im Angesicht des Anderen.³⁹

Hilde Domin: »Jeder, der geht, belehrt uns ein wenig über uns selber. Kostbarster Unterricht an den Sterbebetten [...]. Was wüssten wir je ohne sie? Ohne die sicheren Waagen, auf die wir gelegt sind, wenn wir verlassen werden. Diese Waagen, ohne die nichts sein Gewicht hat. Wir, deren Worte sich verfehlen, wir vergessen es. Und sie? Sie können ihre Lehre nicht wiederholen.«⁴⁰

Mascha Kaléko: »Vor meinem eignen Tod ist mir nicht bang, nur von dem Tod derer, die mir nah sind. Wie soll ich leben, wenn sie nicht mehr da sind? Allein im Nebel tast ich todentlang und lass mich willig in das Dunkel treiben. Das Gehen schmerzt nicht halb so wie das Bleiben. Der weiss es wohl, dem gleiches widerfuhr; Und die es trugen, mögen mir vergeben. Bedenkt: den eignen Tod, den stirbt man nur, doch mit dem Tod der andern muss man leben.«⁴¹

Die Weite der Begrifflichkeit und die Vielfalt der Erfahrungen rund um das Sterben wurden in Literatur und Philosophie oft thematisiert und laden ihrerseits zu einem vertieften Diskurs über die Ambivalenz von Sterben und Tod ein. *Max Frisch* hat in seinen frühen Tagebuchnotizen die berühmten Sätze hinterlassen: »Das Bewusstsein unserer Sterblichkeit ist ein köstliches Geschenk, nicht die Sterblichkeit allein, die wir mit den Molchen teilen, sondern unser Bewusstsein davon; das macht unser Dasein erst menschlich, macht es zum Abenteuer.«⁴² *Thomas Macho* fragt, ob das Bewusstsein der Sterblichkeit die Bedingung der Möglichkeit des Verstehens an sich enthalte. Denn die Einbindung in eine bestimmte Zeit sei Teil der Identität, die Endlichkeit sei für Ausbildung von Charakter und Persönlichkeit

³⁹ Vgl. *Lévinas, Emmanuel* (2013), *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien, 22 (der Band enthält die beiden letzten Vorlesungen Lévinas' an der Sorbonne und entwickelt die Vorstellung eines Todes, der von der Zeit aus gedacht ist).

⁴⁰ Vgl. *Domin, Hilde* (1994), *Unterricht*, in: *Nur eine Rose als Stütze*, Berlin, 21 (Or im Zeilenstil). Die jüdische Dichterin Domin variiert hier das philosophische Thema des Eskapismus: Sterbende erinnern uns daran, dem Tod nicht entfliehen zu können.

⁴¹ Vgl. *Kaléko, Mascha* (1978), *Memento*, in: *Verse für Zeitgenossen*, neu hg. v. *Zoch-Westphal, Gisela*, Reinbek b. Hamburg, 34 (Or im Zeilenstil).

⁴² *Frisch, Max* (1985), *Tagebuch 1946–1949*, Frankfurt a. M., 349. Später, in einer Rede an junge Ärztinnen und Ärzte: »Das klare Todesbewusstsein von früh an trägt zur Lebensfreude, zur Lebensintensität bei. Nur durch das Todesbewusstsein erfahren wir das Leben als Wunder.« *Frisch, Max*, Rede an junge Ärztinnen und Ärzte, in: *Frisch, Max* (1998), *GW in zeitlicher Folge*, Bd. VII, Frankfurt a. M., 92.

konstitutiv.⁴³ Der Philosoph *Rainer Marten* meint, der Tod sei geradezu erregende Lebensmotivation: »Der Tod ist es, der das Leben allererst geschichtsfähig macht und zu einem Entwicklungs- sowie Erfüllungsdrama werden lässt.«⁴⁴ Das Wissen um die Sterblichkeit nimmt dem Leben das Zufällige und verleiht ihm das Einmalige. Der Tod formatiert und konturiert sozusagen das Leben. Denn nur durch den Tod ist die Zeit Lebenszeit, lebendige Zeit, oder, wie *Max Frisch* sich ausdrückte, *abenteuerliche Zeit*.

Literarische Werke sind Einladungen, das Sterben *retrospektiv* (in der Rückschau auf ein miterlebtes Sterben) oder *prospektiv* (meist in Form der fiktionalen Biografie) zu erzählen⁴⁵, das Leben zu erinnern und diesem mit sprachlichen Sterbebildern (selbst-)reflexiven Raum zu verleihen. Literarisch verarbeitete Sterbeerfahrungen ermöglichen häufig Zugänge zu den verborgenen intrinsischen Prozessen, die mit dem Lebensende einhergehen. Die literarische Reflexion gewährt eine subjektive Innensicht dessen, was in der Fachliteratur meist eher phänomenologisch oder kategorisch skizziert wird. Ein Beispiel eines Narrativs, das sowohl prospektiv als auch retrospektiv das Sterben – hier: des eigenen Vaters – erzählt, ist das jüngst erschienene Buch des bulgarischen Schriftstellers *Georgi Gospodinov*, *Der Gärtner und der Tod*. Dem Autor gelingt es, das Leben seines Vaters, einem leidenschaftlichen Gärtner und Geschichtenerzähler, mit Witz und Wärme zu erzählen. Mit dem Tod des Vaters beginnt eine neue Zeitrechnung. Der Gärtner ist zum Garten geworden. Die eigene Kindheit und die Selbstverständlichkeit des Daseins erhalten Risse: »Dies ist kein Buch über den Tod, sondern über die Sehnsucht nach dem Leben, das fortgeht.«⁴⁶

⁴³ *Macho*, Todesmetaphern, 173.

⁴⁴ *Marten, Rainer* (2013), Endlichkeit. Zum Drama von Tod und Leben, München, 158.

⁴⁵ Zu den retro- und prospektiven Sterbebildern vgl. *Arnold-Krüger*, Herausforderung Sterbekultur, 157–172. Mit Sterbebildern sind (implizite oder explizite) zeit- und kulturgebundene Konzepte gemeint, die Deutungsperspektiven, Umgangs- und Gestaltungsweisen beinhalten (vgl. ebd., 165).

⁴⁶ *Gospodinov, Georgi* (2025), *Der Gärtner und der Tod*, Berlin, 10. Zu weiteren Beispielen aus der neueren Literatur (bis ca. 2015) siehe *Wild, Thomas* (2016), Mit dem Tod tändeln. Literarische Spuren einer Spiritualität des Sterbens, Stuttgart.

5. Zwischenfazit: Aspekte einer End-of-Life Care

Das Sterben mag zwar – in den drei Zeitformen gedacht – mit dem gelebten Leben, mit dem aktuellen Sterbeprozess und mit der gehegten Erwartung des Kommenden korrespondieren. Der Zusammenhang zwischen Lebensführung und Sterbeprozess korreliert hingegen nur bedingt: Denn eine Tugendethik des Lebens appelliert an die Fähigkeit, das eigene Leben führen, steuern oder zumindest regulieren zu können. Demgegenüber ist das Sterben oft mit der pathischen Fähigkeit gekoppelt, Verpflichtungen des gelebten Lebens loslassen und die Selbstregulation allmählich aufgeben zu können. Die Auseinandersetzung mit dem eigenen Sterben ist anspruchsvoll und setzt ein hohes Mass an Bereitschaft zu persönlicher Auseinandersetzung mit den eigenen Werthaltungen voraus. Zudem ist es nur teilweise möglich, sich in gesunden Jahren in die Situation einer schweren Krankheit oder des Sterbens zu versetzen.

In der letzten Lebensphase kann es zu überraschenden *Transformationen* kommen: Kirchlich eingebundene Menschen finden plötzlich in ihrem Glauben keine Unterstützung mehr. Anderen, die zeitlebens allem Religiösen distanziert gegenüberstanden, erschliesst sich im Glauben eine neue Kraftquelle.⁴⁷ Das Wissen um die Nähe des Todes kann die Weisheit und das Bewusstsein für die Schönheit des Lebens auch schärfen und äusserst luzide Momente hervorrufen. Wenn Menschen in Gelassenheit gehen können, ist das indes ein Geschenk – auch ein Geschenk für die Hinterbliebenen. Die Aufgabe, die letzte Lebensphase im Sinne der eigenen Überzeugungen und Werthaltung gestalten zu können, kann für jeden Menschen, auch den religiös gut verankerten, zur Überforderung werden oder ihm nochmals alles abverlangen.⁴⁸ Das Bewahren oder Finden von Gelassenheit im Hinblick auf das eigene Sterben darf nicht zu einem Anspruch erhoben werden. Seelsorgliche Begleitungen haben auch

⁴⁷ Vgl. Bausewein, Claudia (2009), Sterbende begleiten. Ignatianische Impulse, Würzburg.

⁴⁸ Ausführlicher: Wild, Mit dem Tod, 191–204.

die Aufgabe, alte oder neue Narrative auf deren Würde hin zu überprüfen.

Die Aufrechterhaltung der *Würde* am Lebensende hängt nach dem Gerontologen *Kenneth J. Doka* stark von der Bestätigung ab, dass die eigene Lebenszeit Bedeutsames erfahren hat: Unter dem Titel »Understanding the Spiritual Needs of the Dying« nennt *Doka* drei Aspekte, die würdig sterben lassen:⁴⁹ (a) »The first of those spiritual needs is affirmation that the dying individual's life has had meaning«. Die Bestätigung, dass das gelebte Leben Bedeutung gehabt hat, ist nach *Doka* auch und gerade dann wichtig, wenn Menschen ihren Wirkungsradius als eher bescheiden einstufen. (b) »Dying an appropriate death. This need is the desire to die in a way consistent with the individual's values, wishes, or earlier life.« Die Art und Weise der letzten Lebensphase soll die zeitlebens wichtigen Werte, Wünsche und Überzeugungen angemessen repräsentieren. Nicht die Ängste, Vorurteile oder Glaubensüberzeugungen der Begleitenden sollen den Takt angeben. (c) »The third spiritual need of the dying is to find hope beyond the grave.« Trost und Hoffnung jenseits des Grabes können nach *Doka* auch unabhängig von religiösen Sinngebungssystemen gefunden werden.

Aspekt (b) hat v.a. innerhalb der Intensivmedizin und durch die damit verbundenen ethischen Fragen bei medizinischen Entscheidungsfindungen Aufmerksamkeit erlangt. Während für die Bestimmung des verbindlichen Willens einer Person bei Autonomiefähigkeit die aktuelle Willensäußerung ausschlaggebend ist, muss bei Autonomieunfähigkeit der verfügte Willen (falls eine Patientenverfügung vorhanden ist) respektiert oder (wenn keine vorliegt) der mutmassliche Willen bzw. das objektive Interesse des Patienten eruiert werden.⁵⁰ Die Hoffnung über den Tod hinaus, der von *Doka* dritt-

⁴⁹ Vgl. *Doka, Kenneth J.* (2011), *Understanding The Spiritual Needs of the Dying*, https://www.huffpost.com/entry/spiritual-needs-of-the-dy_b_831123 (Zugriff am 09.10.2025). Vgl. auch *Doka, Kenneth J.* (2016), *Grief Is a Journey. Finding Your Path Through Loss*, New York.

⁵⁰ Vgl. die SAMW-Richtlinien zur Urteilsfähigkeit in der medizinischen Praxis (2019): <https://www.samw.ch/de/Ethik/Themen-A-bis-Z/Urteilsfaehigkeit.html> (Zugriff am 15.10.2025). Unter Urteilsfähigkeit werden heute kognitive, emotionale, motivationale und voluntative Fähigkeiten unterschieden und als Erkenntnisfähigkeit, als Wertungsfähigkeit (Ermessen der Entscheidungssituation hinsichtlich der Hand-

genannte Aspekt, soll hier nicht dogmatisch als Eschatologie, sondern mithilfe der Frage nach einer aktualisierten *Ars moriendi* konkretisiert werden.

Die *Ars moriendi*⁵¹ bezeichnet eine seit der Antike bestehende Gattung religiöser Erbauungsliteratur, die den Menschen auf das Sterben vorbereiten soll. Ihren Höhepunkt erreichte sie im Spätmittelalter. Die mittelalterliche *Ars moriendi* muss im Kontext der steten Präsenz des *Schwarzen Todes* (Pest, andere Seuchen) als Mittel der Identifikation der *Wurzelsünden* und als Vorbereitung der Seele für das ewige Leben betrachtet werden. Auf didaktisch-moralische Weise wurde den Bürgern des Mittelalters vorgelegt, wie sie angemessen und im Rahmen bürgerlich-christlicher Pflichterfüllung zu sterben hatten. Im Zentrum standen fünf Versuchungen – Unglaube, Verzweiflung, Ungeduld, eitle Ruhmsucht und Geiz –, denen der Mensch spätestens als Todgeweihter auf dem Sterbebett abzusagen und sich in den göttlichen Willen zu ergeben hatte. Die *Ars moriendi* war insofern eine *Ars vivendi* im Licht der stets lauernenden Sterblichkeit, ein *Vademecum* zum Schutz vor ewiger Verdammnis angesichts eines unvorbereiteten oder unerwarteten Todes.⁵²

Sterben ist in der Tat oft eine Kunst. Jedenfalls dann, wenn uns gewährt wird, etwas tun, lassen oder lernen zu können.⁵³ Das Können steht auch heute in der Gefahr des Sollens – in der Gefahr, allfällige Kompetenzen nun auch nutzen und auf gute oder authentische Weise sterben zu müssen.⁵⁴ Das Ziel, auch noch einen guten Tod ster-

lungsoptionen), als Willensbildungsfähigkeit und als Willensumsetzungsfähigkeit geprüft.

⁵¹ Die Frage nach einer neuen *Ars moriendi* wurde in den letzten Jahrzehnten mehrfach aufgeworfen. Im 21. Jh. vgl. insbesondere Wils, *Jean-Pierre* (2007), *ars moriendi*. Über das Sterben, Frankfurt a. M.; Leget, *Carlo* (2017), *Art of Living, Art of Dying*. *Spiritual Care for a good death*, London.

⁵² Es liegen diverse Schriften aus dem Mittelalter vor, die mit »De scientia mortis« oder mit »Speculum artis bene moriendi« überschrieben sind. Bis zum Ende des 15. Jh.s waren diese Schriften oft auch mit allegorischen Bildern von Versuchungen und Tugenden versehen. Zu einer differenzierten Darstellung der historischen *Ars moriendi* vgl. Schäfer, *Daniel* (2024), *Ars moriendi* aus medizinhistorischer Sicht. Grundlagen – Beispiele – Grenzen, in: *Arnold-Krüger* u. a., Herausforderung Sterbekultur, 15–32.

⁵³ Jox, *Sterben*, 29: »Der *Ars moriendi* müsste eine *Ars morte decernendi*, eine Kunst, über das Sterben zu entscheiden, zur Seite gestellt werden.«

⁵⁴ Vgl. Streeck, *Nina* (2020), *Jedem seinen eigenen Tod*. Authentizität als ethisches Ideal am Lebensende, Frankfurt / New York. Streeck setzt sich kritisch mit dem

ben zu müssen, steht zumindest unter dem Verdacht eines impliziten Leistungsauftrags in einer von ökonomischen Paradigmen regulierten Gesellschaft und Gesundheitspolitik. Die Ethik des Sterbens muss sich die kritische Frage gefallen lassen, ob hinter der Technik eines guten Sterbens (für wen eigentlich gut?) nicht ein verborgener Imperativ steckt: Eine investigative Sinnsuche, die auch dem Letzten und Äussersten noch etwas abgewinnen will. »Sterben lernt man nicht«, so der französische Philosoph *Vladimir Jankélévitch* in seinem monumentalen Werk *Der Tod*⁵⁵: Jede Propädeutik erscheine angesichts der Irreparabilität des Todes absurd. Zudem lässt auch die religiöse Vielfalt von Sterbekulturen und Sterberitualen Zweifel an einer modellierten *Ars moriendi* aufkommen. Im Judentum ist das Erinnern undenkbar ohne das Vergessen.⁵⁶ Wenn ein Muslim oder eine Muslima stirbt, soll das idealerweise mit dem Namen Allahs im Ohr geschehen. Eine Auseinandersetzung mit der eigenen Autonomie wäre befremdend. Und Buddhisten wollen in den letzten Stunden des Lebens nicht diskutieren und überlegen, sondern meditieren und sich endgültig von der Illusion des Ichs lösen. Es geht aus poimenischer Perspektive also darum, auf dem Hintergrund eigener Traditionen und Narrative herauszukristallisieren, was Menschen

Begriff der Authentizität als Ideal am Lebensende auseinander und zeigt die teils überfordernden Ansprüche im Rahmen der Palliative Care bzw. der Sterbehilfebewegung auf.

⁵⁵ *Jankélévitch, Vladimir* (2005), *Der Tod*, Frankfurt, 333. (frz. Originalausgabe: *La mort*, Paris 1977). Etwas komplizierter wird die Frage, wenn nicht allein der Tod, sondern auch das Sterben ins Blickfeld gerät: Während sich der Tod aus medizinischer und juristischer Perspektive eindeutig definieren lässt (vgl. die medizin-ethischen Richtlinien der SAMW: Feststellung des Todes im Hinblick auf Organtransplantationen und Vorbereitung der Organentnahme, Bern 2017), ist das Sterben nur schwer definierbar: Die unscharfe Begrifflichkeit als solche, die unterschiedlichen Assoziationen und Perspektiven erschweren eine klare Eingrenzung des Prozesses, der zwar definitiv durch den Tod abgeschlossen wird, dessen Anfang jedoch je nach Betrachtungsweise unterschiedlich verortet werden kann. Nicht jedem Ende wohnt ein klarer Anfang inne, es sei denn, man deutet das Leben an sich als Sterbeprozess. Vgl. *Witkowski, Joachim / Streng, Hans* (Hg.) (2011), *Warum der Tod kein Sterben kennt. Neue Einsichten zu unserer Lebenszeit*, Darmstadt, 37.

⁵⁶ Vgl. *Bodenheimer, Aaron R.* (1985), *Teilnehmen und nicht dazu gehören*, Wald, 37–53; *Bodenheimer, Alfred* (2012), *Ungebrochen gebrochen. Über jüdische Narrative und Traditionsbildung*, Göttingen, 15–23.

bzw. Gruppen brauchen, was ihnen hilfreich und wichtig erscheint, wenn sie mit Sterben und Tod konfrontiert sind.

6. Transfer (1): Über Sterben und Tod reden

Die Thematisierung von Vorstellungen, Wünschen und Werten rund um das Lebensende bedarf einerseits Takt- und Fingerspitzengefühl. Und andererseits medialer Elemente, die die dyadische Dynamik auflockern und allfällige Hemmungen abbauen helfen. Als methodischer Einstieg wird hier der Einbezug der Karten-Sets »Rund um« von *Selina Fässler* vorgeschlagen.⁵⁷

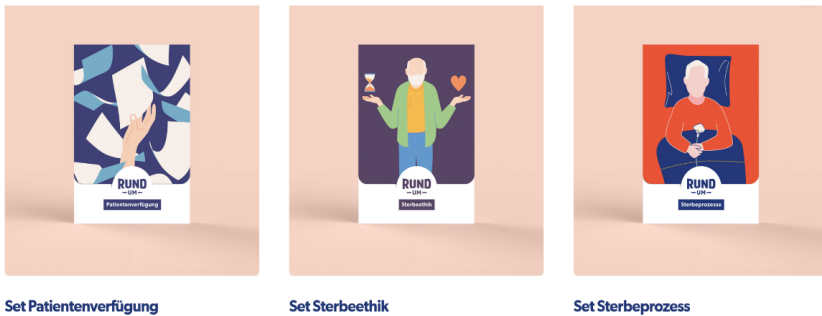


Abbildung 1. Rundum-Kartensets: Selina Fässler, Design & Kunst, Kreuzlingen

Die Teilnehmenden ziehen aus einem oder jedem der Sets eine Karte und versuchen darauf zu antworten, bevor sie die Rückseite mit der vorgedruckten Antwort konsultieren. Im Vergleich der eigenen und der vorgegebenen Antwort lassen sich darauf sowohl überraschende Erkenntnisse als auch bisher nicht Bedachtetes benennen. In einem Folgeschritt können unbeschriebene A6-Karten verteilt werden, mit denen nun zusätzliche Tools kreiert werden, die die Kartensets ergänzen und auf dem Hintergrund der Poimenik zentrale

⁵⁷ RUND UM ist eine Serie von Kartensets, die komplexe Themen kompetent vermittelt. Die Inhalte wurden mit erfahrenen Fachpersonen aus Theologie, Medizin und Pflegewissenschaft entwickelt. Vgl. <https://rundum-kartensets.ch/macher/> (Zugriff am 20.10.2025).

Werte, Wünsche und Ressourcen benennen. Aus bereits erfolgten Kurseinheiten seien hier einige Fragen exemplarisch genannt:

- *Was hilft, das Leben als ein Fragment zu sehen?*
- *Welche Werte fördern Bescheidenheit und Zufriedenheit?*
- *Woraus schöpfe ich Kraft, Trost und Halt?*
- *Welche Rituale sind mir vertraut?*
- *Was verstehe ich unter Demut und Dankbarkeit?*⁵⁸

Der Fächer an Themen, die eine zeitgemässe *Ars moriendi* auszeichnen, zeigt an, dass das Nachdenken über Sterben und Tod angesichts der Diversität immer fragmentarisch, provisorisch und von sehr unterschiedlichen Motivationen geprägt bleibt. Der Tod birgt ein Geheimnis und das Sterben bringt trotz allen Verfügbarkeiten unabsehbare Nebenwirkungen mit sich. Dies wird auch daran deutlich, dass in Seelsorgegesprächen von An- oder Zugehörigen oft moniert wird, hinter den Möglichkeiten zurückgeblieben zu sein und hinsichtlich der Art des Exitus ambivalente Gefühle zu empfinden. Entgegen der Tendenz bürgerlicher Harmonisierung und Vermeidung steht die professionelle Seelsorge für ein Explorieren auch dieser Gefühle. Sie leistet damit einen wichtigen Beitrag zur Dekonstruktion von nicht hinterfragten, normativen Zuschreibungen und reduktionistischen Bildern rund um Sterben und Tod. Die Gespräche mit Menschen, die dem eigenen Tod nahe sind oder um einen Verlust trauern, zeigen oft *ambivalente* Gefühle: Unser Verhältnis zu Verlust, Tod und Trauer hat etwas Wellenförmiges. Die Verwendung des Ambivalenzbegriffs schärft den Blick für die vielfältigen, mitunter widersprüchlichen Erfahrungen.⁵⁹ Die Erfahrung von Ambivalenz kann mit einem Schwellenzustand verglichen werden, der das Pen-

⁵⁸ Vgl. Sacks, Oliver (2015), Dankbarkeit, Reinbek b. Hamburg.

⁵⁹ Auch die Bejahung des Lebens ist von Ambivalenzen geprägt. Nicht, »weil Menschen gute und schlechte Tage erleben, magere und fette Jahre zählen, sondern weil im Leben selbst, und dies als belebender Faktor, ein Ungenügen an Leben haust« (Marten, Endlichkeit, 154). Zum Ambivalenzbegriff vgl. Lüscher, Kurt / Studer, Karl (2020), 110 Jahre Ambivalenz, in: Swiss Arch Neurol Psychiatr and Psychother., 190–194.

deln zwischen gegensätzlichen Haltungen, Gedanken und Gefühlen ermöglicht.⁶⁰

In Gruppen werden Antonyme gesammelt und umschrieben, so dass Dialektik und Komplementarität der jeweiligen Begriffspaare deutlich werden. Anschliessend präsentieren die Teilnehmenden Fallbeispiele aus ihrer eigenen Praxis, die Erfahrungen der Ambivalenz (bei Betroffenen oder bei den Begleitenden oder beides) repräsentieren. Als Einführung und Inspiration bietet sich dabei die Perikope aus Koh 3,1–11 an, die nicht nur im chronologischen, sondern auch in einem komplementären Sinn interpretiert werden kann. Beispielsweise lässt sich Selbstbestimmung oft einfacher verwirklichen, wenn ein verlässliches Umfeld vorhanden ist. Oder: Ein lachendes und ein weinendes Auge sind nicht inkohärent, sondern im Verbund Ausdruck der Rührung, der emotionalen und kognitiven Ergriffenheit.

Die Überwindung der Sprachlosigkeit ist *eine* Form der Enttabuisierung: Wer lernt, den eigenen Tod zu denken und über den Tod zu reden, überwindet die Emotionalisierung des Themas und damit auch die irrationale Angst, mit dem Reden über den Tod diesen heraufzubeschwören.

7. Transfer (2): Mit Kindern über den Tod reden

Diese irrationale Angst thematisiert die Rabbinerin und Leiterin der Liberalen Jüdischen Bewegung Frankreichs (MJLF), *Delphine Horvilleur*, in ihrer biographischen Erzählung »Cache-cache«⁶¹. Sie und ihr Bruder werden eines Tages von einer älteren Kinderbetreuerin auf den Friedhof geführt, um einen Grabstein und das von Schmutz ver-

⁶⁰ Leget leitet von der mittelalterlichen *Ars moriendi* eine zeitgenössische Sterbekunst her, indem er fünf Spannungsfelder verortet, innerhalb derer der sterbende Mensch sich befindet: (1) Wie kann ich mich verabschieden (festhalten – loslassen)? (2) Wie schaue ich auf mein Leben zurück (erinnern – vergessen)? (3) Worauf kann ich hoffen (wissen – glauben)? (4) Wer bin ich und was will ich wirklich (ich – die Anderen)? (5) Wie gehe ich mit dem Leiden um (tun – lassen)? Vgl. *Leget, Carlo* (2021), *Der innere Raum. Wie wir erfüllt leben und gut sterben können*, Ostfildern, 66. Zu Würdigung und Kritik von Legets Ansatz vgl. *Wild, Krisen*, 67–69.

⁶¹ *Horvilleur, Delphine* (2025), »Euh ... Comment parler de la mort aux enfants«, Paris, 49–56.

deckte Porträtbild zu reinigen. Als die Mutter erfährt, was an diesem Nachmittag geschehen ist, werden die Kinder harsch zurechtgewiesen mit der Begründung, dass der Besuch von Friedhöfen den Tod hervorlocke. Die geliebte Kinderbetreuerin wird von den Kindern nie mehr gesehen. Anknüpfend an dieses Erlebnis aus Kindheitstagen zählt *Horvilleur* einen ganzen Reigen von irrationalen, verheimlichenden und verschleiernenden Verhaltensweisen gegenüber Kindern auf. Die Autorin vertritt den Standpunkt, Kindern gegenüber stets ehrlich zu sein, wenn Menschen sterben oder gestorben sind. Denn Kinder spüren in der Regel gut, was ihre Eltern ihnen gegenüber zu verbergen versuchen.

Um Erwachsenen dabei zu helfen, eigene Antworten zu finden, greift *Horvilleur* auf traditionelle Texte zurück, auf ihre Erfahrung als Rabbinerin, die oft trauernde Familien begleitet, sowie auf alte und zeitgenössische Rituale. Sie schlägt vor, das Gespräch zu eröffnen und die Trauerfälle, die unser Leben prägen, zu thematisieren, um als Familie über den Tod nachzudenken und auch die Schönheit der Kinderfragen zu begreifen. Rezeptartige Antworten seien nicht nötig und schon gar keine Lektionen. Einfühlungsvermögen und etwas Intelligenz reichen laut *Horvilleur* oft aus, um einen auch für Kinder begehbaren Weg zu finden. Anschaulich wird das, indem die Autorin auf Fabeln, Spiele oder Rituale zurückgreift, um mit Kindern ins Gespräch zu kommen. Indem Menschen erzählen, Erinnerungen teilen und sich mit ihrem (familiären) Erbe auseinandersetzen, können sie das Leben der Toten feiern, selbst mit den Kleinsten.

Horvilleur schildert ein Gespräch mit einem Jungen, der eben seinen kleinen Bruder verloren hat – und der angesichts der Beerdigung nun irritiert ist. Der Junge wendet sich an die Rabbinerin: »Ich muss wissen, wo Isaak jetzt ist. Papa und Mama können es mir nicht sagen. Sie können sich nicht entscheiden. Sie sagen, dass er morgen beerdigt werden soll, und gleichzeitig sagen sie, dass er im Himmel ist. Das verstehe ich nicht: Kommt er jetzt unter die Erde oder in den Himmel? Ich muss doch wissen, wo ich nach ihm suchen soll.«⁶² Die geschilderte Situation zeigt das Dilemma, in dem sich Kinder – und

⁶² *Horvilleur, Delphine* (2022), *Mit den Toten leben*, Berlin, 93.

mit ihnen die Erwachsenen – befinden, wenn die Fragen kommen.⁶³
Kinder fragen im Zusammenhang mit Sterben und Tod häufig:⁶⁴

- *Warum müssen wir Menschen sterben?*
- *Wo kommen wir hin, wenn wir tot sind?*
- *Werde ich meinen Freund / meine Grossmutter etc. wiedersehen?*
- *Wenn Gott grösser ist als der Tod, warum schafft er den Tod nicht ab?*

Entwicklungspsychologisch reift das vollständige Todeskonzept – und das Verständnis von Sterblichkeit und Endlichkeit – in der Regel im Verlauf des Schulalters heran und bezeichnet die Gesamtheit aller Bewusstseinsinhalte, die einem Kind oder einem Erwachsenen zur Beschreibung des Todes zur Verfügung stehen. Das Todeskonzept umfasst im Wesentlichen vier Aspekte:⁶⁵

- die *Universalität*: Alle lebenden Wesen sind sterblich
- die *Irreversibilität*: ein toter Körper kann nicht wieder lebendig werden
- die *Nonfunktionalität*: alle lebenswichtigen Organe verlieren ihre Funktion
- die *Kausalität*: der Tod hat biologische Ursachen

Diese gelten als Kriterien eines umfassenden Verständnisses des biologischen Ablebens. Die kognitiven Komponenten, an der primär die Wahrnehmung und das Denken beteiligt sind, stehen dabei im Vordergrund. Dazu kommen emotionale Komponenten, welche mit einzelnen kognitiven Inhalten verbunden sind. Diesem Umstand wird v.a. in den – oft für Kinder, Jugendliche und Erwachsene konzipierten – Bilderbuchgeschichten Rechnung getragen. Aus der Fülle der Kinder- und Bilderbücher zu Sterben, Tod und Trauer seien hier fünf

⁶³ Vgl. Büttner, Gerhard / Dieterich, Veit-Jakobus (2016), Entwicklungspsychologie in der Religionspädagogik, 2., durchg. u. akt. Aufl. Göttingen, 89–102.

⁶⁴ Vgl. Eilenberger, Wolfram (2021), Bin das ich? Kleine Menschen, grosse Fragen, Stuttgart, 119–126 (Eilenberger führt mit seinem 5-jährigen Sohn einen sokratischen Dialog über den Tod des Vaters bzw. Grossvaters).

⁶⁵ Vgl. Wass, Hannelore (2003), Die Begegnungen von Kindern mit dem Tod, in: Wittkowski, Joachim (Hg.), Sterben, Tod und Trauer, Stuttgart, 89f.

kleine (Kunst-) Werke genannt, die sich durch klare und einfühlsame Sprache, durch originelle und tiefsinnige Inhalte (ohne allzu didaktische Konstrukte) sowie durch – die Geschichten – unterstützendes Bildmaterial auszeichnen.⁶⁶

1. *Matti und der Grossvater*⁶⁷ handelt vom letzten Tag am Sterbebett des Grossvaters, wo die Familie sich versammelt. Der Grossvater bittet den siebenjährigen Enkel Matti, ihn auf einer (imaginären) Wanderung zu begleiten. Zusammen erleben sie den Zauber der italienischen Landschaft und die Schönheit der generationenübergreifenden Beziehung. Geheimnisvolle Abenteuer spiegeln in verschiedenen Facetten Elemente und Symbole des Todes. Das Buch zeigt einen überraschenden Weg des Abschieds, den man zusammen mit Kindern, zurückgreifend und voranschreitend, gehen kann. Der lebensfrohe Grundton verleiht dem Buch die pädagogisch und seelsorglich wertvolle Gewissheit, dass Liebe verbindet.
2. *Abschied von Rune*⁶⁸ ist ein einfühlsames und feinsinnig aquareliertes Buch von der Trauer der rund sechsjährigen Sara nach dem Unfalltod ihres Freundes Rune. Sara muss lernen, diesen Tod zu verstehen, und zu akzeptieren, dass Rune nicht zurückkommen wird. Ohne falsches Pathos und unaufdringlich werden Fragen behandelt, die Erwachsene zwingen, die eigene Betroffenheit und Ratlosigkeit einzugestehen. Das Buch tröstet nicht über das hinweg, was als furchtbarer Schmerz empfunden wird. Es lässt Emotionen zu und gibt keine voreiligen Antworten. Abschied von Rune zeigt die Wichtigkeit des liebevollen Umgangs von Eltern mit trauernden Kindern auf, um den Verarbeitungsprozess voller Redundanz und Rückschlägen nach einem erschütternden Verlust schützend zu rahmen.

⁶⁶ Es empfiehlt sich, diese Bücher im Unterricht zirkulieren zu lassen, so dass sich Teilnehmende auch von Gestaltung und Layout ein Bild machen können.

⁶⁷ *Piumini, Roberto* (2011), *Matti und der Grossvater* (aus dem Ital. v. Maria Fehringer). Mit Bildern von Quint Buchholz, München.

⁶⁸ *Kaldhol, Marit* (1987), *Abschied von Rune* (aus dem Norweg. v. Angelika Kutsch). Mit Bildern v. Wenche Øyen, Hamburg.

3. *Radieschen von unten*⁶⁹ ist ein warmherziges, ehrliches und quiet-schlebendiges Buch über den Tod. Es setzt bei der Unbefangenheit jener Kinder an, die alles wissen wollen – von der Verwesung des Körpers, der Funktion eines Krematoriums, der Aufgabe einer Bestatterin oder eines Bestatters. Vorher, nachher und mit-tendrin: Das Buch greift alles auf, was rund um einen Tod geschieht. In einer Mischung aus Sachlichkeit und Herzlichkeit, tiefem Ernst und entlastendem Humor werden überraschende Rituale, kuriose Todesfälle, Erlebnisse eines Friedhofsgärtners, die Trauer der Tiere und vieles mehr thematisiert. Ein Buch, das sich vor allem empfiehlt, wenn Neugier und Leichtigkeit im Umgang mit dem Schweren gefragt sind.
4. *Die schlaue Mama Sambona*⁷⁰ erhält Besuch vom Tod, allerdings nicht völlig unvorhersehbar, denn in Afrika muss sich der Tod an bestimmte Regeln halten. Mit dem Tod gilt es zu verhandeln, könnte die Botschaft des Buches lauten. Mama Sambona jedenfalls gelingt es, den Tod im Rahmen eines bewusst inszenierten Festes zum Tanzen zu bringen. Der Rhythmus der Trommeln gefällt ihm derart gut, dass er den Anlass seines Kommens ver-gisst. Die schlaue Mama Sambona schlägt dem Tod sprichwört-lich ein Schnippchen, in dem sie ihm freundlich, aber respektlos gegenübertritt und selbstbewusst ihren Lebenswillen kundtut. Ein berührendes Buch, das im Zusammenhang mit Todesängsten durchaus emanzipatorischen Charakter hat.
5. *Die besten Beerdigungen der Welt*⁷¹ schildert, wie die dreiste und mutige Esther mit ihrem Kumpel und ihrem kleineren Bruder zusammen ein Bestattungsinstitut auf die Beine stellt. Vom Auf-suchen der kleintierischen Leichen in Wiesen und Wäldern über den Aushub bis hin zum Trauerritual mitsamt Poesie, Gesang, Nachruf und Blumenschmuck: Alles und Jedes wird minutiös

⁶⁹ von der Gathen, Katharina (2023), *Radieschen von unten*. Das bunte Buch über den Tod für neugierige Kinder. Mit Bildern v. Anke Kuhl, Leipzig.

⁷⁰ Schulz, Hermann (2007), *Die schlaue Mama Sambona*. Mit Bildern v. Tobias Krejtschi, Wuppertal.

⁷¹ Nilsson, Ulf (2012), *Die besten Beerdigungen der Welt* (aus dem Schwed. v. Ole Könnecke). Mit Bildern v. Eva Eriksson, Weinheim / Basel.

vorbereitet und gestaltet. Auch Routine und Effizienz dürfen sein. Und wenn es derer einmal zu viel wird, dann ist die Chefin nicht verlegen, angemessene Trauer zu verordnen. Das Buch greift auf die spielerische Bewältigung von Tod und Verlust zurück, die für Kinder nebst der Begleitung durch Erwachsene eine wichtige Ressource bilden.

Dem Erleben von Sterben und Tod werden in diesen Büchern die Coping-Strategien des einfachen, aber zielorientierten Handelns gegenübergestellt, nach dem Motto: Wenn man etwas tun kann, dann sollte man es tun. Selbstwirksamkeit ist eine der effizientesten Formen der Verarbeitung und Verinnerlichung.⁷² Den AutorInnen und IllustratorInnen gelingt es, auf schlichte Art und Weise dem Tod den Schrecken zu nehmen, ihn zu entmystifizieren und zur Normalität zu erklären. Auch wenn die Narrative und Illustrationen primär für Kinder im Vorschul- und Schulalter gedacht sind, würde man ihnen Unrecht tun, wenn ihr Wert für die Welt der Erwachsenen unerkannt bliebe. Einige dieser Bücher scheinen in der Tradition der mittelalterlichen Totentänze zu stehen. Anhand von monumentalen Gemälden etwa an klösterlichen Friedhofsmauern wurde damals Gross und Klein die Botschaft mit einfachen Bildaussagen vermittelt, dass alle Menschen sterben müssen. Die Totentänze visualisierten in der Regel keine Lehre oder Glaubenssätze, sondern die einfache und täglich erfahrbare Tatsache, dass alles Leben endlich ist. Wie damals wird der Tod zum Teil auch in den zeitgenössischen Bilderbüchern personifiziert und charakterisiert. Nebst bedrohlichen und hinterlistigen Zügen kann er auch zum Sympathieträger und fairen Verhandlungspartner werden. Und er kann gar – wie in »Ente, Tod und Tulpe« – die Rolle eines letzten Freundes annehmen.

⁷² Vgl. dazu *Caspers, Ralph* (2020), Wenn Papa jetzt tot ist, muss er dann sterben? Wie wir Kindern in Trauer helfen können, Köln. Caspers zeigt auf, wie sprunghaft Kinder trauern. Aus systemischer Sicht hilfreich ist die deutsche *Charta für trauernde Kinder und Jugendliche*, die in zehn Punkten die Rechte von trauernden Kindern und Jugendlichen festhält, <https://neuwieder-hospiz.de/2021/05/05/zehn-rechte-fuer-trauernde-kinder-und-jugendliche/> (Zugriff am 31.10.2025).

8. Transfer (3): Über Todesängste und Todeswünsche reden

Die in Seelsorgesprächen thematisierte Frage nach Angst vor dem Sterben oder vor dem Tod wird zwar häufig initial verneint. Gleichwohl werden, wenn die seelsorgliche Beziehung es zulässt, und wenn die Seelsorgeperson differenziert nachfragt, Facetten von diffusen Ängsten geäußert. Bangnis, Beklemmung oder Todesfurcht können sich unterschiedlich manifestieren und auch auf ganz verschiedene konkrete Sachverhalte oder Vorstellungen beziehen. Welche Ängste sind gemeint, wenn in einem Gespräch die Angst thematisiert oder erfragt wird? Bevor die meistgenannten Ängste in Kategorien unterteilt werden, tragen die Teilnehmenden ihre Erfahrungen als seelsorglich Begleitende zusammen. Die genannten Ängste werden danach in vier Kategorien unterteilt und innerhalb der Kategorien nochmals ausdifferenziert:

- *Angst vor dem eigenen Tod: Angst vor dem Ende, vor dem Nichts, vor Gott; Angst, das Leben oder etwas im Leben verpasst zu haben.*
- *Angst vor dem Tod der anderen: Angst vor Verlust, vor Sinnlosigkeit, vor Einsamkeit, vor der Zukunft; Angst vor dem, was zu bewältigen ist.*
- *Angst vor dem eigene Sterbeprozess: Angst vor Schmerzen und Qualen, vor Abhängigkeit, vor dem Ausgeliefertsein, vor dem Verlust an Integrität und Würde.*
- *Angst vor dem Sterbeprozess anderer: Angst vor Rat- und Hilflosigkeit, Angst vor Nähe, Angst vor der Angst; Angst, den Todeseintritt zu verpassen bzw. den Sterbenden / die Sterbende allein zu lassen.*

Die Angst vor dem Sterben und die Angst vor dem Tod korrespondieren also nicht nur – und auch nicht primär – mit der Ungewissheit, ob etwas auf den Tod folgt, mit der Frage nach einer postmortalen Existenzweise, einer eschatologischen Verwandlung oder einer ultimativen Begegnung mit Gott. Trotzdem oder gerade deswegen darf in der seelsorglichen Begleitung die *metaphysische* Dimension Thema sein. Das Gespräch darüber lädt dazu ein, Glaubens-

fragen seit Kindertagen dialogisch zu vertiefen und verinnerlichte Glaubenssätze zu überprüfen. Wird der Tod als Feind, das Sterben als Versagen und das Lebensende als Niederlage empfunden, stehen oft Ängste, Groll oder narzisstische Kränkungen im Hintergrund. Der Schmerz ist dann umfassender und verwobener als jener, der von den meisten Menschen befürchtet wird, wenn sie vom Sterben reden. *Total pain* ist der heute geläufige Ausdruck dafür. Beschrieben wurde er anschaulich und eindrücklich schon im vorletzten Jahrhundert, in der Novelle *Der Tod des Iwan Iljitsch* von *Lew Nikolajewitsch Tolstoi* aus dem Jahr 1886. Das langsame und qualvolle Sterben des 45-jährigen Gerichtsbeamten kennt die körperlichen Schmerzen sehr wohl – »bei Weitem entsetzlicher aber als die physischen Schmerzen waren die moralischen Leiden des Kranken, und eben darin lag für ihn die ärgste Qual«. ⁷³ Das seelische Leiden besteht schon in den Anfängen seiner mysteriösen Krankheit, in der Verleugnung deren Ausmasses nämlich. Keiner und keine will die Bedrohlichkeit erkennen, niemand gibt ihm den Trost, den er benötigt – ausser der Hausknecht Gerassim, der ihm nächtelang die Füße hält. Die Gedanken an den Tod und die Fragen, was dann sein werde ausser dem Nichts, schüren in Iljitsch schon bald panische Ängste. Das entsetzlichste Leiden aber bestand darin, dass ihn in einer Nacht der Gedanke überfällt, sein Leben verfehlt zu haben: »Wie, wenn mein ganzes Leben am Ende doch nicht das gewesen ist, was es hätte sein sollen?« Angst und Schmerz diffundieren zu einer existentiellen Sinnleere, führen den Gepeinigten in die tiefsten Abgründe gefühlter Gottverlassenheit: »Er weinte über seine Hilflosigkeit, über seine entsetzliche Einsamkeit, über die Grausamkeit der Menschen, über die Grausamkeit Gottes, über die Abwesenheit Gottes.« ⁷⁴

Hinter der Angst vor dem Tod verbirgt sich manchmal auch die Angst vor dem invasiven Verhalten der Mitmenschen. Hilfsangebote in Sterbeprozessen sind vielerlei Gefahren ausgesetzt – von den kleinen Grenzüberschreitungen übermotivierter Angehöriger bis zu den Übergriffen, die nicht allein Hilfe *im* Sterben, sondern Hilfe *zum* Sterben anzubieten versprechen. Sowohl konzeptuelle Engführungen wie auch rigide Sterbenarrative und Sterbephasenmodelle wer-

⁷³ Tolstoi, Leo (2008), *Der Tod des Iwan Iljitsch*, Köln, 102.

⁷⁴ Ebd., 93. Zur Kontextualisierung dieses Klassikers vgl. Wild, Mit dem Tod, 121–143.

den der Individualität und Kontingenz realer Sterbeprozesse selten gerecht. Insbesondere spirituelle und religiöse Begleitungen sind der Gefahr von Missbrauch und Instrumentalisierung ausgesetzt.⁷⁵ Gegenüber fundamentalistischen Gruppierungen aller Religionen gilt es festzuhalten: Glaube und spirituelles Wachstum sind weder Garantien für Heilung noch bilden sie irgendwelche Voraussetzungen für angenehmere Sterbeverläufe. Die christlichen Kirchen und Konfessionen haben über Jahrhunderte hinweg gute Arbeit geleistet, was das Bewusstsein der Endlichkeit betrifft. Aber sie haben mit der Instrumentalisierung menschlicher Ängste (vor Sterben und Tod) und menschlicher Sehnsucht (nach einer postmortalen Dimension von Ewigkeit) auch viel Schaden angerichtet. Primitive und infantile Jenseitsvorstellungen tragen bis heute dazu bei, dass sich Menschen von Glauben und Religion abwenden – und das Vertrauen in oft nicht minder fragwürdige esoterische Trostkonzepte investieren. Billiger oder überhasteter Trost und geflissentliche Versuche, Angst wegzureden, sind klassische Beispiele von subtilen Grenzüberschreitungen.

Im Bewusstsein, dass die jüdisch-christliche Auferstehungssymbolik in einem säkularen Kontext nur bedingt vermittelbar ist, können biblische Hoffnungsnarrative, die über das Ende des irdischen Lebens hinausweisen, durchaus hilfreich sein. Sie können beispielsweise von der Überforderung entlasten, die meint, alles aus der knappen Zeit des irdischen Lebens herausholen zu müssen. Oder von der Verzweiflung befreien, das Leben moralisch nicht angemessen oder wunschgemäß gestaltet zu haben. Postmortale Hoffnung bedenkt, dass irdisches Leben immer fragmentarisch bleibt. Der Glaube kann auch darin eine starke Stütze sein, eine vernünftige Distanz zu den wechselhaften spirituellen Modetrends und zu den labilen Emotionen zu gewinnen.

Der Rekurs auf die biblischen Geschichten zeigt einen überraschend undramatischen Umgang mit der Endlichkeit des Menschen

⁷⁵ Dietrich Bonhoeffer weist in seiner Ethik auf die latente Verführungsgefahr von seelischen Hilfsangeboten hin und fragt: Wie kann verhindert werden, dass ich mein Gegenüber indoktriniere, dass ich »ein paar Unglückliche in ihrer schwachen Stunde überfalle und sozusagen religiös vergewaltige?« *Bonhoeffer, Dietrich* (1981), Ethik, hg. v. *Bethge, Eberhard*, München, 305.

auf: Das Ableben im hohen Alter wird grundsätzlich nicht als Problem oder als Restriktion betrachtet. So beschreibt die Priesterschrift in Gen 25,8 den Tod des Urvaters: »*Abraham* starb in gutem Greisenalter, alt und satt an Tagen und wurde zu seinen Stammesgenossen versammelt«. Der hebräische Terminus wird mit *satt* übersetzt und meint weniger den Überdruß als vielmehr die Erfüllung bzw. Befriedigung, eben jene des erreichten Alters. Auch die biblischen Ikonen *Isaak*, *David* und *Hiob* sterben *lebenssatt* (Gen 35,29; 1 Chr 29,28; Hi 42,17) und erfahren offenbar einen Tod, der sein darf. Der frühe bzw. vorzeitige Tod hingegen zeigt sich als Feind des Lebens: »In der Mitte meiner Lebenstage geh ich durch des Totenreiches Tore, bin beraubt des Restes meiner Jahre«, klagt der scheidende König *Hiskia* (Jes 38,10).

Der Tod gleicht dem Abdriften in eine Welt (hebr. *Sheol*), in der ungewiss bleibt, ob Gott noch Einfluss nehmen und gefunden oder angerufen werden kann. Etymologisch geht nach *Horvilleur* der Begriff *Sheol* auf eine Wurzel zurück, die *Frage* bedeutet. *Horvilleur* wagt daraus zu folgern, dass wir mit dem Tod *in die Frage fallen*: »Nach unserem Tod gehen wir alle in die Frage ein und lassen die anderen ohne Antwort zurück.«⁷⁶ Das Drama des zu frühen Ablebens wird weder beschönigt noch verklärt. Beziehungslosigkeit ist für den Menschen der Hebräischen Bibel das Unglück, das als Drama empfunden wird: Nicht der biologische Exitus an sich, sondern die Isolation – durch Ausgrenzung, Krankheit oder Verfolgung, die das menschliche Leben grundsätzlich bedrohen.

Horvilleur weist daraufhin, dass das Wort für Leben im Hebräischen, *H'ayim*, nur im Plural existiert: »Dem Hebräischen zufolge hat jeder von uns mehrere Leben, keine aufeinanderfolgenden, sondern miteinander verflochtene Leben, die sich wie Fäden im Laufe des Daseins immer wieder kreuzen und erst ganz am Ende entknoten und vereinzeln.«⁷⁷ Dass das Geschöpf aus Erde ist und wieder zu Erde wird, bedeutet nicht den Tod des Menschengeschlechts. Der Mensch ist ein Generationenwesen und lebt *midor ledor*, von Generation zu Generation: Dass der Mensch nicht ewig mit den Dornen,

⁷⁶ *Horvilleur*, Mit den Toten, 96.

⁷⁷ *Horvilleur*, Mit den Toten, 21.

Disteln und Wehen des Lebens beschäftigt bleibt, ist eher als ein Geschenk zu verstehen.⁷⁸

Die Seelsorge ist nicht nur mit Todesängsten, sondern ebenso mit Todeswünschen konfrontiert. Auch der Todeswunsch ist ein komplexes Phänomen und begegnet in vielerlei Gestalt: Hoffnungslosigkeit, Depressionen, Verzweiflung, physischer oder psychischer Schmerz oder Angst davor, Überdruß, Einsamkeit, Sehnsucht nach Verstorbenen u.a.m. können mit einer grossen Vielfalt von Formulierungen oder Verhaltensweisen Ausdruck oder Ursache von Todeswünschen sein. »Unabhängig von der genauen Formulierung des Todeswunsches und seiner Bedeutung ist er zuallererst als Gesprächsaufforderung und als Beziehungsangebot zu verstehen.«⁷⁹ Die Seelsorge ist nicht nur Adressatin, sondern auch Türöffnerin und kann das Thema initiieren. Sie erliegt nicht dem erwiesenen Irrtum »das iatrogene Risiko einer initiativen Ansprache von Todeswünschen, also die Gefahr, dadurch einen Todeswunsch erst auszulösen oder zu verstärken«⁸⁰. In der Weiterbildung werden Beispiele von Formulierungen zusammengetragen, die implizite oder explizite, verborgene oder offensichtliche Todeswünsche umschreiben (z.B. »Ich will nicht mehr!«; »Ich falle allen zur Last!«). Ebenso werden Formulierungen gesammelt, die proaktiv Todeswünsche erfragen (z.B. »Haben Sie kürzlich konkret daran gedacht, Ihr Leben zu beenden?«).

Im Rahmen dieser Unterrichtseinheit sollen auch Facetten zur Suizidalität thematisiert werden können.⁸¹ Die seelsorgliche Gesprächsführung rund um Suizid unterliegt prinzipiell denselben Anforderungen wie alle seelsorglichen Gespräche, ist aber häufig mit

⁷⁸ Vgl. Wild, Thomas (2020), Sterblichkeit – Fluch oder Segen? Menschliche Lebensbegrenzung zwischen Fortschrittsgläubigkeit und Kulturpessimismus, in: Paragrana 29/2, 141–158.

⁷⁹ Boström, Kathleen u. a. (2024), Gespräche über Todeswünsche. Empirie – Ergebnisse – Perspektiven, in: Arnold-Krüger, Herausforderung Sterbekultur, 185–197, hier 186.

⁸⁰ Boström, Gespräche, 190.

⁸¹ Die Themenfelder *Umgang mit Suizid und Suizidassistenz* bedürfen in seelsorglichen Weiterbildungseinheiten eigener Module und insbesondere einer ethischen Reflexion. Vgl. dazu die ausgezeichneten Überlegungen von Noth, Isabelle / Arnold-Krüger, Dorothee (2025), Seelsorge im Ausnahmefall. Ambivalenzkompetenz vor, bei und nach einem assistierten Suizid, in: Stoellger, Philipp u. a. (Hg.), Am Ende Autonomie – Autonomie am Ende: Zur Hermeneutik der Konflikte um Autonomie am Lebensende, Heidelberg, 137–154.

besonderen Herausforderungen konfrontiert. Seelsorge steht diesbezüglich in einem äusserst sensiblen und anspruchsvollen Spannungsfeld zwischen dem »eigenen ethischen Urteil und dem seelsorglichen Habitus der Non-Direktivität«⁸², zwischen der »Anwaltschaft für das Leben und der Akzeptanz von Selbstbestimmung.«⁸³ Eine ambivalenzfreundliche seelsorgliche Haltung schärft auch hinsichtlich des Todeswunsches den Blick für die Paradoxie der Wahrnehmung, des Denkens, Fühlens und Wollens.

9. Fazit: Sieben Thesen und ein Abschluss

1. Das Reden über Sterben und Tod ist schwer und leicht zugleich. Erleichternd ist das Wissen, dass Sterblichkeit uns alle verbindet. Die Erfahrung, über die Begleitumstände des Todes reden zu können, nimmt diesem den Schrecken.⁸⁴
2. Auch gutes Sterben ist nicht einfach gut. Das Sterben hat für die Betroffenen stets unliebsame Überraschungen bereit. Körperliche Schmerzen, innere Unruhe und schambesetzte Abhängigkeiten gehören oft zu Sterbeprozessen.⁸⁵
3. Fragen zu Religiosität, Spiritualität und Lebenssinn können überfordern und persönliche Grenzen überschreiten. Sterbende haben das Recht, in Ruhe und zwischendurch allein gelassen zu werden.

⁸² Noth / Arnold-Krüger, Seelsorge im Ausnahmefall, 143.

⁸³ Noth / Arnold-Krüger, Seelsorge im Ausnahmefall, 148. »Auch der Suizidwunsch, der als freiverantwortlich bezeichnet und geachtet wird, ist oft aus der Verzweiflung geboren. Er traut der Zukunft nichts mehr zu. Das Gefühl von Vereinsamung und Ausweglosigkeit verlangt nach vertrauensvoller Kommunikation und gemeinsamer Suche nach möglichen Wegen in die Zukunft. In einer solchen Lebenssituation besteht die vorrangige mitmenschliche Aufgabe in der Fürsorge für einen Menschen in einer Grenzsituation. Wenn sich dabei der Wunsch nach selbstbestimmtem Sterben durchsetzt, ist das zu respektieren. Es ist jedoch eine unangemessene Verkürzung des Handlungsspektrums, selbstbestimmtes Sterben mit Suizidassistenten oder gar der Tötung auf Verlangen gleichzusetzen« (147).

⁸⁴ Vgl. die bewegenden Voten hochaltriger Menschen in: Kost, Mena (2020), Ausleben. Gedanken an den Tod verschiebt man gerne auf später, Basel.

⁸⁵ Vgl. Mieth, Dietmar / Mieth, Irene (2019), Sterben und Lieben. Selbstbestimmung bis zuletzt, Freiburg i. B.

4. Selbst die würdevollsten Abschiedsmomente tragen Elemente des Unerledigten in sich, die es zu akzeptieren gilt. Der gelassene Umgang mit dem Sterben bleibt ein Geschenk.
5. Die minutiöse Planung des eigenen Abschieds kann auch Ausdruck der Abwehr sein, das Ableben nicht mehr kontrollieren zu können und sich einzugestehen, dass nun das Leben den Lebendigen gehört.
6. Menschen, die sich erlaubt haben zu gehen, können sich auf eine zutiefst berührende und in durchaus eleganter Manier verabschieden. Sie erteilen – mit oder ohne Worte – ihren Angehörigen den Segen zum Weiterleben.
7. Das Befolgen des letzten Willens hat Grenzen und Tücken. Verfügungen können für die Nachkommen zu belastenden Delegationen werden. Respekt gegenüber den Verstorbenen besteht auch darin, den Dableibenden das Weiterleben zu ermöglichen.

Wie hört man auf? Das Befassen mit Fragen um Sterben und Tod versetzt die Teilnehmenden in einen speziellen Zustand. Im Verlauf einer Weiterbildungseinheit entstehen dichte Momente und emotionale Situationen.⁸⁶ Plötzlich steht die Pause oder gar das Kursende an. Wie geht man damit um? Hilfreich ist es, besondere Schlusspunkte zu setzen, um den Übergang in den Alltag zu erleichtern. Bereits die Ankündigung der Unterbrechung kann atmosphärisch entlasten. Als Abschluss kann der bereits thematisierte Animationsfilm »Ente, Tod und Tulpe« gezeigt werden – ohne weitere Diskussionen. Oder das Einblenden eines Cartoons von *Charles M. Schulz*, dem Schöpfer der bekannten *Peanuts*: Der Cartoon kann einen Moment ermöglichen, der Leichtigkeit schafft und Dankbarkeit erzeugt: »Some day, we will all die, Snoopy«, sagt Charlie Brown, mit dem Bea-

⁸⁶ Ich bedanke mich an dieser Stelle für hilfreiche Anregungen bei: Gabriela Allemann, Annemarie Beer, Olivia Burri, Johanna Fankhauser, Árpád Ferencz, Salome Graber, Emanuel Simon Graf, Christa Grünenfelder, Noemi Heggli, Elias Jenni, Durs Locher, Maria Morf, Béatrice Müller, Daniel Röthlisberger, Bettina Schley, Volker Schnitzler, Barbara Streit, Andreas Studer, John Weber, Stefan Werdelis und Jasmin Zehnder.

gle auf einem Bootssteg sitzend. Snoopy antwortet: »True, but on all the other days, we will not.«⁸⁷

Pfr. Dr. Thomas Wild, Geschäftsleiter AWS Schweiz, Theologische Fakultät, Universität Bern, Länggassstrasse 51, CH-3012 Bern; thomas.wild@unibe.ch

⁸⁷ *Schulz, Charles M.* (2015), *Celebrating Peanuts. 65 Years*, Kansas City/MO, 512.

Fallbeispiel: »Clara« – reformiert und hellsichtig verbunden

Stefan Huber^{ID}, Isabelle Noth^{ID}

Im Rahmen des vom SNF geförderten Projekts zur *Veränderung von Religiosität*¹ wurden 365 narrative Interviews über religiöse und spirituelle Wendepunkte geführt. Diese Interviews begannen mit folgendem Erzählimpuls:

»Wir forschen zu religiösen und spirituellen Wendepunkten. Insbesondere interessieren wir uns dafür, wie diese Wendepunkte mit bestimmten religiösen oder spirituellen Einstellungen, Erfahrungen und Praktiken verbunden waren, welche Gedanken und Überlegungen damit einhergingen, sowie wie sich das auf Ihren Alltag ausgewirkt hat. Je mehr Sie in Ihrer Erzählung ins Detail gehen, desto besser. Beispiele zur Veranschaulichung sind dabei besonders willkommen. Bitte erzählen Sie mir von Ihrem religiösen oder spirituellen Wendepunkt. Wie war das bei Ihnen?«

Der Erzählimpuls dokumentiert, dass wir über Religiosität und Spiritualität möglichst differenziert sprechen wollten. Wir haben uns nicht nur für Einstellungen interessiert – z.B. ob Personen an Gott glauben und welche Vorstellungen sie von ihm haben. Vielmehr war uns wichtig, mehr über die lebendige Religiosität und Spiritualität zu erfahren. Daher haben wir in dem Erzählimpuls auch das Nachdenken über diesen Themenbereich und Erfahrungen darin betont. Nach dem Impuls folgte eine *Stegreiferzählung*, in der die Interviewten frei ihre religiös-spirituelle Biografie erzählten. Dieser Teil dauerte oft eine gute halbe Stunde. Danach stellten die InterviewerInnen Rückfragen zur freien Erzählung. Dabei ging es nicht um ein Hinterfragen. Vielmehr wurden die Interviewten gebeten, zu einzelnen

¹ Vgl. <https://data.snf.ch/grants/grant/205047> (Zugriff am 22.01.2026).

Episoden ihrer Biografie nach Möglichkeit mehr zu erzählen. Das Ziel war, dass das Erzählte möglichst detailreich und plastisch wurde. Im dritten Teil des Interviews wurden Fragen zu religiös-spirituellen Themenbereichen gestellt, die von der interviewten Person bisher noch nicht angesprochen worden waren.

Viele der Personen, die interviewt wurden, waren dankbar, für die Gelegenheit über ihre religiösen und spirituellen Erfahrungen und Gedanken vertieft sprechen zu können. Sie haben das Gespräch als eine bereichernde Form religiös-spiritueller Selbsterfahrung erlebt.² Daher haben sie sich in den Interviews geöffnet. Dafür waren und sind wir sehr dankbar! Die durchschnittlich 79 Minuten dauernden Interviews sind eine Schatzkammer, in der die Vielfalt und der Reichtum der gegenwärtig gelebten Religiosität und Spiritualität in der Schweiz zum Ausdruck kommt. Von den im Jahr 2021 Interviewten gehörten 95 deutschsprachige Personen einer Reformierten Kirche in der Schweiz an oder waren zumindest früher Mitglied. Diese Interviews dokumentieren die Vielfalt der Möglichkeiten, heute reformiert zu sein.³ Ein Beispiel ist das Interview mit »Clara«⁴, das 82 Minuten dauerte. Es wird im Folgenden zunächst von Stefan Huber, der das Interview auch geführt hat, verdichtet dargestellt und dadurch interpretiert. Anschliessend reflektiert Isabelle Noth das Fallbeispiel in poimenischer Perspektive.

Bereits im ersten Satz des Interviews spricht »Clara« davon, dass sie *wie zwei Schienen*⁵ habe, *die bereits in der Kindheit beginnen. Das eine ist: Ich bin reformiert aufgewachsen, aber nicht religiös – beziehungsweise eigentlich eher mit negativen Gefühlen gegenüber der reformierten Kirche.* Die negativen Gefühle wurzelten in der Erfah-

² Dieses Feedback vieler Interviewter könnte dazu ermutigen, die Technik narrativer Interviews in die Seelsorgeausbildung zu übernehmen. Inhaltlich wäre dabei zu reflektieren, wie der Selbsterfahrungsaspekt in Abgrenzung zu einem Forschungsinterview gestärkt werden könnte.

³ Eine erste systematische Analyse dieser Interviews wird dieses Jahr in einem von Stefan Huber, Isabelle Noth und Alexander Trettin herausgegebenen Buch (Elemente, Typen und Dynamiken Evangelisch-Reformierter Glaubens- und Lebenswelten) erscheinen (s. auch: <https://www.ifset.ch>).

⁴ »Clara« ist ein Deckname. Die interviewte Person hat der Veröffentlichung des anonymisierten Interviewtranskripts zugestimmt. Es kann unter folgendem Link abgerufen werden: www.bop.unibe.ch/JSSP.

⁵ Zitate aus dem Interview sind kursiv gesetzt.

rung ihrer Grossmutter, die, nachdem sie ein uneheliches Kind geboren hatten, im Reformierten Gottesdienst nicht mehr am Abendmahl teilnehmen durfte. Die andere Schiene *ist eher spiritueller Art. Ich komme aus einer Familie, wo Hellsichtigkeit, Empathie extrem - ja - nicht ausgebildet ist, aber es war einfach vorhanden.* Aufgrund dieser Fähigkeit spürt »Clara« Gedanken und Gefühle anderer Menschen, kann durch Berührung stabilisierend und heilend auf Andere einwirken und hatte Kontakte mit Personen aus einer spirituellen Welt. Wohl daher *würde* sie – wie sie erzählt – *nie an Gott zweifeln.*

In ihrer gelebten Auseinandersetzung mit diesen *Schienen* und deren Reflexion baut sich die Glaubenswelt von »Clara« auf. Die Hellsichtigkeit erlebte sie nicht nur als Gabe, sondern auch als Bürde. »Clara«: *Und jedes Mal, wenn ich die Hand gab, hat es zu pulsieren begonnen. Und gerade ältere Leute, die liessen meine Hand nicht mehr los. Und das habe ich gehasst.* In der Pubertät verstärkte sich die Hellsichtigkeit, und »Clara« versuchte diese Fähigkeit zu unterdrücken, was ihr auch weitgehend gelang. Doch als sie zum ersten Mal schwanger wurde, brach sie wieder voll durch und *überwältigte* sie. Sie *konnte es nicht mehr zurückdrängen.* Darauf folgte ein Wendepunkt in ihrer Auseinandersetzung mit der Hellsichtigkeit. »Clara« besuchte auf Empfehlung einer Kollegin einen Reiki Kurs. Dabei eignete sie sich Techniken an, diese Fähigkeit zu kanalisieren und zu kontrollieren. Zugleich betont sie: *Ich habe dann auch andere Techniken noch gelernt, merke aber, ich bin wirklich im Christentum klar verwurzelt, tief verwurzelt.*

Die Auseinandersetzung mit dem Christentum begann, als »Clara« sich *quer durch die Bibliothek meiner Eltern gelesen* hat. Dabei hat sie die Traubibel ihrer Eltern entdeckt. »Clara«: *Und die Heilungsgeschichten vor allem, die haben mich fasziniert, weil ich dort irgendwo Erfahrungen, die ich gemacht hatte, irgendwo jetzt für mich Boden bekamen. Ich konnte plötzlich einordnen. Für mich waren diese Heilungsgeschichten nicht Wundergeschichten, sondern: Ah, das erklärt mir jetzt einiges, was, was ich selber erlebt habe, dass es Leuten besser ging, wenn man sie oder wenn sie mich berührten. Das war dort so ein Aha-Erlebnis.* Demgegenüber waren ihr die Geschichten aus dem Religionsunterricht, in der *Gott als der strafende Gott* dargestellt wird *suspekt.* Damit war ihr Interesse an der Bibel geweckt. Als sie dann im Konfirmationsunterricht zwanzig Kirchbesuche nachwei-

sen musste, entdeckt sie zwei Pfarrer, entdeckt, dass deren Predigten sie interessierte. »Clara«: *Die sagten in ihren Predigten Sachen, die mir eigentlich wirklich auch etwas zum Denken gaben. ... Die haben - ja - nicht nur Heiliges erzählt und langweilig gepredigt, sondern die haben wirklich so was erzählt oder Gedanken gebracht, die mir was brachten.* Zu diesen Pfarren ist sie freiwillig weiter gegangen, nachdem sie ihr Soll von 20 Gottesdienstbesuchen erfüllt hatte.

Zusammenfassend kann die Glaubenswelt von »Clara« in folgender Weise charakterisiert werden. Sie ist stark von Erfahrungen mit einer spirituellen Wirklichkeit geprägt und kann sich inzwischen in dieser Welt einigermaßen sicher bewegen. Daher käme sie wie bereits erwähnt nie auf die Idee, an der Existenz Gottes zu zweifeln. Man kann hier durchaus von einem *felsenfesten Glauben* sprechen. Inhaltlich ordnet sie sich klar in die christliche Tradition ein. *Esoterische* Ansätze und Gruppen sprechen sie nicht an. Zugleich ist die intellektuelle Dimension stark ausgeprägt. »Clara« liest viel und setzt sich auch kritisch mit Bibel, Religion und Kirche auseinander. Daher ging sie mit einer Kollegin auch nur einmal zu einer Bibelgruppe im Gymnasium mit. »Clara«: *Mein Gott, nein, da bin ich so eng gehalten und muss loben, wenn es mir gar nicht danach ist. Und es war mir viel zu heilig. Da habe ich gefunden: Nein, danke vielmals für das Angebot. Das ist nichts für mich.* Trotz der negativen Erfahrungen mit der Reformierten Kirche, die ihre Kindheit prägten, kann sich »Clara« inzwischen mit der Reformierten Kirche identifizieren. Sie ist heute gerne reformiert!

Welche Schlüsse lassen sich aus poimenischer Sicht aus der dargestellten Fallvignette als Anstoss für die weitere Beschäftigung mit religiös-spirituellen Erfahrungen herleiten?

1. Es ist für Seelsorgende von zentraler Bedeutung, grundlegende kirchenhistorische Fakten und Entwicklungen zu kennen. So wurden in der Geschichte des reformierten Staatskirchentums – und nicht nur in ihm – Kasualien auch dazu verwendet, Menschen zu kontrollieren und von der Gemeinschaft auszuschließen. Die »Teilnahme am Abendmahl (galt) als Zeichen bürger-

licher Integrität.«⁶ Die Erfahrung, aufgrund einer vorehelichen Schwangerschaft – analog zu Gefängnisinsassen – nicht mehr zum Abendmahl zugelassen zu werden, hat Frauen geprägt und ein tiefes Gefühl der Minderwertigkeit und öffentlichen Beschämung und Demütigung bewirkt. Diese Erinnerung und das damit verbundene »negative Gefühl« trägt sich über Generationen weiter und hat das verbreitete Grundempfinden, dass Kirchen für tiefes Unrecht verantwortlich seien, befördert.

2. Es gibt einen grossen Erfahrungskomplex, der »körperliche Berührung« beinhaltet, in der heutigen wissenschaftlichen Medizin jedoch aufgrund der mangelnden Operationalisierbarkeit nicht erfasst und als »Energie«, »Intuition«, »Hellsichtigkeit«, »Empathie« umschrieben wird und von überwältigender Bedeutung für das eigene Leben sein kann. Er wird als besondere »Begabung« und schliesslich als »Verbundenheit« erlebt. Er kann schliesslich sogar »Boden für meinen Glauben« geben. Anknüpfungspunkte können in den biblischen Heilungsgeschichten erkannt werden, und Jesus selbst wird zu einer Art Identifikationsfigur. Es zeigt sich, dass der ganze Bereich übersinnlicher oder zutiefst sinnlicher Erfahrungen, die nicht im Zentrum wissenschaftlich medizinischer Perspektiven stehen und auch nicht per se der Esoterik zugeordnet werden sollten, in der Seelsorge durch Kenntnis spezifischer biblischer Geschichten sowie religionspsychologischen Wissens eingeordnet werden können.
3. Die Fallvignette zeigt, wie prägend in der Familie gemachte Erfahrungen auch im Bereich von Religiosität und Spiritualität sind. Die als »Hellsichtigkeit« beschriebene Fähigkeit wird zunächst als innerfamiliäre tiefe »Verbundenheit« empfunden, in der jede/r weiss, wie es dem/der anderen jeweils geht. Es wird nicht darüber gesprochen, sondern im Bereich des Unaussprechlichen belassen:

[Interviewende] P[erson]: Ja, wie hat es auf dich gewirkt, wenn die Grossmutter sagt: »Das ist vom Teufel.«?

⁶ Wernle, Paul (1923), *Der schweizerische Protestantismus im 18. Jahrhundert*, Bd. 1, Tübingen, 66.

A[uskunfts]P[erson]: Äh, ich habe das Wort Teufel nicht so gut, nicht wirklich verstanden, weil ich das Wort nicht - ja. Ja. Aber ich wusste, es ist etwas Böses.

IP: Mhm. Ja. Du hast das Böse ja in dir als Hellsichtigkeit. Und wie das? Wie bist du da als Kind damit umgegangen?

AP: Ich habe es lustigerweise nicht auf mich bezogen, sondern dass man darüber spricht.

IP: Aha.

AP: Das ist, das ist des Teufels. Und das andere? Ich habe das nie auf mich bezogen. Das ist wirklich ganz spannend.

IP: Okay. Ja, das ist...

AP: Bis heute nicht.

IP: Ja, ja. Ja, ja. Das Sprechen darüber ist vom Teufel.

AP: Ich habe das so interpretiert.

IP: Das ist es, ja, ja.

AP: Fällt mir erst jetzt auf, wo du nachfragst. Das ist mir nie aufgefallen.

IP: Hm. (...)

Hier erreicht das Interview selbst geradezu seelsorglich-aufklärerische Qualität, indem es behutsam Gesagtes aufnimmt und Möglichkeiten eröffnet, es zu vertiefen. Clara erhält durch das Nachfragen einen Anstoss und erfährt etwas über sich selbst, das ihr zuvor noch nie aufgefallen war.

Prof. Dr. Stefan Huber, bis 31.12.2025 Leiter des Instituts für Empirische Religionsforschung an der Theologischen Fakultät der Universität Bern, seit 1.1.2026 Forschungsprofessor an der STH Basel, Mühlestiegrain 50, CH-4125 Riehen; stefan.huber@sthbasel.ch

Prof. Dr. Isabelle Noth, BSc Psychology, Mitdirektorin Institut für Praktische Theologie, Leiterin Abt. Seelsorge, Religionspsychologie und Religionspädagogik, Theologische Fakultät, Universität Bern, Länggassstrasse 51, CH-3012 Bern; isabelle.noth@unibe.ch

Rezension: Our Bodies Are Alive (Pig- gue, 2025)

Rebekka Schaetzle 

Bridget L. Piggue, Our Bodies Are Alive: Self-Literacy as an Embodied Healing and Liberative Practice, Eugene, Oregon: Cascade Books 2025, 147 pp., ISBN 978-1-6667-6603-5, 38 \$.

»I found god in myself, and I loved her, I loved her fiercely«.¹ Mit diesem mehrfach verwendeten Zitat von Ntozake Shange bringt *Bridget L. Piggue – Director of Spiritual Health am Emory University Hospital Midtown und ACPE Certified Educator* – auf den Punkt, worum es ihr in *Our Bodies Are Alive* geht. Sie präsentiert darin unter dem Akrostichon FIERCELY² ein therapeutisches Modell und charakterisiert es als »womanist constructive embodied framework for healing and the well-being of African American clergy women« (94). Dieses Modell basiert auf den Ergebnissen einer qualitativen Interviewstudie (n=10), die mit neurowissenschaftlichen Perspektiven sowie Zugängen der *womanist theology* und indigener Spiritualität in einen Dialog gebracht werden.

Nach einführenden Kapiteln, in welchen Piggue ihr Forschungsinteresse darlegt (1), die Bezugstheorien (2) sowie die Methodik und den Datenkorpus (3) erläutert, bildet die zusammenfassende Darstellung der qualitativen Interviews, die Piggue mit zehn afroamerikanischen Pastorinnen und Seelsorgerinnen durchgeführt hat, einen umfangreichen Teil des Buches (4). Mit Blick auf die zentrale Fragestellung nach dem Zusammenhang von psychischer und physischer Gesundheit wurde den Antworten der Interviewten zu den *healing*

¹ Zit. aus: Shange, Ntozake (1975), *For Colored Girls Who Have Considered Suicide. When the Rainbow is Enuf*, San Lorenzo/CA, 63.

² Ausgeschrieben: *Find her; Invite her; Embrace her/Embolden her; Revere her; Cleanse her; Embody her; Loyal her; You.*

approaches ein eigenes Kapitel mit vertieften Analysen gewidmet (5). Daran anknüpfend verwendet Piggue Literatur zu indigener Spiritualität und integriert Erkenntnisse aus den Neurowissenschaften für ihre Interpretation (6). In einem abschliessenden Kapitel bietet die Autorin eine biblische Relektüre der Perikope von der kanaanitischen Frau (Mt 15,21-28) als Archetyp einer einerseits von Ausgrenzung betroffenen und andererseits selbstermächtigten Person (7). Im Appendix finden sich die transkribierten Antworten der Interviews nach Fragen sortiert.

Piggue wählte ihre Interviewpartnerinnen aufgrund der folgenden Kriterien aus: weiblich, afroamerikanisch und seit mindestens 15 Jahren in einem pastoralen Dienst. Die narrativen Interviews fokussierten auf Themen wie Erfahrungen im Zusammenhang mit dem eigenen Körper in der Kindheit und Jugend sowie der Sorge für sich selbst und andere.

Ziel der Studie ist die Beschreibung von Gemeinsamkeiten in den Biografien, im Verhalten, im Erleben von Gesundheit und in den *healing practices*, die auch über den Kreis der Befragten hinaus von Relevanz sein können. Alle zehn Interviewpartnerinnen beschreiben negative Folgen für die eigene Gesundheit und das Wohlbefinden aufgrund von körperfernen Praktiken wie das Ignorieren von Schmerzen, das Verinnerlichen von Wertvorstellungen, die auf Opferbereitschaft basieren, und das Schweigen aufgrund historisch bedingter und kultureller Normen im familiären Umfeld. Sieben von zehn Frauen berichteten von ernsthaften gesundheitlichen Problemen, zwei von leichten gesundheitlichen Problemen und eine von kaum gesundheitlichen Problemen. Als auffallend beschreibt Piggue, dass im Verlauf von Erkrankungen ein neuer und heilsamer Umgang mit dem eigenen Körper gefunden werden konnte. Die Praktiken, die so etabliert wurden, dienten unter anderem der Stressreduktion, der Wahrung der eigenen Grenzen und der intensivierten Selbstwahrnehmung.

Einen wesentlichen theoretischen Rahmen für ihre Studie findet Piggue in »Embodied Brain and Body Map« (11), der Vorstellung einer im Gehirn entworfenen Karte von der Oberfläche des Körpers, der Muskulatur, den Bewegungsintentionen und -potenzialen sowie den Objekten und Personen im Raum darum. Biografische Erfahrungen und internalisierte negative Körperbilder können demnach

in negativen Gesundheitsfolgen resultieren. Piggues Ansatz der *Self-Literacy* zielt darauf ab, schädigende Körperbilder umzuschreiben durch *re-authoring*, um das Selbst neu zu entdecken und das Wohlbefinden zu steigern. Zu diesem Zweck entwickelt sie das Modell FIERCELY, das in vier Schritten zu einer verbesserten Beziehung zum Selbst führen soll und folglich auch die Führungsqualitäten als Pfarrerinnen stärken soll.³

Piggues Studie entstammt einem US-amerikanischen Umfeld. Von Gewinn ist die Lektüre von *Our Bodies Are Alive* dennoch in vielerlei Hinsicht auch für andere Kontexte. Insbesondere die theologische Betrachtung des Zusammenhangs von *Inkarnation* und *Opfer* ist beachtenswert: Das zentrale inkarnatorische Dogma innerhalb der christlichen Traditionen kann in verzerrten Varianten eine Entwürdigung und Unterwerfung des Körpers zur Folge haben und negative Auswirkungen auf die psychische und physische Gesundheit haben. Dies ist insbesondere der Fall, wenn damit eine Aufforderung zur Selbstaufopferung und zum Leiden einhergeht. Piggue analysiert dies unter anderem vor dem Hintergrund des *Post Traumatic Slave Syndrome*. Unter diesem Stichwort werden die Folgen der Geschichte der Sklaverei beschrieben, die bis heute in den Körpern der nachfolgenden Generationen der Betroffenen nachwirken und teilweise unbewusst bleiben. Die Reflexion theologischer Verzerrungen und deren Bedeutung für Menschen mit marginalisierten Körpern könnte auch im Hinblick auf weitere historische Situationen und heute lebende Menschengruppen für die Seelsorge relevant gemacht werden.

In Piggues Werk bleibt der Begriff *Self-Literacy* etwas vage und wird nicht ausführlich konkretisiert. Dadurch bleibt stellenweise unbestimmt, was Piggue darunter versteht. Ebenso werden die von den Interviewpartnerinnen erzählten spirituellen, heilsamen Praktiken nicht eigenständig rekonstruiert, sondern Beschreibungen von Ritualen in anderen Quellen gegenübergestellt. Die interessante Beobachtung, inwiefern die Interviews im Zuge der Forschung auch einen therapeutischen Charakter angenommen haben, wird von Piggue angedeutet, scheint aber einer eingehenderen Betrachtung wert.

³ Siehe auch: <https://fiercelyhealing.com/fiercelyou> (Zugriff: 27.01.2026).

Piggy spricht vom Körper, von ihrem Körper, als *her*. Durch diese Sprechweise wird der Körper zunächst zu einem externalen Objekt, das anschliessend internalisiert werden kann. Dies empfiehlt sie aufgrund des Befundes, dass Menschen in einem pastoralen Amt sich in hohem Masse um andere kümmern und dabei eine starke Bereitschaft zur Selbstaufopferung (*sacrifice themselves*) zeigen. Diese und weitere sprachliche Details fördern eine bewusste und inspirierende Lektüre.

Dr. Rebekka Schaetzle, Post-Doc und Assistentin an der Abt. Seelsorge, Religionspsychologie und Religionspädagogik, Theologische Fakultät, Universität Bern, Länggassstrasse 51, CH-3012 Bern; rebekka.schaetzle@unibe.ch

Rezension: Neue kirchliche Gemeinschaftsformen (Müller & Todjeras, 2024)

Thomas Wild

Sabrina Müller & Patrick Todjeras, Neue kirchliche Gemeinschaftsformen entwickeln. Eine Handreichung. Theologische Studien 20, Zürich: TVZ 2024, 88 S., ISBN 978-3-290-18606-7, 22 CHF.

Dieser schmale und kompakte Band ist im Kontext des Zusammenschlusses diverser Kirchgemeinden zur kirchlichen Grossgemeinde Zürich und neu entstandener kirchlicher Gemeinschaftsformen am Rande eben dieser Grossgemeinde zu verorten. Der Studie voraus ging eine Bestandsaufnahme des Zentrums für Kirchenentwicklung (ZKE), innerhalb derer bestehende kirchliche Gemeinschaftsformen erfasst und klassifiziert wurden. *Sabrina Müller*, Professorin für Praktische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn sowie Projektleiterin im Universitären Forschungsschwerpunkt (UFSP) »Digital Religion(s)« an der Universität Zürich, und *Patrick Todjeras*, promovierter Theologe, Direktor des Instituts zur Erforschung von Mission und Kirche (IMK) sowie wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Zürich, sind mit den Prozessen der Zürcher Kirche bestens vertraut. Die beiden AutorInnen haben für die Studie zwei Projekte ausgewählt, anhand derer sie eine methodische »Handreichung« (12) entwickeln: Ein Stadtkloster und ein Cafébetrieb mit Co-Workingspace. Die beiden Projekte werden mithilfe von ekklesiologischen Kriterien einer qualitativen Evaluation unterzogen. Die Kriterien dienen gleichsam als Instrumente der Selbstevaluation und Selbststeuerung kirchlich-partizipativer Gemeinschaftsformen.

In Teil I werden Hintergründe und Herausforderungen der Erforschung kirchlicher Gemeinschaftsformen geschildert, darauffolgend wird eine »ekklesiale Kriteriologie« (21) entworfen. Die bekannten ekklesiologischen Kategorien (koinonia, diakonia, martyria und leiturgia) werden durch ekklesiale Merkmale wie Selbstverständnis, Organisation, Kontextualität, Innovation und Vitalität erweitert – darunter auch Lern- und Veränderungsbereitschaft zu Kriterien erhoben –, um dann die Elemente der Handreichung zu skizzieren. Teil II umfasst die Kontextualisierung der beiden ausgewählten kirchlichen Projekte und die Anwendung der in Teil I konzipierten Merkmale auf ebendiese. Analyse, Vergleich und abschliessende Bemerkungen runden das Buch ab.

Das Studiendesign mit dem hilfreichen Kriterienkatalog bleibt dabei auch anschlussfähig für traditionelle Kirchgemeinden. Zudem werden Innen- und Aussenwahrnehmung der beiden ausgewählten Projekte durch Interviews geschärft: Die AutorInnen haben sowohl mit den Projektverantwortlichen, den kirchlichen VerantwortungsträgerInnen als auch mit nicht-involvierten BeobachterInnen Gespräche geführt. Dabei wurden »Bremsfaktoren« (48) für Innovativität und Vitalität genauso erfragt wie Konfliktpotentiale aufgrund von Überschneidungen etwa in diakonischen Handlungsfeldern. Die Handreichung dient insofern zu weit mehr als einem Evaluationsinstrument alter und neuer kirchlicher Gemeinschaftsformen. Sie ermutigt zu innovativem Denken und Handeln innerhalb und ausserhalb kirchlicher Trägerschaften. Sie stiftet an zur Entwicklung und Gestaltung von partizipativer Kirche und zu neuen Formen von Gemeinde- und Gesundheitsseelsorge in Zeiten von Fachkräftemangel und vermeintlichem Relevanzverlust. Die theologisch fundierte und praxisrelevante Studie stellt im Rahmen von Fusionsprozessen in städtischen Kontexten einen wertvollen Beitrag dar, der durch gute Lesbarkeit auch über die Fachwissenschaft hinaus von Interesse sein dürfte.

Pfr. Dr. Thomas Wild, Geschäftsleiter AWS Schweiz an der Theologischen Fakultät der Universität Bern, Länggassstrasse 51, CH-3012 Bern; thomas.wild@unibe.ch

Premier cours en accompagnement spirituel systémique en Suisse Romande

Karin Tschanz, Claudia Bezençon

Pour la toute première fois, un cours SYSA a eu lieu en novembre 2025 à Crêt-Bérard (Puidoux, VD). La formation a été initiée par la pasteure Claudia Bezençon, référente-métier et responsable de la formation des ministres et conseillers.es paroissiaux à l'office des ressources humaines de l'EERV (Eglise Evangélique Réformée du Canton de Vaud) et organisée par AWS Schweiz.

La formation qui a réuni treize pasteures, diacres, animateurs et animatrices d'Eglise durant 2 fois 2 jours et demi de formation, était coanimée par Dr. théol. Karin Tschanz, thérapeute systémique et ancienne directrice d'études de SYSA et Claudia Bezençon, thérapeute systémique également.

Lors de ce cours, les participants ont été initiés à la pensée et l'approche systémique qui avaient conduit à l'accompagnement spirituel systémique. La découverte de l'accompagnement spirituel systémique s'est faite dans une belle ambiance d'ouverture et de curiosité. Parmi les méthodes systémiques, ce sont surtout la posture, les questions et hypothèses systémiques qui ont surpris les participants. »Nous avons donc le droit d'être actifs et créatifs lors d'un accompagnement spirituel!« s'est exclamé un participant. En effet, la créativité avait toute sa place durant ce cours : génogramme, plateau familial, cartes d'animation, collages, jeux etc. Le travail sur leur propre histoire familiale via le génogramme et l'approche biographique a montré aux participants l'importance de respecter les objectifs des personnes qu'ils accompagnent.

Etant donné qu'à l'heure actuelle il y a encore peu de littérature sur l'accompagnement spirituel systémique, le cours s'est appuyé sur

un article non-publié de Prof. Dr. Christoph Morgenthaler qui été traduit de l'anglais en français. La traduction en français du livre »Systemische Seelsorge« du même auteur est actuellement en discussion.

Arrivés à la fin du cours, les participants ont exprimé leur fort intérêt à suivre une formation CAS en accompagnement spirituel systémique comme cela se fait déjà en allemand à l'université de Berne.

L'aventure se poursuit ! Le cours »Les bases de l'accompagnement spirituel systémique« aura lieu pour la deuxième fois en novembre 2026. En mars 2027, un cours à la reconstruction familiale systémique sera également proposée. Une formation CAS en accompagnement spirituel systémique en français est à l'étude.

Karin Tschanz, Dr. théol., pasteure, thérapeute et superviseure systémiques.

Claudia Bezençon, pasteure, thérapeute et superviseure systémiques.

Qualifikationsvoraussetzungen in der Seelsorge

1. Übersicht und empfohlene Weiterbildungswege (AWS Schweiz)

Das Programm der Aus- und Weiterbildung in Seelsorge, Spiritual Care und Pastoralpsychologie AWS Schweiz thematisiert Seelsorge in unterschiedlichen Lebenssituationen und Kontexten. Es will als universitäres Angebot primär akademisch ausgebildete Personen befähigen, Menschen in ihren Vernetzungen differenziert wahrzunehmen, Seelsorgeprozesse zu reflektieren und professionell zu gestalten sowie individuelle und strukturelle Implikationen dieser Arbeit zu verstehen. Das modular konzipierte Programm vermittelt vertiefte Fachkenntnisse in den Wissensgebieten, die für den aktuellen wissenschaftlichen Diskurs in Seelsorge, Spiritual Care und Pastoralpsychologie relevant sind.

1.1 Studiengänge der AWS Schweiz

Sechs berufsbegleitende CAS-Studiengänge (à je 15 ECTS) mit unterschiedlichen methodischen oder kontextuellen Schwerpunkten werden angeboten:

Methodisch:	CPT	Clinical Pastoral Training
	LOS	Lösungsorientierte Seelsorge
	SYSA	Systemische Seelsorgeausbildung
Kontextuell:	ASHG	Altersseelsorge in Heimen und Gemeinden
	SPKS	Spital- und Klinikseelsorge
	SSMV	Seelsorge im Straf- und Massnahmenvollzug

Aufbauend auf einen CAS-Abschluss sind DAS- (34 ECTS) und MAS-Abschlüsse (60 ECTS) in Spezialseelsorge (DAS / MAS SPES) möglich. Das folgende Diagramm zeigt den Aufbau mit den erforderlichen Modulen auf:

Tabelle 1. *Spezialseelsorge*

MAS SPES DAS + 1 CAS (oder Grund- und Aufbaumodule im Umfang von mindestens 15 ECTS nach individuellem Lernvertrag) + 5 studienübergreifende B-Module + Masterarbeit	
DAS SPES 1 CAS mit methodischem Schwerpunkt + 1 CAS mit kontextuellem Schwerpunkt + Diplomarbeit	
CAS CPT / LOS / SYSA: mit methodischem Schwerpunkt	CAS ASHG / SPKS / SSMV: mit kontextuellem Schwerpunkt

Die folgende Übersicht erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, enthält lediglich Empfehlungen zu den jeweils passenden Weiterbildungswegen und schliesst andere nicht aus. Studiengänge mit methodischem Schwerpunkt können ebenfalls für besondere Tätigkeitsfelder befähigen.

Tabelle 2. *Übersicht*

Seelsorgebereich / Tätigkeitsfeld	Qualifikationsvoraussetzung und Vertiefungen		
	CAS	DAS SPES Zum CAS erforderliche Zusatzleistung (ergänzend zur Diplomarbeit)	MAS SPES
Alters- und Pflegeheimseelsorge	CAS ASHG Altersseelsorge in Heimen und Gemeinden	CAS mit methodischem Schwerpunkt	Aufbauend auf DAS

Seelsorgebereich / Tätigkeitsfeld	Qualifikationsvoraussetzung und Vertiefungen		
	CAS	DAS SPES Zum CAS erforderliche Zusatzleistung (ergänzend zur Diplomarbeit)	MAS SPES
Asylseelsorge	CAS SSMV Seelsorge im Straf- und Mass- nahmenvollzug MiCAS SAM Seel- sorge im Asyl- und Migrationsbereich	CAS mit me- thodischem Schwerpunkt	Aufbauend auf DAS
Gefängnisseelsorge	CAS SSMV Seelsorge im Straf- und Mass- nahmenvollzug	CAS mit me- thodischem Schwerpunkt	Aufbauend auf DAS
Gemeinde- / Pfarrei- seelsorge	CAS mit methodi- schem Schwerpunkt	CAS mit kon- textuellem Schwerpunkt	Aufbauend auf DAS
Gesundheitsseelsorge	CAS ASHG Alters- seelsorge in Heimen und Gemeinden MiCAS GES (in Pla- nung)	CAS mit me- thodischem Schwerpunkt	Aufbauend auf DAS
Kinder- und Jugend- seelsorge	CAS Kinder- und Jugendseelsorge	CAS mit me- thodischem Schwerpunkt	Aufbauend auf DAS

Seelsorgebereich / Tätigkeitsfeld	Qualifikationsvoraussetzung und Vertiefungen		
	CAS	DAS SPES Zum CAS erforderliche Zusatzleistung (ergänzend zur Diplomarbeit)	MAS SPES
Psychiatrieseelsorge	CAS SPKS Spital- und Klinikseelsorge	CAS mit me- thodischem Schwerpunkt	Aufbauend auf DAS
	oder	oder	
	CAS CPT Clinical Pastoral Training	CAS mit kon- textuellem Schwerpunkt	
Spital- und Klinik- seelsorge	CAS SPKS Spital- und Klinikseelsorge	CAS mit me- thodischem Schwerpunkt	Aufbauend auf DAS
	oder	oder	
	CAS CPT Clinical Pastoral Training	CAS mit kon- textuellem Schwerpunkt	

1.2 Zulassungsbedingungen

Voraussetzung für die Zulassung zu den Studiengängen sind in der Regel ein universitärer Hochschulabschluss auf der Stufe Master in Theologie und Erfahrung in der Seelsorge oder in ähnlichen Bereichen von Begleitung und Beratung. Ausnahmen bezüglich der Zulassungsvoraussetzungen können von der Programmleitung *sur dossier* genehmigt werden.¹

¹ Das aktuelle Programm findet sich unter: https://www.theol.unibe.ch/weiterbildung/aus_und_weiterbildung_in_seelsorge_spiritual_care_und_pastoralpsychologie_aws_schweiz/zulassung_und_anmeldung/index_ger.html

Start der Reformierten Gesundheitsseelsorge in der Reformierten Kirche Kanton Luzern

1. Bisheriges Seelsorgeangebot ist bekannt, wird jedoch zu wenig genutzt

Die Studie zur Seelsorge im Auftrag der Reformierten Kirche Kanton Luzern durchgeführt von gfs.bern im Jahr 2024 mit einer Mitglieder- und Bevölkerungsbefragung zeigt: Seelsorge ist bekannt, kommt aber häufig erst spät oder gar nicht zum Zug.¹ Diese Ausgangslage war Anlass für eine vertiefte Analyse mit der Frage: Wie kann Seelsorge unter veränderten gesellschaftlichen Bedingungen wie auch Veränderungen im Gesundheitswesen weiterhin zugänglich bleiben? In der digitalen Grossgruppenkonferenz diskutierten 2025 rund 180 Personen aus Kirche, Politik, Gesundheitswesen und vielen weiteren Bereichen genau diese Frage.² Dabei kam heraus, dass Seelsorge relevant ist, aber sie soll einfacher erreichbar, lebensnaher kommuniziert und stärker an den realen Lebenssituationen der unterschiedlichen Zielgruppen ausgerichtet werden. Auch die Kirchgemeinden im Kanton Luzern wurden in strukturierten Interviews über die Seelsorge befragt.³

¹ Vgl. <https://www.reflu.ch/landeskirche/ueber-uns/neuigkeiten/studie-reformierte-seelsorge-ist-bekannt-doch-wenig-genutzt-27705> (Zugriff am 29.01.2026).

² Vgl. <https://www.reflu.ch/dialog> (Zugriff am 29.01.2026).

³ Vgl. https://www.reflu.ch/landeskirche/05%20Service/03%20Downloads/02%20Synodalrat/Visitationsberichte/Ref_Kirche_KtLU_Visitationsbericht_2024_Web.pdf (Zugriff am 29.01.2026).

2. Die Reformierte Gesundheitsseelsorge als offenes Angebot für alle Menschen

Vor diesem Hintergrund und auch jenem der kantonalen Strategie »ambulant vor stationär« entwickelte die Reformierte Kirche Kanton Luzern zusammen mit der Universität Bern das Angebot der reformierten Gesundheitsseelsorge.⁴ Der Zugang ist niederschwellig und erfolgt über eine zentrale Telefonnummer, digitale Formulare oder über Zuweisende wie Spitex-Organisationen, Hausärztinnen und Hausärzte oder weitere Institutionen. Eine erste Bedarfsklärung ermöglicht eine gezielte Begleitung oder auch eine Weitervermittlung. Persönliche Gespräche stehen im Zentrum. Ein weiteres zentrales Element ist die Systematisierung. Besonders in Übergangssituationen, bei chronischen Erkrankungen oder im Bereich der Palliativversorgung zeigt sich der Bedarf nach kontinuierlicher seelsorglicher Begleitung in einem Bezugspersonensystem. Die reformierte Gesundheitsseelsorge folgt einem klar definierten Ablauf mit Zuständigkeiten, thematischer Spezialisierung und laufender Evaluation sowie Weiterentwicklung von spezialisierten Seelsorgenden. Die reformierte Gesundheitsseelsorge ist keine Konkurrenz zu bestehenden stationären Angeboten oder Angeboten vor Ort in den Kirchgemeinden. Sie ergänzt diese, da viele Zielgruppen insbesondere im ambulanten sowie im digitalen Bereich nicht erschlossen sind.

3. Kontaktpunkte über Präventionstipps erhöhen

Ein zentrales Merkmal des Angebots ist der niederschwellige Zugang. Die reformierte Gesundheitsseelsorge wird bewusst nicht erst dann angeboten, wenn eine akute Krise in Erscheinung tritt, sondern versteht sich auch als präventives Angebot. Ein wichtiger Bestandteil dieses niederschweligen Zugangs sind Präventionstipps,

⁴ Vgl. <https://integrierte-gesundheitsversorgung.lu.ch/> (Zugriff am 29.01.2026). Vgl. auch Noth, Isabelle / Wild, Thomas / Ingold, Sabina / Roth, Martin (Hg.) (2025), *Gesundheitsseelsorge in der Schweiz. Reformierte Perspektiven*, Zürich.

die als erste Kontaktpunkte konzipiert sind. Diese kurzen, alltagsnahen Impulse greifen typische Lebensrealitäten auf – etwa psychische Erschöpfung, körperliche Anspannung, soziale Überforderung oder spirituelle und religiöse Orientierungslosigkeit. Sie bieten leicht umsetzbare Anregungen, die Menschen unmittelbar unterstützen können. Gleichzeitig fungieren sie als Türöffner zu weiterführenden Angeboten.

Die Präventionstipps werden vor allem über Social Media und über die Webseite reflu.ch/gesundheitsseelsorge ab Frühling 2026 veröffentlicht.

4. Ausblick der reformierten Gesundheitsseelsorge

Mit dem Projekt beschreitet die Reformierte Kirche Kanton Luzern bewusst einen Lernweg. In den Jahren 2026 bis 2028 werden Erfahrungen gesammelt, Netzwerke aufgebaut und das Angebot kontinuierlich weiterentwickelt. Gesundheitsseelsorge steht exemplarisch für eine Kirche, die sich gesellschaftlichen Veränderungen stellt und ihre Kernkompetenz neu digital sowie niederschwellig zugänglich macht.

Reformierte Kirche Kanton Luzern, Geschäftsstelle, Fachbereich Kommunikation

AWS Schweiz ist das Aus- und Weiterbildungsprogramm in Seelsorge, Spiritual Care und Pastoralpsychologie, das unter der Verantwortung der Theologischen Fakultät der Universität Bern, der Theologischen Hochschule Chur, der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn (in Vertretung der Deutschschweizerischen Kirchenkonferenz) und der Deutschschweizerischen Ordinarienkonferenz durchgeführt wird. Derzeit umfasst die AWS Schweiz sechs CAS-Studiengänge mit unterschiedlichen berufsfeldspezifischen, methodischen oder kontextuellen Schwerpunkten (Spital- und Klinikseelsorge, Altersseelsorge in Heimen und Gemeinden, Seelsorge im Straf- und Massnahmenvollzug, Clinical Pastoral Training, Systemische Seelsorge und Lösungsorientierte Seelsorge) und darauf aufbauend einen DAS- und einen MAS-Studiengang in Spezialseelsorge. Das Programm richtet sich an Personen, die in einem Pfarramt, einem analogen seelsorglichen Dienst oder in einem Spezialamt der Seelsorge tätig sind oder eine solche Tätigkeit anstreben.

Das Jahrbuch für Seelsorge, Spiritual Care und Pastoralpsychologie ist das offizielle Publikationsorgan der AWS Schweiz.

www.aws-seelsorge.unibe.ch

www.bop.unibe.ch/JSSP