

Hermann Eberhardt

Seel-Sorge-Lehrtradition

Durchgang durch die Literatur
1928 bis 1986 (88)

Vorarbeiten für das Buch: Praktische Seel-Sorge-Theologie.
Entwurf einer Seelsorge-Lehre im Horizont
von Bibel und Erfahrung
(1. und 2. Aufl.)

(Druckfassung April 2009)

Inhaltsverzeichnis

1 Die Fahrerin der Tradition	5
„Ursprung und Wesen der christlichen Seelsorge“	5
Thomas Bonhoeffer 1985	5
2 Seelsorge im Banne der christlichen „Lehre“	9
2.1 Verkündigungs-Seelsorge	9
2.1.1 Die Rechtfertigungslehre als Bedingung der Seelsorge	9
Eduard Thurneysen 1928	9
2.1.2 Seelsorge unter dem Zwang der Lehre	12
Hans Asmussen 1933	12
2.1.3 Theologisches Prinzip gegen biblische und praktische Wirklichkeit	19
Eduard Thurneysen 1948-1968	19
2.2 Bekehrungs-Seelsorge. Pragmatische Korrektur der „Lehre“	29
Otto Riecker 1947	29
2.3 Pastoraltheologie ohne Psychologie. Die Lehre als Handlungsanweisung	37
Wolfgang Trillhaas 1950	37
2.4 Seelsorge als Glaubens-Lebens-Hilfe. Neue systematische Schale – alter Kern	44
Alfred Dedo Müller 1950/54	44
2.5 Seelsorge als Hilfe zum wahren (ewigen) Leben. Alte Schule seelsorgerlicher Weisheit	53
Ludwig Köhler 1954	53
3 Seelsorge unter der Herausforderung durch die Humanwissenschaften	56
3.1 Heilende Funktion der Seelsorge – nicht nur geistlich gefaßt	57
Herbert Girgensohn 1955	57
3.2 Seelsorge als Wahrnehmung des ganzen Menschen	60
3.2.1 Seelsorge als Verkündigung unter den hermeneutischen Bedingungen der Psychologie	60
Otto Haendler 1957	60
3.2.2 Pastoralpsychologie innerhalb der alten Koordinaten. Verkündigungs-Seelsorge als heilendes Handeln	67
Adolf Allwohn 1958	67
3.3 An der Schwelle zu einem integrativen theologischen Menschenbild	72
3.3.1 Rückblick	72
3.3.2 Die Frage nach dem „ganzen Menschen“ in neuer Auflage	73
Joachim Scharfenberg 1959	73
3.3.3 Neue „Seele“ – alte Sorge. Glanz und Elend der Erweiterung des anthropologischen Horizontes innerhalb der theologischen Tradition	77
Theodor Bovet 1962	77

3.3.4	Das Problem der praktischen Fassung der „Vertikalen“. Reflexion zu den Gründen der theologischen Krise der Seelsorge.....	85
3.3.5	Kritik an der Seelsorge-Lehre vom „ganzen Menschen“ her.....	89
	Dietrich Rössler 1962.....	89
4	Seelsorge zwischen alter Lehre und neuer Humanwissenschaft.....	95
4.1	Neuaufgabe der alten Lehre.....	95
4.1.1	Seelsorge von der „Sorge“ her bedacht.....	95
	Werner Jentsch 1963.....	95
4.1.2	Seelsorge unter der Direktive der „Sorge“ um das „Verlorene“. Von der Nähe traditionsgebundener Seelsorge-Lehre zur „direktiven“ Seelsorge-Praxis.....	98
	Hans-Otto Wölber 1963.....	98
4.2	Zur Frage: Seelsorge(-Lehre) und Methode.....	110
	Manfred Mezger 1957.....	110
4.3	Das Non-plus-ultra der traditionellen Seelsorge-Lehre. Psychologie im Dienste seelsorgerlicher Perfektion.....	112
	Adelheid Rensch 1963/67.....	112
4.4	Zurück zum kirchlichen Amt der ‘cura animarum generalis’. (Religions)Psychologie im Dienste der Hermeneutik des „Predigtamtes“.....	117
	Walter Uhsadel 1966.....	117
4.5	Die Krise der Seelsorge-Lehre als Krise der Beziehung von Dogma und Pragma.....	132
5	Seelsorge unter dem Bedingungen der Pastoralpsychologie bzw. unter dem Zeichen der „neuen Seelsorgebewegung“.....	135
5.1	Neues Pragma – altes Dogma. Seelsorge-Lehre als „Praktikum des seelsorgerlichen Gesprächs“.....	135
	Heije Faber / Ebel van der Schoot 1968.....	135
5.2	Altes Dogma – neu gewichtet. Die Inkarnationslehre als Schlüssel zu einem (psycho-)therapeutischen Verständnis der Seelsorge.....	145
	Dietrich Stollberg 1969ff.....	145
5.3	Zwischenergebnis.....	161
5.4	Pragmatisches Dogma – Zum biblischen Begriff vom „Seele“ nah und fern zugleich.....	163
	Howard J. Clinebell 1966/71.....	163
5.5	Sorge um „Seele“ unter dem Dogma der Pastoralpsychologie.....	167
5.5.1	Beratende Seelsorge im Kontext der Amtshandlungen.....	167
	Hans-Joachim Thilo 1971.....	167
5.5.2	„Gespräch“ kontra „Verkündigung“? Pastoralpsychologie unter dem Gesetz der Reaktion.....	175
	Joachim Scharfenberg 1972.....	175
5.6	Ortung der Seelsorge-Konzeptionen: Rechts oder links der christologischen Leitlinie von Chalkedon.....	183
	Richard Riess 1973.....	183

5.7	Protest von Rechts im Namen des 'extra nos'. Theologisch erweiterte und verbesserte Auflage der vertrauten Tradition der Sorge um „Seele“	187
	Helmut Tacke 1975	187
5.8	Reflexion im Rückblick	197
6	Modelle der Beharrung	201
6.1	Unbekümmerte akademische Lehrtradition. Wiederauflage der Seelsorge-Konzeption A.D. Müllers	201
	Werner Schütz 1977	201
6.2	Das biblische Verständnis von „Seele“ im Dienst des Interesses am „Proprium“ der Sorge. „Parakletische Seelsorge“ im Gefolge Helmut Tackes	210
	Manfred Seitz 1978	210
6.3	„Nuthetische Beratung“ als neues Gewand für alte „Seelenführung“. Einseitige Rezeption der Bibel im Dienst der Erziehung zur Heiligung	219
	Jay E. Adams 1970/80	219
7	Pragmatische Seelsorge-Lehre	228
	Mitsprache der „ganzen Seele“ beim Modell der „KSA“	228
	Hans-Christoph Piper / Hans van der Geest 1973ff.	228
8	Pastoralpsychologie auf der Fährte der Biblischen Psychologie	237
8.1	Liturgie im Dienst der „ganzen Seele“ Auf der Spur der psychotherapeutischen Struktur des Kultus. Pastoralpsychologische Neuauflage der Erkenntnisse Walter Uhsadels	238
	Hans-Joachim Thilo 1985	238
8.2	Am Ziel des Weges zur eigenen Identität. Pastoralpsychologie in der Spur der Biblischen Psychologie	242
	Joachim Scharfenberg 1985	242
9	„Bibelorientierte“ Seel-Sorge in Widerspruch und Anpassung	249
9.1	Die „Bekennnisbewegung“ als unbeirrter Wächter schmalgespurter Tradition	249
	Findeisen/Gassmann/Maier/Stoll 1986	249
	Nachträge für die 2. Auflage	255
9.2	Psychologische Anpassung in der Spur alter „Geistes“-tradition. Biblisch-therapeutische Seelsorge (BTS)	255
	Michael Dieterich 1987	255
10	Restauration der Pastoraltheologie (der frühen 60er Jahre)	260
	Seelsorge(-Lehre) als leicht-fertige dogmatische Bemühung	260
	Reinhard Schmidt-Rost 1988	260
	Literaturverzeichnis	265

1 Die Fahrerin der Tradition

„Ursprung und Wesen der christlichen Seelsorge“

Thomas Bonhoeffer 1985

Thomas Bonhoeffer beginnt seine 1985 bei Christian Kaiser in München erschienene Monographie „Ursprung und Wesen der Christlichen Seelsorge“¹ mit der Feststellung: „Der abendländische Begriff von Seelsorge geht auf den Dialog Laches, ein Frühwerk Platons, zurück. Konkret geht es in diesem Dialog zwei Vätern um eine richtige Erziehung für ihre Jungen. Nachdem Sokrates sich ins Gespräch hat ziehen lassen, einigt man sich bald auf seine Formulierung, daß es dabei um ‘psychè therapeia’ (185e) geht. Die Formulierung ist nicht terminologisch gemeint, – wie es überhaupt im griechischen Sprachraum nie zu einem fixen Terminus für Seelsorge gekommen ist. Sie bezeichnet aber genau, worum es bis in unsere Tage bei Erziehung und Seelsorge im Grunde geht. Übrigens endet dieser Dialog in einer Aporie.“²

Wir wollen nicht tiefsinnig darüber werden, daß „schon dieser Dialog in einer Aporie“ endet. Aber zweierlei fällt hier sofort auf: Wie selbstverständlich eine Schrift des griechischen Philosophen Platon und nicht das Alte oder Neue Testament als Urtext der abendländischen Seelsorge zitiert werden kann, und wie fraglos Erziehung und Seelsorge in einem Atemzug genannt erscheinen. Dabei haben wir nicht nur Bonhoeffers Befund für die ersten vier Jahrhunderte christlicher Seelsorge vor uns. „Bis in unsere Tage“ sieht er Erziehung und Seelsorge als Gespann, bis heute legt sich für ihn Platons ‘psychè’-Begriff als konstitutiv für die Seelsorge nahe. Wir haben in diesen einleitenden Sätzen ein Statement vor uns. Es kündigt von der Macht griechischer Philosophie und der Ohnmacht Biblischer Psychologie in der christlichen Seelsorge bis in unsere Tage.

Wer der Wirkungsgeschichte des biblischen Verständnisses von „Seele“ für die Seelsorge nachgeht, findet bei Bonhoeffer für die ersten vier Jahrhunderte der Kirche eine klare Antwort. Die volle biblische Spur ist verlorengegangen. Griechisches Denken hat den Gegenstand der Seelsorge bestimmt. Es schlug durch, sobald Sorge um die „Seele“ zum Thema wurde.

Was wir im Neuen Testament bereits angebahnt ahnen, spiegelt sich im Fortgang der Anschauungen des Urchristentums. Bonhoeffer bringt eine Fülle beredeten Materials aus der alten Kirche zutage. Zugleich sehen wir ihn selbst gleichsam im Sog der alten systematischen Denkbahnen. Vergeblich fahndet man bei

¹ S. Literaturverzeichnis Nr. 11. – Erscheint vor der Seitenangabe des Zitats eine Nummer, wird damit durchgehend auf die entsprechende Nr. des Literaturverzeichnisses verwiesen.

² 11, S.11

ihm nach der Frage, ob Platons Begriff von „Seele“ denn der Urkunde christlicher Seelsorge gerecht wird. Weil „seelsorgerliche Falldarstellungen“ nicht zur Überlieferung der Frühzeit der Kirche gehören, sieht sich Bonhoeffer „genötigt ... bei der *Lehre als Seelsorge* anzusetzen“. Das aber bedeutet für ihn zunächst, „die Grundstruktur des seelsorgerlichen Sinnes der neutestamentlichen Christus*verkündigung* zu erfassen“.³ Was folgt, sind systematisch-theologische, um nicht zu sagen: dogmatische Befunde. Die Frage nach „Ursprung und Wesen christlicher Seelsorge“ erscheint damit folgerichtig im Kontext von „Erziehung“, „Lehre“ und „Verkündigung“. „Die Verengung des Seelsorgebegriffs auf die Einzelseelsorge ist“, nach Bonhoeffer, „neuzeitlich-protestantischen Ursprungs. Sie ist ... derjenigen der ursprünglichen Christlichen Seelsorge nicht angemessen“.⁴

Erziehung, Lehre, Verkündigung und ‘cura generalis’ gehören zusammen. Das wird jeder bestätigen müssen, der den systematischen Denkbahnen der Tradition folgt. Zugleich spüren wir aber auch deren Zwänge. Zu den Zwängen gehört, die Frage nach dem Vollzug der Seelsorge als „technische“ Frage abzustempeln. Fragen der Technik rangieren in einem Betrieb des „Geistes“ unweigerlich an unterer Stelle. Die „Tendenz“ „unserer Seelsorge ..., zu einer Technik zu degenerieren“⁵, kann – das „de-generieren“ sagt es schon – vor diesem Hintergrund nur alarmierend sein. Bloße Technik und rechtes Seelsorge-Niveau schließen sich aus. Das Niveau wird durch die „Lehre“ garantiert, *sie* steht für die Theorie. Die „technische“ Praxis hat sich an ihr auszurichten. Theorie und Praxis erscheinen nach altem, selbstverständlichem Muster einander einseitig zugeordnet. Die Praxis muß sich vor der Theorie rechtfertigen, die Seelsorge im Vollzug vor der theologischen Lehre. Daß dieser Satz *auch* (nicht: nur) umgekehrt sein Recht haben könnte, liegt nicht im Horizont traditioneller Vorgegebenheiten. Wer kann da schon widersprechen, solange „Technik“ eben nur technisch gesehen wird?

Unverkennbar befindet sich Bonhoeffer im Fahrwasser der Tradition. Das Eigentümliche („Proprium“) christlicher Seelsorge ergibt sich für ihn nicht – wie könnte es auch? – aus dem Wesen Biblischer Psychologie, sondern dem Inhalt dessen, was diese Seelsorge als Lehre zu bringen hat bzw. darstellt. Dies aber kann nicht anders als durch das „Lehramt“ definiert sein. „Nötigenfalls institutionell ... gegenüber dem Lehramt“ abzusichern wäre die Arbeit der „psychologische(n) Diakonie“, doch mit jener haben wir, nach Bonhoeffer, „keine evangelische, ja keine christliche Seelsorge“ im eigentlichen Sinne vor uns.⁶ Allenfalls begegnet uns in der „psychologischen Diakonie“ eine „Seelsorge im weiteren Sinne des Wortes“. In dieser setzt freilich die eigentliche Seelsorge ihre „christli-

³ 11, S.13 – Hervorhebung von mir.

⁴ 11, S.11

⁵ 11, S.13

⁶ 11, S.14

che Identität ... selbst aufs Spiel“. Daß sie eben dazu „ihrem Auftrag gemäß“ aus dem „Wagnis der Liebe“ heraus berufen ist, und sich – frei nach Phil 4,8 – „jedenfalls ernsthaft einzulassen“ hat auf das, „was als gut, wahr und schön imponiert“⁷ an den Erkenntnissen der Psychologie von heute, das ergibt sich aus dem diakonischen Auftrag der Kirche.

So sehen wir denn, wie sich in dieser Seelsorge-Monographie aus jüngster Zeit die Fahrinne der überkommenen Theologie der Seelsorge noch einmal deutlich abzeichnet. Christliche Seelsorge ist in ihrem Wesen zunächst einmal als ‘cura animarum generalis’ zu verstehen. Sie kann die Fülle des biblischen Begriffs von „Seele“, und damit die Biblische Psychologie, nicht im Blick haben, solange der Urtext ihrer systematischen Reflexion nicht aus der Bibel, sondern aus der griechischen Philosophie stammt. Dem entspricht, daß „Lehre“ bestimmt, worum es geht. Seelsorge stellt sich in unmittelbarer Nähe zu Erziehung dar. Wo Platon als Kronzeuge genannt wird, ist das Gefälle vom Erzieher zum Zögling geradezu unausweichlich. Nämliches gilt im Prinzip für das Gefälle von Theorie und Praxis, Lehre und Technik. Zwischen Subjekt und Objekt, Theorie und Praxis der Seelsorge gähnt der alte Graben.

Noch ein weiteres Dilemma der Seelsorge-Theologie klingt an – und zwar in doppelter Ausfertigung. Da erscheint die Diakonie als Grenzland christlicher Identität und in dieser Eigenschaft als Ort, an dem sich angewandte Psychologie heute unter christlichem Vorzeichen anzusiedeln vermag, da letztere nun mal im Bereich des eigentlich Christlichen offenbar keinen gesicherten Platz hat. Wo Psychologie so selbstverständlich der Mitte christlicher Identität fern ist und die Diakonie als ihr Grenzganghelfer charakterisiert wird, spielt sich mit dem vertrauten Streit um „das Eigentliche“ oder „Proprium“ auch im Zusammenhang einer Theologie der Seelsorge alsbald die leidige Alternative von ‘martyria’ (Verkündigung) oder ‘diakonia’ (Diakonie) ein. Sie zu überwinden, trägt Bonhoeffer nicht bei. Wo angewandte Psychologie selbstverständlich als Wagnis bzw. Spiel mit der christlichen Identität verhandelt wird, steht die Frage nach der angemessenen Beziehung von Theologie und Humanwissenschaft, Seelsorge oder angewandter Psychologie noch unerledigt ins Haus.

Es ist das Verdienst Bonhoeffers, ausführlich zu zeigen und eindrücklich darzulegen, wie souverän bzw. unbekümmert die Urväter der christlichen Seelsorge mit derartigen Problemen umzugehen vermochten. Sie dachten nicht daran, Psychologie, Pädagogik, Therapie, Seelsorge, Lehre, Philosophie, Theologie, Kult und Kultur säuberlich voneinander zu scheiden.⁸ Dies von ihnen zu erwarten, wäre anachronistisch. Doch ebenso anachronistisch wäre es, die Freiheit der Urväter in die heutige Zeit übertragen zu wollen. Wir können Platon nicht mehr als Kron-

⁷ 11, S.156f.

⁸ 11, S.11

zeugen der christlichen Seelsorge anerkennen. Theologie hat ein anderes Profil gewonnen. „Apologetische Theologie“ damals und heute stehen einander diametral gegenüber. Bonhoeffer leistet einen wichtigen Beitrag zu Fragen der Geschichte der Seelsorge. Grundlegend neue Perspektiven eröffnen sich dadurch nicht. Es sei denn, wir nehmen das, was sich aus der Tradition her zu Ursprung und Wesen der Christlichen Seelsorge abzeichnet, deutlich als Folie weiterführender Überlegungen wahr.

Kehren wir noch einmal zur Ausgangsfrage zurück: Wie kommt es, daß sich das theologische Denken über Seelsorge auf einen dergestalt schmalen Begriff von „Seele“ einspurt, daß der griechische Philosoph Platon selbstverständlich die Rolle des Urzeugen übernimmt? Die Spur führt zu den späten Briefen des Neuen Testaments. Wenn Bonhoeffer bei der „*Lehre als Seelsorge*“ ansetzt, kann er sich, wie die Urväter der Seelsorge, deren Anschauung er darstellt, auf die Vorstellung von der ‘*hygiainousa didaskalia*’, der „gesunden“ bzw. „*gesundmachenden Lehre*“ der *Pastoralbriefe* berufen. Unter den Aussagen der *Pastoralbriefe* wird Seelsorge notwendig zu einer Variante der Pädagogik. Lehre, Verkündigung, Erziehung und Ermahnung (‘*parakalein*’) stellen den pastoralen Auftrag, die ‘*cura animarum*’ dar. Anderen späten Briefen des NT entnehmen wir als Ziel der Seelsorge das „*Heil* der Seele“, „*der Seelen Seligkeit*“ (1.Petr. 1,9). Es ist identisch mit dem „*Ziel des Glaubens*“. Glaube kann als ‘*fides, quae creditur*’ (Glaubenslehre, die geglaubt wird) objektiviert werden. Dem pastoralen Auftrag des Gemeindeleiters, „das Wort Gottes zu sagen“ und „über die Seelen zu wachen“, entspricht der Gehorsam des Pastoranden (Hebr 13,7.17), bzw. seine Bereitschaft, sich „in (den Anfangsgründen) der Lehre Gottes ... unterrichten“ zu lassen (Hebr 5,12). Was dergestalt pastoral geschieht, ist die „*eigentliche*“ Seelsorge. Sie ist nach dem Jakobusbrief primär Rettung des „*vom Wege abgeirrten Sünders*“ (Jak 5,20). Mit dem „*Wohl*“ des Menschen, z.B. mit der (psychischen) Gesundheit, hat sie, gemäß 3.Joh 2, allenfalls mittelbar zu tun. Das wäre dann „*psychologische Diakonie*“, um mit Bonhoeffer zu reden.

Die Untersuchung der Arbeit Thomas Bonhoeffers hatte uns gleichzeitig dazu gedient, die Fahrinne der Seelsorge-Tradition und einige der ihr eigenen Probleme zu markieren. Mit Sicherheit ist unser Holzschnittverfahren dabei den Feinheiten der theologischen Komposition Bonhoeffers nicht voll gerecht geworden.⁹ Doch Bonhoeffer selbst wird dieses Verfahren verstehen. Wir treffen es auch bei ihm, wenn er sich z.B. mit der „*modernen Seelsorgelehre*“ auseinandersetzt. „*Die moderne Seelsorgelehre*“, ist da zu lesen¹⁰, „*vermeidet die Beschäftigung mit dem*

⁹ So habe ich nicht ausdrücklich gewürdigt, was Bonhoeffer an Wichtigem und Neuem innerhalb der von ihm selbst gesetzten Grenzen seines Verständnisses von Christlicher Seelsorge sagt – z.B. zum Zusammenhang von Schöpfung, Vergebung und Leiden oder zur Überwindung des paternalistischen Prinzips.

¹⁰ 11, S.22

Einzigkeitsanspruch des christlichen Glaubens als Heilsweges. Es gilt modernem Denken als ungesund. Der Einzigkeitsanspruch ist jedoch dem Christentum wesentlich.“

2 Seelsorge im Banne der christlichen „Lehre“

2.1 Verkündigungs-Seelsorge

Jeder evangelische Theologe, der sich heute praktisch-theologisch mit Seelsorge auseinandersetzt, gerät unweigerlich in die Auseinandersetzung mit der Tradition der Seelsorge-Lehre und damit an die Väter (des Nachdenkens über Seelsorge). Wenn wir fragen, wann und wo sich einspurte, was die Auseinandersetzung um die rechte Anschauung von Seelsorge *heute* wesentlich bestimmt, dann leuchtet alsbald die Fährte der sogenannten Dialektischen Theologie auf. Es ist *Karl Barth*, dessen Name sich besonders mit dem Aufbruch der Theologie nach dem 1. Weltkrieg unter diesem Titel verknüpft. Seine „*Dogmatik*“ wirkt bis heute als unübersehbares Dokument der Selbstbesinnung der Theologie auf das „Wort Gottes“. An dieser Lehre vom Wort Gottes kommt keiner unbewegt vorbei, der heute Theologie treibt, natürlich auch die Seelsorge als praktisch-theologische Disziplin nicht.

2.1.1 Die Rechtfertigungslehre als Bedingung der Seelsorge

Eduard Thurneysen 1928

Ein Jahr ist der Vorläufer der „Kirchlichen Dogmatik“ Karl Barths, die „Christliche Dogmatik im Entwurf“ auf dem theologischen Markt, da veröffentlicht Barths Freund Eduard Thurneysen 1928 in der Zeitschrift „Zwischen den Zeiten“ seinen programmatischen Aufsatz „Rechtfertigung und Seelsorge“.¹¹ Er läutet damit auch für die dem Erbe Luthers verpflichteten Theologen ein neues Kapitel der Seelsorge-Lehre ein. Der Zentralbegriff reformatorischer Lehre, die „Rechtfertigung (des Sünders allein aus Gnade)“, ist hier unübersehbar in Beziehung zur Seelsorge gesetzt. Seelsorge recht verstanden bestimmt sich von der Rechtfertigungs-Lehre her. Wo, wie für Thurneysen, „die Rechtfertigung, das Angesprochensein des Menschen durch das Wort Gottes unsere *einzig* Predigtvoraussetzung wurde“¹², kann in der Kirche des Wortes auch für eine ernsthafte Seelsorge

¹¹ Heft 6, S.197-218, zitiert nach Literaturverzeichnis Nr. 74.

¹² 74, S.74 – Hervorhebungen auch im folgenden von mir.

nichts anderes gelten; „des Menschen Elend und Gottes Erbarmen ... wird dann immer mehr das Eine, *Einzige*, wovon im Ernst noch die Rede sein kann.“¹³

Das Menschenbild, das der Rechtfertigungslehre zugrunde liegt, bzw. die der Rechtfertigungslehre zugehörige Hamartologie¹⁴, duldet – und damit sind wir beim „Gegenstand“ der Seel-Sorge – keine eigenständige Vorstellung von „Seele“ diesseits oder jenseits der Lehre von der Sünde. Seelsorge hat es mit dem Menschen als Sünder vor Gott und mit seiner Rettung zu tun. Aus dem Wort „Seelsorge“ etwas anderes ableiten zu wollen, ist unmöglich. Es geht, nach Thurneysen, nicht an, „Seele“ als „göttliche Substanz oder Potenz oder Provinz oder Anlage im Menschen ... zu betrachten“, die „in aller Verworfenheit oder Verlorenheit des Menschen ... nie ganz untergegangen und verderbt“ sei.¹⁵

Wie deutlich hier die Auseinandersetzung mit dem in immer neuen Variationen wirksamen griechischen Erbe durchscheint, braucht nicht betont zu werden. Wir sehen bei Thurneysen die Reihen der Lehre fest geschlossen. Sollte mit dem Wort „Seele“ das Trojanische Pferd einer „natürlichen Theologie“ auf den Plan treten wollen, so wird dies alsbald hamartiologisch abgewehrt. „Oder steht es nicht so“, fragt Thurneysen rhetorisch, „daß diese Anschauung vom göttlichen Funken, von der im Grunde nicht zu verderbenden göttlichen Substanz im Menschen der Aussage von der totalen Verlorenheit des Menschen durch die Sünde diametral zuwiderläuft?“¹⁶

Bemerkenswert ist, wie selbstverständlich sich Thurneysen dabei der These vom „ganzen Menschen“ bedient. Das christliche Menschenbild, die theologische Anthropologie läßt nicht zu, den Menschen dergestalt in Leib, Seele und Geist aufzuteilen, daß „Seele“ eigenständig betrachtet bzw. von der Lehre von der Sünde abgekoppelt werden könnte. Selbstverständlich kann die Sündenlehre auch die „Seele“ verhaften, wenn gilt, daß der „ganze Mensch“ vor Gott ein Sünder ist. Gegen Thurneysens Argumentation ist zunächst nichts einzuwenden. Nur wissen wir auch, wie leicht der „ganze Mensch“ unter der Herrschaft der Sünden- und Heilslehre auf seine sündige und zu rettende „Seele“ reduziert werden kann. Thurneysen sagt: „Seelsorge ist nicht Sorge um die Seele des Menschen, sondern Sorge um den Menschen als Seele“.¹⁷ Und „die Seele, um die es eigentlich geht, in der wirklichen Seelsorge gehen muß“, das ist „die Seele, die anzusprechen, aufzurufen, zu trösten, zu ermahnen und zu *bewahren zum ewigen Leben* wir als rechte Seelsorger Tag und Nacht uns aufmachen sollten, die Seele, die man ver-

¹³ 74, S.77

¹⁴ Vgl. hier das Kirchenlied (EKG 243) „Durch Adams Fall ist ganz verderbt menschlich Natur und Wesen“ – Lehre gesungen!

¹⁵ 74, S. 81

¹⁶ Ebd.

¹⁷ 74, S.85

lieren kann, und die doch nicht verloren werden darf, die Seele, um die es nicht nur vor den Menschen, sondern vor Gottes Angesicht und Thron sich handelt“.¹⁸

Deutlich sehen wir, wie hier „Seele“ zunächst der traditionellen Trichotomie und damit der Psychologie entrissen und dann einlinig theologisch eingespart wird. Seel-Sorge bedeutet für Thurneysen: „Der Mensch wird auf Grund der Rechtfertigung gesehen als der, den Gott anspricht in Christus“.¹⁹ Und sie geschieht (in der Kirche), „wo der Mensch unter Ausschaltung aller anderen Gesichtspunkte psychologischer oder soziologischer Art angesehen wird als der Mensch, der Gott gehört.“²⁰

Das Zitat spricht für sich. Wo „Gesichtspunkte psychologischer (oder soziologischer) Art einfach „ausgeschaltet“ werden können, wenn „der Mensch, der Gott gehört“, in Blick kommt, wo „das paulinische Pneuma“ die Seele repräsentiert, „um die es *einzig* gehen kann in der Seelsorge“²¹, da wird offenbar keine weitere Biblische Psychologie (oder Soziologie) vorausgesetzt. Sicher ist die kritische Spitze der Argumentation Thurneysens deutlich. Sofern damit Psycho-Logie als Vehikel der Selbsterlösung ausgeschlossen wird, haben wir unverzichtbare Theologie vor uns. Nur sieht es so aus, als sei mit dem Bilde theologischer Kritik auch das lebendige Kind Biblischer Psychologie ausgeschüttet. Biblische Psychologie ist mehr, als des Apostel Paulus Lehre vom ‘pneuma’ und Sünden- und Heilslehre sichtbar machen. In ihr ist keineswegs immer „alles“ „auf eine letzte, jenseits aller bewußten und unbewußten psychischen *Nöte* liegende *Not* ... bezogen“²². Wo steht denn, daß „Seele“ nur dort Zuwendung erfahren soll oder interessiert, wo sie darbt? Sich mit den Fröhlichen zu freuen, gilt ebenso, wie mit den Weinenden zu weinen (Röm 12,15). Biblische Psychologie hat durchaus etwas zu tun mit jenem „Wichtignehmen und Großmachen des Menschlichen, der menschlichen Fragen, ... der menschlichen Nöte und menschlichen Wege zu deren Behebung“, welches Thurneysen „nicht geschehen“ lassen will in seiner Seelsorge.²³ Das muß der Botschaft von der Rechtfertigung allein aus Gnaden keinen Abbruch tun!

Was Thurneysens Seel-Sorge im Banne der Lehre von der Rechtfertigung zur Verfügung steht, ist hier die „Seele“ der späten neutestamentlichen Briefe und dort die entsprechend konzentrierte „Verkündigung des Wortes Gottes“. Es „*kann* sich“ für ihn „auch in der speziellen Seelsorge um nichts anderes handeln als um

¹⁸ 74, S.82. -Tradition von Mk 8,34f.!

¹⁹ 74, S.85

²⁰ 74, S.86

²¹ 74, S.85 – Hervorhebung von mir.

²² 74, S.93 – Hervorhebung von mir.

²³ 74, S.75: „ ... während doch nur Eines groß und beherrschend uns vor Augen stehen soll: nicht das Menschliche, auch nicht das fromme Menschliche, sondern Gott und sein Tun allein und nichts dazu und daneben.“

die Ausrichtung des Gnadenwortes an den sündigen Menschen. Seelsorge ist so verstanden ein Spezialfall der Predigt²⁴ und liegt damit in der schmalen Spur der Tradition des späten Neuen Testaments. Die Pflöcke der Lehre sind mit „Rechtfertigung und Seelsorge“ von 1928 eingerammt. Wir werden sehen, wieviel Spielraum Thurneysen der Biblische Psychologie in der konkreten Entfaltung dieser Lehre in den späteren Jahren einräumt.

2.1.2 Seelsorge unter dem Zwang der Lehre

Hans Asmussen 1933

Der 2. Weltkrieg sollte über Europa hereingebrochen und vorüber sein, bis eine von Eduard Thurneysen ausgeführte „Lehre von der Seelsorge“ erschien. Doch die Impulse der Wort-Gottes-Theologie drängten früher zu Wort. Mitten in den Deutschen Kirchenkampf hinein erschien beim Christian Kaiser-Verlag München Hans Asmussens Buch „Die Seelsorge. Ein praktisches Handbuch über Seelsorge und Seelenführung“.²⁵ Binnen Jahresfrist ist die 2. Auflage da.

Diese Seelsorge-Lehre atmet geradezu praktisch-theologische Auseinandersetzung. Asmussen selbst nennt sie in seiner Einleitung „ein polemisches Buch“.²⁶ Die Einleitung – und nicht nur sie – ist ein ehrenvolles Dokument Lutherischen Kirchenkampfes. Es gilt für Asmussen, „aus dem Zentrum der christlichen und lutherischen Lehre“ heraus Theologie zu treiben und Entscheidungen zu treffen, „welche sich bis in das Gebiet des Kirchenpolitischen auswirken“ müssen.²⁷ Unübersehbar und eindeutig fordert er den Primat der theologischen Lehre: „Es ist ... Zeit, daß die ‘praktische’ Theologie der Kasuistik entnommen wird. Die praktische Theologie hat nur ein Recht im engsten Zusammenhang mit Fragen der Dogmatik“. Asmussen will „den Beweis liefern, daß es keine wesentliche Frage auf dem Gebiete der Seelsorge gibt, welche nicht sorgfältig an der Lehre unserer Kirche abgewogen werden müßte, ehe man zu ihrer Beantwortung schreitet.“²⁸ Den Vorwurf, dabei eventuell „lebensfremd“ zu werden, will er nicht gelten lassen. Rechte Theologie ist eo ipso lebensnah²⁹, „bewährt ... an dem Leben, welches Gott schenkt durch seinen Sohn im Heiligen Geiste“.³⁰

²⁴ 74, S.86

²⁵ Literaturverzeichnis Nr. 3

²⁶ Hier und im folgenden nach der 2. Auflage 1934 zitiert – 3, S.XIV

²⁷ 3, S.VII

²⁸ 3, S.XII f.

²⁹ 3, S.X: „Es gibt kein lebensnäheres Buch als die Summa (totius theologiae) des Thomas (von Aquin)“!!

³⁰ 3, S.XII

Welche Konsequenzen ein so entschiedener Ansatz bei der Lehre zeitigt, wird im Grunde schon am Titel des Buches sichtbar. Da erscheint unter der Überschrift „Seelsorge“ alsbald im Untertitel die Unterscheidung in das, was nach selbstgewähltem, streng theologischen Maßstab eigentlich „Seelsorge“ ist, und das, was nach eben diesem Maßstab nicht eigentlich „Seelsorge“ ist, aber doch von der Tradition und der Sache her zur Seelsorge gehört. Asmussen nennt dies die „Seelenführung“. Unter dem Zwang der Lehre stoßen wir unvermeidlich auf die Unterscheidung von eigentlicher und uneigentlicher Seelsorge, ebenso unvermeidlich auch darauf, daß „Seelsorge“, will sie sich real vollziehen, ihrer uneigentlichen Seite nicht entraten kann. Man vermag kein „praktisches Handbuch“ von der Seelsorge zu schreiben, ohne daß darin nicht ausführlich, wenn nicht gar vornehmlich zur Sprache kommt, was im Sinne der konsequenten Anwendung der Lehre, wie Asmussen sie faßt, gar nicht „Seelsorge“, sondern „Seelenführung“ ist.

Das Dilemma dieser Seel-Sorge, das uns schon der Titel des Buches begegnet, hat seine tieferen Wurzeln. Es ist das Dilemma der einseitigen Rezeption von Mk 8,34f.³¹, wie wir sie im späten Neuen Testament finden, – unter dem Prinzip der Rechtfertigungslehre. Wo Mk 8,34f. (und Parallelen) einseitig rezipiert wird, kann „Seele“ nur auf das „Heil“ hin betrachtet werden. Jede Sorge um sie hat zwangsläufig nur dieses Heil ernsthaft im Blick. Zum Heil zu „führen“ ist Auftrag der Seel-Sorge, Ziel, das sie zielgerichtet zu verfolgen hat. Dieses Heil jedoch selbst schaffen zu können, verwehrt ihr das „allein aus Gnade“ der Rechtfertigungslehre. Nur das Evangelium selbst schafft das Heil. Nur Gott selbst besorgt in Christus durch seinen Geist „der Seelen Seligkeit“. So gesehen ist Seel-Sorge letztlich allein Gottes Werk. (Und der Hinweis eben darauf gehört zum Bestand jeder Seelsorge-Theologie, die nachzuweisen bemüht ist, daß sie ihre Lektion gelernt hat.) So gesehen kann alles menschliche Besorgen allenfalls Zubringerdienst sein, ein Zubringerdienst ohne Erfolgsanspruch und -gewißheit, unter dem evangelischen Urteil, letztlich irrelevant zu sein, ein Zubringerdienst allenfalls mit der Würde des „Gesetzes“ ausgestattet, wenn denn das „Gesetz“ nach Gal 3,24 „auf Christus hin erzieht“³², ein Zubringerdienst – oder ein „Nachsorge“-Dienst im Sinne des dritten Brauchs des Gesetzes im Zusammenhang der „Heiligung“. Asmussen ist lutherischer Theologe. Wir sind bei ihm zuhause, wenn wir so der Linie lutherischer Theologie folgen. Unter dem Vorzeichen solcher Theologie kann sich Seelsorge als Menschenwerk, d.h. wenn sie sich nicht darauf beschränkt, allein das Evangelium von der Vergebung zuzusprechen, zwangsläufig nur „gesetzlich“ geben.

³¹ „Wer mir will nachfolgen, der verleugne sich selbst ...“ – Wir erinnern uns, daß diese Textstelle auch bei Thurneysen 1928 (74, S.82) durchklang.

³² 3, S.146: „... daß wir die ‘Sünde groß machen’ und die Erlösung anbieten ...“

Asmussen hat unbestreitbar das Verdienst, der Evangelischen Seelsorge nach einer Zeit lähmender Unsicherheit zu einer neuen theologischen Identität zu verhelfen. Was dies für die Väter im Dienst der Seelsorge damals bedeutete, können Söhne und Enkel heute kaum noch ermessen.³³ Wir sehen aber, wie schmal die Spur ist, die sich da einzeichnet; wir empfinden die Enge der Fahrinne, und jedermann, der sich an dieser Enge wundreibt und ärgerlich dagegen angeht, darf mit breiter Zustimmung rechnen. Doch ein reifes Urteil über diesen lauterer Vater der Seelsorge-Theologie wird seine Leistung für seine Zeit anerkennen müssen. Es war hilfreich und nah dem Leben der Kirche, daß sich die Praktische Theologie wieder auf ihre theologische Würde besann und ihre eigene Spur legte in einer Zeit, in der die Tradition keinen kenntlichen Weg mehr zu weisen vermochte. *Wie* einschneidend, um nicht zu sagen: rigide, sie es tat, tun mußte mit dem Werkzeug der Rechtfertigungslehre bzw. der Lehre von „Gesetz“ und „Evangelium“, gehört freilich auch zur Tragik jeden Bemühens um Profil. bzw. Identität. Asmussen hat viel von der seelsorgerlichen Weisheit, über die er in der Praxis sicherlich verfügte, unter dem Zwang seiner Lehre theologisch geradezu verschnitten. Er konnte nicht anders, denn sein überkommener (schmalere) Begriff von „Seele“ erlaubte ihm nicht, seelsorgerlicher Erfahrung die Rolle eines theologischen Gegengewichts zuzubilligen.

So begegnet uns bei Asmussen eine Seelsorge-Lehre, in der das Evangelium der Zuwendung Gottes weitgehend abstrakt und die „Gesetzlichkeit“ seelsorgerlichen Engagements sehr konkret erscheint. Denn – um mit Asmussen selbst zu reden – „das Heil kommt ohne Vermittlung. Es hat mit meinen Zuständlichkeiten nichts zu tun“, und „Seelsorge (ist) diejenige Sorge um den anderen, in der ich darüber wache, daß keine Verharmlosung eintritt, daß die Bereitschaft, zu sterben und das Leben im Gottes willen zu verlieren, dauernd die große Frage an das Gemeindeglied darstellt.“³⁴ Unverkennbar klingt hier Mk 8,34 an. Daß jede Seelsorge diesen Text im Blick haben wird, liegt in ihrer Sache. „Dauernd“ jedoch über seine Präsenz „wachen“ zu wollen, heißt eine prinzipielle Entscheidung getroffen haben. Da begegnet das Amt der „Wächterschaft“ über die „Seelen“ von Hebr 13,17; da begegnet das Erziehungsprinzip der „Seelenführung“, das den Seel-Sorger in Pflicht nimmt, das „Gesetz“ zu treiben³⁵, und – so Gott will, daß Bekehrung geschieht – mit dem „Heil“ die „Feindschaft der Welt“ zeitigt³⁶. Doch

³³ Hans Wulf (90) S.34: „... So muß auch der skeptische Theologe zugeben, daß Asmussens Vorstellung von Seelsorge auf jeden Fall zu denen zu rechnen ist, die sich wirklich bewährt haben.“

³⁴ 3, S.32

³⁵ 3, S.43: „Seelenführung ist ... Erziehung der Gemeinde.“ – S.59: „Seelenführung ist eine gesetzliche Angelegenheit.“

³⁶ 3, S.39ff.

die ob der Seelsorge „tobende Welt ... kann nur den Leib töten. Gott aber vermag Leib und Seele in der Hölle zu verderben.“³⁷

Ich könnte weitere bezeichnende Stellen zitieren. Nirgends werden wir eine regelrechte exegetische Auseinandersetzung finden. Asmussens theologische Unterscheidung zwischen Seelsorge und Seelenführung könnte ich im einzelnen nachzeichnen und mich alsbald in die theologische Debatte um Gesetz und Evangelium begeben.³⁸ Es bleibt dabei: „Seelsorge“ im eigentlichen Sinne ist als „endgültige Bereinigung des Verhältnisses Gott und Mensch“³⁹ jeder menschlichen Handhabbarkeit entzogen und, so gesehen, eigentlich auch kein ein Lehrbuch füllender Gegenstand, sondern ein Topos der Lehre vom Heiligen Geist.

Unter dem Zwang der Lehre entleibt sich sozusagen bei Asmussen die Seelsorge selbst. Um so mehr Raum beansprucht die „relative Angelegenheit“⁴⁰, das „fremde Werk“⁴¹ der „Seelenführung“, und zwar recht handfest – als „Gesetz“. Dabei fällt auf, wie leicht sich für Asmussen „Gesetz“ positiv mit durchgreifenden Ordnungsvorstellungen (Erziehung) und negativ mit einer Ablehnung der Psychologie kurzschließt. Weil „Seelenführung ... das Ziel (hat), die hier und jetzt lebenden Menschen zu erziehen“⁴², ist es Aufgabe der „Kirchenführung“, den „Wissensstoff“ zu bestimmen, „der in Unterricht, Gottesdienst und Gespräch zu vermitteln ist“⁴³. Die Kirche wacht über die „gesunde Lehre“!⁴⁴ „Das wäre ein schlechter Erzieher“, bemerkt Asmussen⁴⁵, „dem das Selbstbewußtsein abginge, er wisse besser, was dem Erzogenen nötig tue, als der Erzogene selbst.“ Weil angewandte Psychologie Menschenwerk ist, gilt für Seelsorge, nach Asmussen, recht verstanden: „Hier hilft keine Psychologie ... Hier hilft nur Wachen und Beten des Seelsorgers“. Ja, es muß gewarnt werden: „Das Satanische ist nahe! Der Großinquisitor“ lauert!⁴⁶

Woran liegt es, daß es Asmussen nicht als theologische Willkür empfindet, erzieherischem Bemühen das Dach der „Seelenführung“ – und damit doch der „Seelsorge“ – zu gewähren, der Psychologie dagegen nicht? Gilt Karl Barths Verdikt jeglicher „Anknüpfung“⁴⁷ nicht gleichermaßen pädagogischem wie psy-

³⁷ 3, S.42 – Mt 10,28

³⁸ Vgl. dazu H.-O. Wölber (89) S.245ff.

³⁹ 3, S.44

⁴⁰ 3, S.44

⁴¹ 3, S.70ff.

⁴² 3, S.44

⁴³ 3, S.51f.

⁴⁴ 3, S.47: „Die Doktrin der Kirche ist ihre Lehre. Die kirchliche Erziehungsarbeit muß also versuchen, die Dinge der Welt im Lichte der kirchlichen Lehre zu sehen.“

⁴⁵ 3, S.63

⁴⁶ 3, S.30f.

⁴⁷ 3, S.28

chologischem Bemühen? Sagt Asmussen nicht selbst: „Die Kirche steht nicht mehr unter dem Kreuz, wenn sie den wesentlichen Teil ihrer Aufgabe in erziehlicher Arbeit sieht“⁴⁸? Es „gibt ... auch keine Methode, nach der man Menschen bekehren könnte“.⁴⁹ Bekehrung zu wirken, bleibt Gott vorbehalten. Was den Nachfahren willkürlich erscheint, hat seinen Grund in uralter Tradition. Der Verbund von Seelsorge und Erziehung ist biblisch gesichert, Psychologie dagegen fremd. Der Zwang der Lehre setzt frei von exegetischen Bemühungen um „Seele“. Die Wortverbindung „Seelen-Heil“ reicht aus. „Seelen-Wohl“ anders als abgrenzend zu bedenken, läßt die Fahrinne der Tradition nicht zu. Die Interpretation von Mk 8,34f. kennt nur das „Entweder-Oder“.

Die Fülle Biblischer Psychologie ist bei Asmussen nicht präsent. Besonders deutlich zeigt sich dies in seinen Ausführungen zur Krankenseelsorge.⁵⁰ Sie seien deshalb eingehender dargelegt: Es ist, nach Asmussen, ein „Mißverständnis“ und Zeichen der „Säkularisierung“, das „geistliche Amt“ als „psychologisches Amt“ (186) zu verstehen. Seelsorger haben „keinen säkularen Beruf“ (187), und deshalb ist auch ein deutlicher „Unterschied zwischen amtlichen und freundschaftlichen Krankenbesuchen (zu) machen“ (188). „Mit brutaler Deutlichkeit“ will Asmussen auch den „fundamentale(n) Unterschied“ (190) von Diakonie und verkündigender Seelsorge betont wissen. Seelsorge ist „unsere eigentliche Arbeit“ als Pastoren (191). „Der Kranke und der Arme (ist) für den Pastor in erster Linie ein *erlösungsbedürftiger Sünder*“ (192). Offenkundig und geradezu penetrant begegnet uns hier bei Asmussen die Unterscheidung der Zwei Reiche. (Jesu Auftrag von Mt 25, die Kranken zu besuchen, gilt offenbar für Amtsträger und andere Christen in unterschiedlicher Weise.) Asmussen sieht nicht, daß er damit im Grunde selbst produziert, was er im folgenden Abschnitt als „Folge der Gottlosigkeit“ und „eine der verheerendsten Folgen des Sündenfalles“ (193) brandmarkt: „die Spaltung des Bewußtseins ..., nach welcher wir nicht imstande sind, das Verhältnis zu Gott in eins zu setzen mit dem Verhältnis zu uns selbst nach unserer körperlichen und geistigen Seite“ (192). Das rein physiologische Verständnis von Krankheit als Symptom dieser „Spaltung“ erscheint ihm als Produkt der Moderne und wird zugleich schicksalhaft gedeutet. Es ist eine „unaufhebbare Belastung unserer Existenz“, ein Zustand, an den wir „gebunden“ bleiben. Da fehlt jeder Hinweis auf biblische Aussagen, auf eine biblisch begründete ganzheitliche Perspektive, die Aufbruch aus dem Schicksal wiese. Für Asmussen ist (NB!) „das primitive Heidentum“ mit seinem Zauberglauben Zeuge der „grundsätzlich(en) Zusammengehörigkeit von Religion, Geist und Materie“⁵¹, und zwangsläufig steht daher der Pastor diesem sowohl wie einem Rationalismus, der

⁴⁸ 3, S.VIII

⁴⁹ 3, S.35

⁵⁰ 3, S.184ff. – Im folgenden sind die Seitenzahlen im Text in Klammern angegeben.

⁵¹ 3, S.193 – „Seele“ fehlt bezeichnenderweise in dieser Trias!

in der Krankheit „nur einen körperlichen Funktionsfehler“ sieht, kritisch gegenüber.

Auffällig ist die Tatsache, daß Asmussen keinen Zusammenhang zwischen Sünde und Krankheit konstatiert, obwohl sich dies biblisch ja durchaus nahelegt. Zeichen bzw. Folge der Sünde war für ihn die rein materialistische *Sicht* von Krankheit und die darin deutliche „Aufspaltung des Menschen“. Sie kann „nur durch einen Eingriff Gottes beseitigt werden“, denn „okkulte Mittel zur Beseitigung“ – welche Alternative! – stehen Christen „nicht zur Verfügung“. Die Krankheit selbst deutet Asmussen als „fremdes Werk‘ Gottes“ (195), gegen das es im Namen des Heilswillens Gottes zu protestieren gilt (196). Ist es Asmussens konkret seelsorgerliche Erfahrung, die ihn die biblisch so naheliegende Gleichung von Krankheit und Sündenfolge meiden läßt? Es fällt auf, wie deutlich er sich von der Möglichkeit distanziert, Krankheit als „Mittel zum (missionarischen) Zweck“ zu nutzen (195).

Wir kommen zum Schluß: Asmussen brachte mit seiner lutherischen Entfaltung des Thurneysenschen Ansatzes eine neue Seelsorge-Lehre und verhalf durch sie seinen Zeitgenossen zu einer ebenso naheliegenden wie schlüssigen seelsorgerlichen Identität, die zugleich erlaubte, vertraute pastorale Praxis fortzuführen. Wie sehr er damit zugleich einer lebendigen Seelsorge ins eigene Fleisch schnitt, empfinden erst die Nachfahren deutlich, sofern sie sich der Psychologie nicht mehr verschließen können. Asmussens Denken in „zwei Reichen“ hat – das muß nun einfach festgestellt werden – vor dem Hintergrund Biblischer Psychologie auch theologisch keinen Platz mehr.

Mit dem Dilemma seelsorgerlicher Kommunikation unter dem Zwang der „Verkündigung“, der „Führung“ des Gesprächs, des „Bruchs“ im Gespräch und der Rede „von oben her“⁵², setzen sich viele seiner Nachfahren auseinander. Diese Auseinandersetzung läuft z.T. mit der theologischen Kritik an der Dialektischen Theologie parallel, speist sich aber (zugleich) auch aus humanwissenschaftlichen Erkenntnissen. Für das Menschenwerk der angewandten Psychologie bietet der Rahmen der Lehre Asmussens weder Heimat noch Asyl. „Das Gesetz geht immer von der vollzogenen Scheidung Gottes von der Welt aus“, sagt er.⁵³ Wie Asmussen reagiert hätte, wäre ihm bewußt geworden, wie schmal die biblische Basis seines Begriffs von „Seele“ ist, bleibt dahingestellt. Seine Seelsorge-Lehre macht sich an der Dogmatik fest. Nicht zuletzt seine Weise, die Frage der Ganzheit des Menschen im Kapitel über Krankheit anzugehen, deutet auf einen großen blinden Flecken. Ganzheit des Menschen und Denken in „zwei Reichen“ schließen einander offensichtlich aus.

⁵² 3, S.16ff.

⁵³ 3, S.59

Kaum ein Seelsorger wird sich heute nicht durch die autoritären Züge des „Seelenführers“ Asmussen reizen lassen. Was kritisch dazu anzufragen ist, hat Teil am allgemeinen Gespräch um Erziehung und Autorität heute. Wir sollten gerechterweise dabei aber nicht die Stellen übersehen, wo der „Seelsorger“ Asmussen spricht. Von der gemeinsamen Erfahrung des „Nullpunktes“⁵⁴ und der gleichen „irdischen Stufe“ lesen wir da, auf der „Beichtvater und Beichtkind“ stehen.⁵⁵ Hier geht es um „das letzte ... Die Seelenführung ist im Gegensatz dazu eine relative Angelegenheit“.⁵⁶

Asmussens Seelsorge steht, wie sie sich in seinem Buch darstellt, unter dem Zwang der Lehre. „Aus Prinzip“ fällt diesem Zwang mehr seelsorgerliche Weisheit zum Opfer, als lebendige Seelsorge nach heutigen Maßstäben vertragen kann. Wir müssen uns den Kirchenkämpfer Asmussen deswegen nicht als untauglichen Praktiker vorstellen. Was er im Zusammenhang der Ehe-Seelsorge sagt, läßt – bei aller dogmatischen Fixierung – seelsorgerliche Weisheit aufscheinen.⁵⁷ Kranken gegenüber erscheint er nachsichtig in der „Sache“. Bekehrungsversuche bei Sterbenden sind ihm „verhaßt“.⁵⁸ Zum Krankenbesuch heißt es bei ihm: „Es ist durchaus nicht so, daß wir als Boten einer anderen Welt erscheinen müßten, denen alles Menschliche fremd geworden ist. Es ist *aber* so, daß wir einen genau umrissenen Auftrag haben, dessen wir uns entledigen *müssen*. Und wenn der Zustand des Kranken Rücksicht verlangt, so soll darunter zuerst alles das leiden, was nicht unseres Amtes ist.“⁵⁹ Asmussen *muß* sich seines Verkündigungsauftrages entledigen. Ludwig Köhler konnte seinem Kranken eine Geschichte vorlesen, bis dieser eingeschlafen war.⁶⁰

Ich habe mich mit der Seelsorge-Lehre von Hans Asmussen so eingehend auseinandergesetzt, weil uns hier zum ersten Mal die Seelsorge als „Spezialfall der Predigt“ ausgeführt begegnet. Thurneysen stellte 1928 die Weichen. Asmussen beschriftet als erster die neue Strecke. Er tat dies erklärtermaßen unter dem Primat der Lutherischen Lehre von Gesetz und Evangelium. Wir sahen, wie bei ihm weder Anlaß noch Raum ist, die Frage nach dem biblischen Verständnis von „Seele“ sorgfältig aufzunehmen. Das gängige Vorverständnis auf der Linie der späten neutestamentlichen Briefe reicht ihm aus. Nicht nur, daß die deutliche Bindung der Seelsorge-Lehre an die Dogmatik das Defizit nicht empfinden läßt. Es liegt wohl überhaupt im allgemeinen theologischen Bewußtsein der Zeit, mit

⁵⁴ 3, S.78

⁵⁵ 3, S.229

⁵⁶ 3, S.44

⁵⁷ 3, S.151: „Meist ist das gegenseitige Erziehen*wollen* (!) schon Bruch der Ehe.“

⁵⁸ 3, S.202

⁵⁹ 3, S.201 – Hervorhebung von mir.

⁶⁰ Ludwig Köhler (33) S.209: „... Alles geschehe mit Sinn und Verstand und Maß ...“

Psycho-Logie in der Bibel nicht zu rechnen. „Psychologie“ erscheint vielmehr als theologisches Fremdwort und Chiffre für eine Wissenschaft säkularen Ursprungs – mit allen Fragezeichen der Säkularität behaftet, Symptom der Zerrissenheit des Menschen in einer gefallenen Welt. Weshalb Asmussen in der Tradition hinter Thurneysen zurückbleibt, dürfte auch darin begründet sein, daß er der Seelsorge *offen* die Aufgabe der Konfrontation („Gesetz“) zuteilt ...

2.1.3 Theologisches Prinzip gegen biblische und praktische Wirklichkeit

Eduard Thurneysen 1948-1968

Asmussens Seelsorge-Lehre ist zugleich ein Dokument des Lutherischen Kirchenkampfes. Es mag ihre offene „Gesetzlichkeit“ sein oder die Tatsache, daß der Reformierte Thurneysen 1928 bereits den Ton angegeben hatte, jedenfalls wartet, als 1948 Thurneysens „Lehre von der Seelsorge“ im Christian Kaiser-Verlag in München erscheint⁶¹, eine Generation von Kriegsteilnehmern auf Wegweisung für die Seelsorge.

Eduard Thurneysen hat 20 Jahre später unter dem Titel „Seelsorge im Vollzug“⁶² eine Fortsetzung seiner Seelsorge-Lehre veröffentlicht, und es wäre nun durchaus interessant, seine theologische Entwicklung im einzelnen herauszuarbeiten. Ich verfolge jedoch in erster Linie die Frage nach dem Zusammenhang von „Seele“ und Seelsorge-Lehre bei Thurneysen und nehme daher mögliche Entwicklungsschritte nur insofern wahr, als sie verbieten, Thurneysens Seelsorge-Lehre auf den Stand von 1948 festzulegen.

Schon 1928 nahmen Thurneysens Überlegungen zur Seelsorge ihren Ausgang bei der konstitutiven Predigtfunktion der Kirche. Nachdem die „Predigtaufgabe klar“ war⁶³, wandte er sich der Frage nach der Seelsorge und mit ihr nach dem rechten Verständnis von „Seele“ zu⁶⁴, um einen dem Ansatz entsprechenden Begriff von „Seele“ zu erheben und diesen wiederum zum Zeugen seines Seelsorgeverständnisses zu machen: Seelsorge als „Spezialfall der Predigt“.

Asmussen hatte den Kurs von 1928 und den Weg, selbstverständlich von der Lehre auszugehen, bestätigt. Thurneysen kann – nicht zuletzt vor diesem Hintergrund – 1948 sein Lehrbuch mit dem Satz beginnen: „Seelsorge findet sich in der Kirche vor als Ausrichtung des Wortes Gottes an den Einzelnen.“⁶⁵ Sie „findet

⁶¹ Literaturverzeichnis Nr. 75 – 1946 war die Seelsorge-Lehre von Thurneysen schon in der Schweiz erschienen.

⁶² EVZ-Verlag Zürich 1968 – Literaturverzeichnis Nr. 76.

⁶³ 74, S.73

⁶⁴ 74, S.80: „Was heißt denn Seelsorge? die nächste Antwort wird lauten: Seelsorge ist Sorge um die Seele des Menschen.“

⁶⁵ 75, Leitsatz §1 S.9

sich“ bereits „vor“. Sie *ist* etabliert als „Spezialfall der Predigt“! Als solcher dient sie auch der „Ausrichtung des Gesetzes“ – wie Thurneysen schon 1928 festgestellt hatte – im Sinne des dritten Brauches des Gesetzes zur „Heiligung“⁶⁶ und „Zucht“. Die Tradition der „gesunden Lehre“ der Pastoralbriefe schlägt durch: Nach dem „Evangelium“ in §1 erscheint – die Reihenfolge entspricht reformierter Theologie – in §2 das „Gesetz“: „Seelsorge als Kirchenzucht“⁶⁷. Der Orientierung an der Lehre entspricht die Denkstruktur, die wir schon 1928 wahrnahmen. Erst unter §3, nachdem die theologische Linie festliegt, wird „die Seele des Menschen als Gegenstand der Seelsorge“ zum Thema.⁶⁸ *Daß* sie es wird in der Seelsorge-Lehre Thurneysens zeichnet diese vor vielen anderen aus.⁶⁹ *Wie* sie es wird? Das zu untersuchen, sind wir angetreten. Es könnte ja sein, daß manch ein Nachfahre im Geschäft der Seelsorge-Lehre dem von Thurneysen 1948 vorgelegten Ergebnis nichts hinzuzusetzen fand und deshalb auf eine eigene Untersuchung verzichtete. Thurneysen selbst beruft sich 1968 jedenfalls ohne Einschränkung auf §3 von 1948.⁷⁰

Was schon im Leitsatz des besagten §3 auffällt – wie Karl Barths Kirchliche Dogmatik ist Thurneysens Seelsorgelehre in Paragraphen untergliedert und jeder Abschnitt beginnt mit einem Leitsatz –, ist die Selbstverständlichkeit, mit der „Seele“ und „personale Ganzheit des Menschen“ gleichgesetzt werden. „Seelsorge ist“, so hatte Thurneysen 1928 festgestellt, „nicht Sorge um die Seele des Menschen, sondern Sorge um den Menschen als Seele“.⁷¹ Das Anliegen dieser Definition war klar. Es galt, den Gegenstand der Seelsorge der trichotomischen Zuweisung an die Psychologie zu entreißen. Dieses Anliegen erscheint im Leitsatz von 1948 wieder, wenn es heißt: „Seele ist nach der Heiligen Schrift zu verstehen als die personale Ganzheit des Menschen nach Leib, ‘Seele’ und Geist unter dem Anspruch Gottes ...“⁷² Thurneysen läßt keinen Zweifel, daß er „Seele“ damit im Sinne seines Ansatzes theologisch reklamiert. Wir haben es „weder mit der naturwissenschaftlichen, sei es der biologischen, sei es der psychologischen, noch mit der philosophischen Anthropologie zu tun ... unsere Fragestellung ist eine *rein theologische*“, lesen wir einige Zeilen weiter. Daß eine theologische Anthropologie auf eigenen Füßen stehen muß, ist klar, daß sie deswegen nichts mit außertheologischer Anthropologie zu tun haben soll, wirft Fragen auf. Es sieht nach Thurneysen so aus, als sei die „personale Ganzheit des Menschen“

⁶⁶ 74, S.90

⁶⁷ 75, S.26ff.

⁶⁸ 75, S.45ff.

⁶⁹ Es gibt etliche Seelsorge-Lehren, bei denen „Seele“ nicht einmal im Sachregister erscheint, geschweige denn in einem gesonderten Kapitel.

⁷⁰ 76, S.23

⁷¹ 74, S.85

⁷² 75, S.45

ausschließlich für die theologische Anthropologie zugänglich⁷³, während dies theologisch genau genommen doch nur für den Zusatz: „unter dem Anspruch Gottes“ gelten kann. Ich werde dieser Frage später ausführlich nachgehen⁷⁴, jetzt richten wir unser Augenmerk darauf, wie fraglos für Thurneysen die „Seele“ von der theologischen Anthropologie über das Stichwort der „Ganzheit“ gleichsam aufgesogen und ihrer psychologischen Bestimmung entkleidet werden kann.

Es ist für Thurneysen klar: „Weil Seelsorge sich nur dann in ihrer Begründung, ihrem Wesen und ihrem Vollzug bestimmen und dann auch ausüben läßt, wenn ihr Gegenstand in ganzer Klarheit vor Augen steht“, weil sie sich „von ihrem Gegenstand her ... entfaltet“, deshalb ist „ausführlich von ihm zu handeln“.⁷⁵ Dieser „Gegenstand“ der in der Überschrift noch „Seele“ heißt, verwandelt sich unter Hand der Untersuchung aber in den „Menschen“. Nicht mehr von der „Seele“ ist die Rede sondern vom „Menschen“. „Das rechte Wissen *um den Menschen* ist ... Ausgangspunkt einer rechten Lehre von der Seelsorge“, heißt es in der Zusammenfassung. Das biblische „Bild des Menschen“ wurde herausgearbeitet, denn „echte Erkenntnis des Menschen ist nur zu gewinnen aus der Heiligen Schrift“. Der Seelsorger hat sich in „das Geheimnis des Menschen“ zu vertiefen, wenn er „um dessen Seele besorgt sein“ will. Und schließlich gilt der Satz: „Sage mir, wie du über *den Menschen* denkst und ich will dir sagen, was für ein Seelsorger du bist!“⁷⁶

Solange wir uns von der wichtigen Entdeckung der „personalen Ganzheit des Menschen“ in Bann schlagen lassen, wird es uns alles andere als bekümmern, wenn Thurneysen den Gegenstand der Seelsorge dergestalt erfaßt. Doch, wer nach der Biblischen Psychologie fragt, muß aufmerken. Nur zu selbstverständlich verflüchtigt sich mit dem Begriff auch die Sache. Es erübrigt sich, sorgfältig zu erheben, was die Bibel unter „Seele“ versteht, wenn alles schon in der biblischen „Anthropologie“ aufgehoben erscheint. Wir beobachten bei Thurneysen, wie die theologische Anthropologie die Psychologie nivelliert. Für die Lehre von der Seelsorge kann das nicht ohne Folgen bleiben. Wo theologische Anthropologie nicht wahrnimmt, daß sie original auch mit Psycho-Logie zu tun hat, gerät sie unweigerlich in eine falsche Alternative zur Psychologie, sobald nur der geringste Anlaß zu theologischer Kritik gegeben ist. Distanz zur säkularen Wissenschaft der Psychologie schrieb die Dialektische Theologie ihrem Anhänger Thurneysen ins Stammbuch. Diese Distanz ist es, die ihn betonen läßt, seine Fragestellung sei rein theologisch und habe mit der psychologischen Anthropologie nichts zu tun. Doch damit ist die Biblische Psychologie nicht aus der Welt, und erst, wenn sie

⁷³ Bereits Asmussen hatte ja die „Spaltung“ des Menschen als Produkt moderner Wissenschaft und schicksalhaftes Symptom des Sündenfalls gedeutet. Vgl. 3, S.192f.

⁷⁴ Im Zusammenhang der Durchsicht der Arbeit D. Rösslers.

⁷⁵ 75, S.56

⁷⁶ 75 S.56 – Hervorhebung von mir.

erhoben ist, ist es erlaubt, über die Beziehung von Biblischer und naturwissenschaftlicher Psychologie zu urteilen. Kommt die Biblische Psychologie bei Thurneysen wirklich in den Blick? Wir haben unsere eigenen Ergebnisse vor Augen, wenn wir Thurneysen durch den Paragraph 3 seiner Seelsorge-Lehre von 1948 folgen.

Was sofort auffällt ist die Tatsache, daß Thurneysen nicht den bibelkundlichen Weg einschlägt. Nur 3 Schriftstellen werden aus dem Alten Testament von ihm zitiert (1.Mose 2,7; 1,26-27 und Ps 104,29-30) – alle drei aus dem Umfeld von Schöpfungsaussagen. Aus dem Neuen Testament werden 6 Stellen angeführt (1.Kor 2,14ff; 15,53; 1.Thess 5,23; Mt 16,24-26 (Parallele von Mk 8,34f.!); Mt 10,28; Kol 1,15) – die Letztgenannte in der Überleitung zu dem bezeichnenden Resümee: „Biblisch-theologische Anthropologie ist darum immer und *in Ausschließlichkeit* christologische Anthropologie.“⁷⁷ Dies kann keine allgemeine exegetische Erkenntnis sein. Daß hier deutlich Karl Barth Pate steht, sagt Thurneysen selbst.⁷⁸ Barth ist es auch, mit dessen Wort-Gottes-Lehre Thurneysen 1.Mose 2,7 und 1,26f. kurzschließt, wenn er schreibt: „Gott haucht dem Menschen seinen Geist ein. Der entscheidende Akt aber dieses Geistes ist das Wort. Durch sein Wort schafft also Gott den Menschen ... er schafft ihn auch *für* das Wort ... und so ist abschließend die Seele des Menschen zu verstehen als das Geheimnis seiner personhaften Existenz im Angerufensein vor Gott durch sein Wort.“⁷⁹

Es ist deutlich, wie hier die exegetisch selbständig zu betrachtende Stelle 1.Mose 2,7 einfach von 1,26f. aufgesogen wird. Ursprünglich schafft Gott in 1.Mose 2,7 doch den Menschen gerade nicht durch sein „Wort“, sondern haucht ihm seinen Odem in die Nase, und *so* „ward der Mensch ein lebendiges Wesen“. Überhaupt müssen wir bei der Weise, wie Thurneysen 1.Mose 2,7 aufnimmt, den exegetischen Ratgeber vermissen. Da wird nicht genau hingeschaut, sondern der Leib-Seele-Dualismus hineingelesen. Die Lutherübersetzung liefert die „Seele“, der „Leib“ wird einfach aus dem „Erdenklos“ erschlossen und dann gefolgert: „Hier ist das Einfache und Grundlegende ausgesprochen, daß der Mensch *aus* Leib und Seele *besteht*, und zwar so besteht, daß er von der Seele her der ist, der er ist, eben der Mensch“.⁸⁰ Und dann erfahren wir: Biblisch gesehen ist der Leib-Seele-Dualismus relativ. „Der relative Dualismus von Leib und Seele wird zum absoluten, und der Mensch als Ganzes ist nicht mehr da“, wenn „die auf Gottes

⁷⁷ 75, S.55 – Hervorhebung von mir.

⁷⁸ Ebd.: ... „vor allem aber ist zu nennen Karl Barth, der in seiner „Kirchlichen Dogmatik“ III die Lehre von der Schöpfung entwickelt und in diesem Zusammenhang zum erstenmal wieder eine streng christologisch angelegte Lehre vom Menschen darbietet ...“

⁷⁹ 75, S.50f.

⁸⁰ 75, S.45 – Hervorhebung von mir.

Einhauchung begründete Lebensganzheit des Menschen“ nicht gesehen wird.⁸¹ An Stelle der exegetisch erhebaren Gleichung von „Seele“=Lebendigkeit-von-Gott-her begegnet uns hier die Konstruktion eines Schriftbeweises, der die Erkenntnis von der Ganzheit des Menschen an den (Schöpfungs)Glauben bzw. an theologische Erkenntnis bindet. Im übrigen findet Thurneysen, „daß die Wirklichkeit des Menschen einen doppelten Aspekt aufweist, einen innern und einen äußern ... Der Mensch ist zwar ein in sich einheitliches Wesen, aber er lebt als *Bürger zweier Welten*, der leiblich sichtbaren und der seelisch unsichtbaren“.⁸² Thurneysen meint, damit „eine Tatsache“ festzustellen, die jede Anthropologie berücksichtigen muß. Wir werden darin freilich weniger die Heilige Schrift und das, was sie über die leibhaftige Gestalt der Seele sagt, finden, als die Tradition eben desjenigen Dualismus, den Thurneysen biblisch relativiert zu sehen behauptet. Und eben diese Tradition zeigt auch ihren Einfluß, wenn wir einige Zeilen später lesen: „Die Unsterblichkeit der Seele hat ihren Ort tief unterhalb der Ewigkeit Gottes. Aber dort hat sie ihn ... Die Seele *muß*, auf der Stufe der Kreatur freilich, aber auf dieser Stufe *sicher* als unvergänglich gedacht werden.“⁸³ Wie begründet Thurneysen diese Behauptung biblisch?, wäre zu fragen. 20 Jahre später sehen wir ihn nicht mehr so entschieden für den Gedanken der Unsterblichkeit der Seele eintreten. Er sei seelsorgerlich eher belastend. „Der Tod als *Trennung* von Seele und Leib kann uns nur hintreiben zur Botschaft der Auferstehung“, meint er, und sein Zeuge ist diesmal genannt: Karl Barth.⁸⁴

Im Zusammenhang der neutestamentlichen Textstellen sehen wir Thurneysen zügig auf die christologische Engführung zusteuern. Über 1.Mose 1,26f. hatte die Wort-Gottes-Lehre bereits Fuß gefaßt. Nun stellt Thurneysen die Frage nach dem Geist (‘pneuma’) und seiner Beziehung zu Leib und Seele. Die Lösung läßt nicht lange auf sich warten: „Auch da, wo nur von der ‘Seele’ und nicht vom ‘Geiste’, wo also zweiteilig vom Menschen geredet wird, liegt im Grunde eine Dreiteilung vor. Die innere und die äußere Natur, Seele und Leib stehen nebeneinander, die Seele als das dem Leibe Übergeordnete (NB!), beide aber haben das Handeln Gottes sich gegenüber als ein Drittes ... Dieses Dritte ist aber, auch wo es unausgesprochen bleibt, Gottes Geist und Wort. Denn Gottes Handeln an uns geschieht nie anders als durch seine Anrede im Geist.“⁸⁵ Wie selbstverständlich hier ‘pneuma’ nur in geistlicher Hinsicht verhandelt wird! Bei eingehender Untersuchung des biblischen Befundes zeigt sich, wie kompliziert die Zusammenhänge sind. Von hier aus fragt sich, ob bei Thurneysens einfacher hierarchischer Zuordnung nicht das idealistische Muster bzw. Platon durchschimmert. Thurneysen

⁸¹ 75, S.46

⁸² 75, S.46 – Hervorhebung auch im folgenden von mir.

⁸³ 75, S.47

⁸⁴ 76, S.224f.

⁸⁵ 75, S.51

wird unsere Frage nicht bewegen. Er meint mit „Geist“ eindeutig den Geist ‘*extranos*’. Gerade auf dieses „strenge Gegenteil des Wortes und Geistes Gottes“ kommt es ihm an. „Der Mensch ist und bleibt das Unten, dem das Oben Gottes als ein vom Menschen her Unerreichbares und Unverrückbares gegenübersteht ... (Nur) in Jesus Christus ... sind Mensch und Gott eins geworden ... aber ... auch ... in Jesus Christus bleibt Gott Gott und der Mensch Mensch. Jesus Christus ist darum das erste und letzte Wort aller wirklichen Menschenerkenntnis.“⁸⁶ Damit ist Thurneysen endgültig und unübersehbar in den dogmatischen Sog der Soteriologie geraten. In welchen Satz sie mündet, hatten wir oben gesehen. Leitworte dazwischen sind – wie könnte es nach „Rechtfertigung und Seelsorge“ von 1928 anders sein? – „Sünde“ und „Gnade“. „Alles, was ... über die Existenz des Menschen ..., über seine Kreatürlichkeit nach Leib und Seele, aber auch über seine Gottesebenbildlichkeit, über sein Personsein vor Gott“ zu sagen ist, steht für Thurneysen „unter dem Vorzeichen der Sünde ... die seine (des Menschen) ganze Existenz umfaßt und bedeckt ... Das bedeutet aber, daß unsere ganze Erkenntnis des Menschen Gnadenerkenntnis ist. Wir können sie nicht entnehmen aus irgendeiner natürlichen Erforschung oder Erfahrung unseres Lebens, sondern was wir über den Menschen wissen, das wissen wir durch Jesus Christus, in welchem Gottes Gnadenwort an uns ergeht.“⁸⁷ Deutlicher kann man den Primat der Lehre vor der Bibelkunde bzw. Exegese nicht ausdrücken. Nur unter hamartiologischer bzw. soteriologischer Sicht kommt hier „Seele“ noch in Betracht.

Wer Thurneysen bis hierhin gefolgt ist, wird von seiner Gedankenführung fasziniert sein, solange er auf dem Boden der Tradition der späten neutestamentlichen Briefe steht. Was er liest, ist dogmatisch schlüssig. Vor dem Hintergrund des reichen biblischen Befundes zu „Seele“ muß es aber kurz-schlüssig genannt werden. Daß in der „Nacht“ der Sünde sozusagen alle psychologischen „Katzen grau sind“ und das strahlende Licht der Gnadenerkenntnis das Auge so zu blenden vermag, daß Konturen unterschiedlicher Art wahrzunehmen nicht mehr möglich ist, wird niemand bestreiten, doch der „Gegenstand der Seelsorge“ erscheint in der Heiligen Schrift nicht nur im Licht der Gnade und unter dem Schatten der Sünde, und selbst dort, wo es der Fall ist, sind wir damit nicht davon entbunden, uns seiner Konturen zu vergewissern, wenn wir ihm gerecht werden wollen, es sei denn, der Bann der Lehre hält uns gefangen.

Es ist Thurneysens Verdienst, die Ganzheitlichkeit biblischer Sicht des Menschen entschieden herausgestellt zu haben. *Wie* er das tut, zeigt freilich, daß ihn dabei nicht ein umfassendes Verständnis von „Seele“ leitet, sondern der theologische Totalanspruch des „Geistes“ bzw. des „Wortes Gottes“. Und das ist dann nur folgerichtig: Wenn der Mensch als personale Ganzheit unter dem Anspruch Got-

⁸⁶ 75, S.53

⁸⁷ 75, S.54f.

tes bzw. seines Wortes gesehen wird, dann kann „die Sorge, die wir um den Menschen zu tragen haben, in *nichts anderem* bestehen ... als in der Eröffnung dieses Wortes an ihn.“⁸⁸ Das ist nicht neu gegenüber dem Aufsatz von 1928. Aber wir sehen inzwischen deutlicher das Gefälle, das durch die hierarchische Zuordnung von „Geist“, „Seele“ und „Leib“ vorgezeichnet ist. An erster Stelle steht das Wort Gottes bzw. die Verkündigung als Wort Gottes im Vollzug. Um der Einheit des Menschen willen wird sich der Seelsorger freilich dann notwendig auch „ernstlich ... kümmern um die leib-seelische Natur des Menschen als um den Schauplatz, auf dem das Vergebungswort seinen Kampf aufnimmt mit der Sünde und dem Tod“. Der Geistliche als Seelsorger tritt „in die Auseinandersetzung mit der Psychologie und Pathologie des menschlichen Lebens.“⁸⁹

Ob Thurneysen will oder nicht, seine Verkündigungs-Seelsorge hat so, wie sie sich vom „Geist“ her definiert, unentrinnbar Teil am Dilemma des alten Dualismus von „Geist“ und „Fleisch“. Mag die Ganzheit des Menschen noch so betont werden, wo „Seele“ theologisch vom „Geist“ reklamiert wird, erscheint „Psychologie“ zwangsläufig auf der Seite des „Fleisches“. Geht es um „nichts anderes“ als die „Eröffnung des Wortes Gottes“, hält es schwer, dem Vorwurf zu begegnen, hier werde die „leib-seelische Natur des Menschen“ abgewertet bzw. nicht ernst genommen.

Ich komme zu einem vorläufigen Ergebnis: Wenn wir nach der Biblischen Psychologie bei Thurneysen fragen, zeigt auch die Seelsorge-Lehre von 1948-1968 keine neue Perspektive. Eine ernsthafte Untersuchung des biblischen Befundes hat auch dort nicht statt, wo der „Gegenstand der Seelsorge“ ausdrücklich Thema ist. Was die „Heilige Schrift“ für Thurneysen zu „Seele“ sagt, ist aufgehoben in einer allgemeinen theologischen Anthropologie bzw. der theologischen Deutung der überkommenen Trichotomie von Leib, Seele und Geist. Mehr bedarf es nicht, liegt doch von der Dogmatik her fest, auf welches Menschenbild hin Seelsorge als Verkündigung zu geschehen hat.

1928 hatte Thurneysen sich entschieden dagegen gewandt, Seelsorge mit der überkommenen „Seelenführung“, „Seelen-“ oder „Persönlichkeitspflege“ gleichzusetzen.⁹⁰ 1968 findet er den „übliche(n) Begriff ‘Seelsorge’ ... wenig glücklich, weil er dazu verleiten kann, ‘die Seele’ als das sogenannte ‘Seelische’ im Menschen zu verstehen“.⁹¹ Das Motiv der Frage nach dem Gegenstand der Seelsorge ist damit deutlich: „Seel“-Sorge soll einerseits von der überkommenen (Religions-)Pädagogik und andererseits von der angewandten Psychologie abgesetzt werden. In diesem Zusammenhang hat die Rede von der „personalen Ganzheit

⁸⁸ 75, S.56 – vgl. 74, S.86

⁸⁹ 75, S.57

⁹⁰ 74, S.78f.

⁹¹ 76, S.23

des Menschen unter dem Anspruch Gottes“ ihre Funktion. In diesem Zusammenhang erklärt sich auch, warum sich der Begriff „Seele“ in die theologische Anthropologie hinein verflüchtigt. Im Bannkreis der Dialektischen Theologie ist keine ernsthafte Erhebung einer Biblischen Psychologie zu erwarten. Nicht nur, weil eine dogmatische Orientierung es überflüssig macht, sich eingehend darum zu bemühen, die Theologie selbst wird kein Interesse daran haben, die Sicherheit ihrer Abstraktionen aufzugeben.

Unermüdlich sehen wir Thurneysen auch im Jahre 1968 die 1928 aufgestellte Gleichung: Seelsorge=Verkündigung durchhalten. Die Kirchenzucht ist für ihn derweil zurückgetreten, die Beichte nimmt kaum noch Raum ein. Thurneysen hat sich inzwischen die bedeutsame Kategorie der „Begegnung“ angeeignet⁹² und spricht eindrücklich davon, daß seelsorgerliche Begegnung auch leibhaftig sein müsse. Er kann von Martin Buber⁹³ und aus dem „psychiatrische(n) Heilgespräch“ lernen⁹⁴, ja schließlich dem seelsorgerlichen Gespräch u.U. „ein ganz weltliches Gepräge“ zubilligen.⁹⁵ Er tut sich schwer, mit der Unterscheidung von Seelsorge und Predigt nicht zugleich auch die alte These von der Seelsorge als Spezialfall der Predigt zu unterlaufen.⁹⁶ Thurneysen läßt gleichwohl das alte Junktim zwischen Seelsorge und Verkündigung nicht los, weil für ihn das christliche Proprium der Seelsorge auf diese Weise theologisch konsequent gesichert ist. Andere Praktische Theologen werfen ihm darob „Wirklichkeitsverlust“ (Dietrich Rössler) oder „Doketismus“ (Dietrich Stollberg) vor.

Es bleibt nicht aus, daß sich die theologischen Geister scheiden, wo Seelsorge im Korsett der „Verkündigung“ erscheint. Die Theologie muß „zur Sache“ stimmen, die Gestalt der Sorge zum „Gegenstand“, der besorgt wird, wenn sie „praktisch“ sein soll. Wir haben gesehen, wie bei Thurneysen die „Sache“ aus der vorgegebenen Lehre deduziert wird. Der Sorge um den Menschen in Gestalt von Verkündigung entspricht die verkündigungs-bedürftige Menschen-Seele. „Seele“, das ist dann der Mensch, sofern er der Verkündigung bzw. Botschaft vom Heil in Christus bedürftig ist. Unter dieser Bedingung stimmt die Theologie zur „Sache“; und sie stimmt grundsätzlich immer, *sofern* der Mensch immer der Botschaft vom Heil in Christus bedürftig ist. Das ist die Stärke der Verkündigungs-Seelsorge. Doch unverkennbar ist zugleich, daß diese Stärke nur um den Preis der Abstraktion zu haben ist. Einlinig verkündigungsorientierte Seelsorge abstrahiert von weiteren Erkenntnissen zu Mensch und „Seele“. Theologische Anthropologie, die „in Ausschließlichkeit christologische Anthropologie“ ist, abstrahiert von selbständi-

⁹² 76, S.77ff.

⁹³ 76, S.79

⁹⁴ 76, S.84 – vgl. ebd. S.198, wo an das „Heilgespräch des Therapeuten“ erinnert wird.

⁹⁵ 76, S.94

⁹⁶ 76, S.25: Predigt als „Aussaat“ – Seelsorge als „Pfleger der aufgehenden Saat“??

gen Aussagen aus dem Kontext des 1. und 3. Glaubensartikels. *Im Prinzip* ist der Mensch *immer* der Botschaft vom Heil in Christus bedürftig, *aber* dies ist nicht alles, was von seiner „Seele“ her zu sagen wäre.

Solange sich Anfragen an die Stimmigkeit der Verkündigungs-Seelsorge allein aus der Praxis heraus formulieren, mögen sie vielleicht noch als theologisch unbotmäßig zurückgewiesen werden können. Auch der Praktischen Theologie ist Palmströms Logik nicht fremd, daß eben „nicht sein *kann*, was nicht sein *darf*“.⁹⁷ Doch wenn theologische Erkenntnisse selbst zu einer weiteren Sicht von Mensch und Seele zwingen, dann spätestens muß sich auch die Lehre von der Seel-Sorge revidieren. Praktische Theologie kann der Korrelation von Praxis und Theologie nicht entraten. Gehen wir davon aus, daß die Heilige Schrift den Menschen sieht, wie er *wirklich* ist, dann kommt der Wirklichkeitserfahrung ein begründetes Mitspracherecht zu, wo die theologischen Prinzipien der Praxis von Seelsorge in Rede stehen. Die Theologie wird freilich „Wirklichkeit“ nicht ungeprüft mitreden lassen. Der Ideologieverdacht ist ihr ins Stammbuch geschrieben. Doch eben dieser Ideologieverdacht kann nicht nur einseitig geäußert werden. Er gilt immer auch gegenüber der Theologie selbst.

Wir können beobachten, wie sich die Kritik an Thurneysens Lehre von der Seelsorge zunehmend um die Gleichung Seelsorge=Verkündigung verdichtet. Es sind die Zwänge der theologischen Lehre, die diese Gleichung hervorbringen und wir kommen ihnen auf die Spur, wo wir wahrnehmen, *wie* Thurneysen den „Gegenstand der Seelsorge“ faßt. Hier begegnet uns nicht das volle Verständnis von „Seele“, das wir in der Heiligen Schrift finden, sondern ein theologisch schmalgepurter Begriff. Es ist nur folgerichtig, daß eine Lehre von der Seel-Sorge, der die Fülle Biblischer Psychologie nicht gegenwärtig ist und welche die Psychologie daher von Hause aus nicht kennt, eben der Psychologie nur den Status einer „Hilfswissenschaft“ zubilligen kann.⁹⁸ Der Seelsorger „bedarf ... der Psychologie“, weil sie „Kenntnis“ von der „inneren Natur des Menschen ... vermittelt“⁹⁹, die Thurneysen offenbar der Bibel nicht entnehmen kann. Wenn wir in der Seelsorge mit „Seele“ zu tun haben, ist Psycho-Logie unverzichtbar. Hier stellt sich Thurneysen ausdrücklich der Realität, und darin liegt ein deutlicher Fortschritt gegenüber Asmussen. „Man darf ... den Menschen in seiner subjektiven Verfassung in keiner Weise außer acht lassen“, schreibt er 1968.¹⁰⁰ Das ändert aber nichts daran, daß die Psychologie für ihn in der Seelsorge kein eigenständiges Hausrecht hat. Sie bleibt der Säkularität entlehnt, eben Hilfswissenschaft, ein

⁹⁷ S. das herrliche „Galgenlied“ Christian Morgensterns mit dem Titel „Die unmögliche Möglichkeit“.

⁹⁸ 75, S.174ff.: §10 Seelsorge und Psychologie.

⁹⁹ Ebd., Leitsatz S. 174

¹⁰⁰ 76, S.91

Hilfsmittel, dessen man sich prinzipiell nur in theologischen Gummihandschuhen bedient, weil man sich „kritisch abzugrenzen“¹⁰¹ jederzeit in der Lage sein muß.

Wir können verfolgen, wie sich die Auseinandersetzung um die Verkündigungs-Seelsorge zwangsläufig auch um die Frage nach dem angemessenen Verhältnis von Seelsorge und Psychologie bzw. Psychotherapie kristallisiert. *Wo* – die lockere Redensart sei hier einmal erlaubt – „der Hund begraben liegt“, ist inzwischen klar. bei der abstrakten Fassung von „Seele“ in dieser Seelsorge-Lehre, beim Defizit an Biblischer Psychologie. Natürlich wird Theologie über ihren eigenen Zirkel wachen müssen. Natürlich kann es in ihr kein Hausrecht für jede Art von Psychologie geben. Der Ideologieverdacht muß wach bleiben. Doch der Radius des theologischen Zirkels reicht in Sachen Psychologie weiter, als es die Prinzipien der Verkündigungs-Seelsorge zugestehen – weil eben der Horizont der Heiligen Schrift weiter reicht. Unter dem Horizont seiner Theologie hat es Thurneysen grundsätzlich schwer, den Vorwurf zu parieren, er nehme die „leib-seelische Natur des Menschen“ nicht ernst. Sicher sehen wir, wie er sich in „Seelsorge im Vollzug“ redlich darum bemüht, genau dies zu tun. Aber die theologischen Zwänge der Gleichung Seelsorge=Verkündigung sind stärker. Die einlinige Interpretation von Mk 8,34f. schlägt durch. „Mit der alten Welt vergeht auch die seelische Welt des alten Menschen. Darum findet sich bei Jesus so *gar kein Eingehen* auf *bloß* seelische Bedürfnisse des Menschen ... Jesu Seelsorge ist eschatologische Seelsorge“¹⁰², lesen wir 1968. Dergestalt „eschatologische Seelsorge“ liegt gar zu nah beim alten Transzendentalismus als daß sie einfach hingenommen werden könnte. Thurneysen selbst sagt: „Rechte Seelsorge wird genau so wie rechte Predigt nur dann erstehen, wenn ihr eine rechte Theologie zugrunde liegt.“¹⁰³ Die „rechte Theologie“ ist gefragt, nicht abstrakt, nicht um der Lehre an sich willen, sondern um der Seel-Sorge im Vollzug willen, weil die Theologie zur Sache stimmen muß.

Ich habe mich eingehend mit Thurneysen als Lehrer der Seelsorge befaßt, und Kritik konnte dabei nicht ausbleiben. Trifft diese Kritik auch den praktischen Seelsorger Thurneysen? Wer „Seelsorge im Vollzug“ mit freundlichen Augen liest, wird diesen Mann auch lieb gewinnen. Da gibt es eben doch den Hinweis, z.B. mit Kranken „ganz brüderlich also, ganz menschlich ... ganz weltlich, könnte man auch sagen“, umzugehen.¹⁰⁴ Sicher, „einmal *muß*“, nach Thurneysen, „dem Kranken gesagt werden: Gott kümmert sich um dich ... (Aber) wer von Anfang an von sich aus geistlich reden möchte, wer es gleichsam an sich reißt, der ist nicht ‘geschickt’ zur Seelsorge. Er wird, ohne daß er es will, statt geistlich nur gesetz-

¹⁰¹ 75, S.174

¹⁰² 76, S.52 – Hervorhebung von mir.

¹⁰³ 76 S.33

¹⁰⁴ 76, S.197

lich reden.“¹⁰⁵ Thurneysen selbst ist bei Blumhardt in die praktische Schule gegangen.¹⁰⁶ Und Joachim Scharfenberg weist in seiner Dissertation nach, wie pragmatisch die Theologie Blumhardts angelegt war.¹⁰⁷ Schon von daher mußte Thurneysen eine gesetzliche Praxis fernliegen. Wenn wir uns mit dem Lehrer Thurneysen auseinandersetzen, mit dem Seelsorger Thurneysen, wie ihn Dorothee Hoch schildert, sitzen wir gerne zusammen. Sie schreibt: „Ich kann mich kaum an eines seiner gesprochenen Worte erinnern. Aber meine Gefühle während solcher seelsorgerlichen Aussprachen sind mir jederzeit gegenwärtig: das Gefühl der Geborgenheit, des völligen Angenommenseins, des Staunens über so viel persönliche Zuwendung, des Vertrauens und der menschlichen Nähe ... Von ‘Vorhof’ und ‘Innenhof’ des Gesprächs, von ‘Bruch im Gespräch’ oder von hohen Worten ‘senkrecht von oben’ habe ich nichts bemerkt.“¹⁰⁸

Wenn Seelsorge im praktischen Vollzug für Thurneysen so deutlich lebendige Begegnung ist, warum kann bei ihm „Begegnung“ nicht zum theologischen Leitwort der Seelsorge überhaupt werden? An die Stelle der ‘martyria’ träte die ‘koinonia’, und sie hätte keine mindere theologische Würde. Doch die Gesetze der Wort-Gottes-Theologie lassen dies nicht zu.

2.2 Bekehrungs-Seelsorge. Pragmatische Korrektur der „Lehre“

Otto Riecker 1947

Thurneysens „Lehre von der Seelsorge“ war erst in der Schweiz und noch nicht in Deutschland herausgekommen, da meldet sich ein Praktiker unter dem Stichwort „Begegnung“ zu Wort. 1947 erscheint bei Bertelsmann in Gütersloh „Die Seelsorgerliche Begegnung“ von Otto Riecker.¹⁰⁹

Otto Riecker blickt auf eine jahrelange Tätigkeit als hauptamtlicher Krankenhausesseelsorger zurück.¹¹⁰ Ob ihm von daher eine größere Nähe zu den Humanwissenschaften erwuchs, ob es die Fülle praktischer Erfahrung in hauptamtlicher Seelsorge oder die andere geistliche Prägung ist, die ihn vieles anders sehen läßt, eines ist durchgehend deutlich: Rieckers Auseinandersetzung mit den „Einseitigkeiten des Lehrdoktrinarismus“¹¹¹ in der Seelsorge im Namen konkreter „Ver-

¹⁰⁵ 76, S.203

¹⁰⁶ Vgl. 74, S.94; 76, S.27 – Dort der Hinweis auf das eigene Blumhardt-Buch Thurneysens von 1926.

¹⁰⁷ S. Literaturverzeichnis Nr. 56

¹⁰⁸ Literaturverzeichnis Nr. 26, S.9f.

¹⁰⁹ Literaturverzeichnis Nr. 51

¹¹⁰ 51, S.7

¹¹¹ 51, S.64

wirklichung“ von „Seelenführung“¹¹². Hier wird „Erfahrung“¹¹³ gegen „Doktrin“¹¹⁴ ins Feld geführt, mit den Gesetzen der Kommunikation gegen theologische Abstraktion argumentiert – freilich in einem Rahmen, der von der Lehre vorgegeben bleibt, der Lehre nämlich, daß es in der Seelsorge um den Menschen als *Sünder* geht.

„Es ist mit der schwächste Punkt des uns so lieben Protestantismus“, schreibt Riecker auf den letzten Seiten¹¹⁵, „daß er sein großes Gotteserlebnis, die Rechtfertigung aus Gnaden, in der Durchführung vielfach in die Unanschaulichkeit des Herzens allein gestellt und eine strenge Schule neuerdings auch noch alle Gefühle und Empfindungen verpönt hat ... In Wirklichkeit aber ist der *innere Werdegang eines Sünders* sehr viel konkreter ...“ Darum geht es also in der Seelsorge. Als rechter Seelenführer befaßt sich der Seelsorger mit dem Werdegang des Sünders. „Eine wirkliche Menschenhilfe ist dann geschehen“, sagt Riecker, „wenn ich einen anderen zur *Hingabe* geführt habe“, d.h. „in die Unterstellung unter Gott und den Gehorsam gegen ihn“. Um „Ent-Ichung“ bzw. „Ich-Überwindung“ geht es dabei nach Riecker. „Die Ichüberwindung der Seelsorge ist eine höhere als die Bekehrung des Pietismus ... Die *Verbindung von Bekehrung und Alltag* ist kennzeichnend.“¹¹⁶

Es ist die Tradition der Bekehrungs-Seelsorge die uns hier eindeutig bei Riecker begegnet. Auf ihrer Linie kümmert Riecker Asmussens theologische Unterscheidung zwischen „Seelsorge“ und „Seelenführung“ wenig. „Durchbruch ... von allem Theoretisch-Abstrakten zu wirklichem Segensdienst an dem anderen“¹¹⁷ ist die Devise. Seelsorge ist für ihn selbstverständlich identisch mit „Seelenführung“, genauer gesagt: mit „religiöser Seelenführung“. Aber hier sind – und das ist ihm so wichtig, daß es den Titel seiner Seelsorge-Lehre prägt und gleich im 1. Kapitel zur Sprache kommt – die Gesetze der helfenden Kommunikation zu beachten. Was für die Psychotherapie gilt, gilt auch für die Seelsorge. „Wenn auch in der religiösen Seelenführung das Objektive vom Einzelmenschen Unabhängige und von Gott her Kommende stärker im Vordergrund steht als bei der rein innerweltlichen Behandlung, so ist doch auch hier das *persönliche* Moment viel bedeutsamer, als viele glauben ... Wir können seelisch nur helfen, wenn wir uns nicht auf der Ebene des Richters und Lehrers, sondern des Arztes und Priesters bewegen“.¹¹⁸ Weil sich Seelsorge in „*Begegnung ... von Mensch zu Mensch*

¹¹² Unter der Überschrift: „Seelenführung als Verwirklichung“ faßt Riecker 51, S.184ff. seine Ergebnisse am Ende des Buches zusammen.

¹¹³ 51, S.5

¹¹⁴ 51, S.185

¹¹⁵ 51, S.187f. – Hervorhebung von mir.

¹¹⁶ 51, S.16

¹¹⁷ 51, S.5

¹¹⁸ 51, S.9

in der fundamentalen Bedeutung des Tiefenverhältnisses“ vollzieht, deshalb spielt der Habitus („die innere Haltung“) des Seelsorgers eine entscheidende Rolle.¹¹⁹

Klar setzt sich Riecker damit von „theoretisch-lehrhafte(n) Pastoren“ ab, „die im ‘reinen Wort’ das Heil erblicken“.¹²⁰ Deutlich erfährt damit die Verkündigungs-Seelsorge eine praktische Korrektur, sofern sie sich bisher allein auf der „objektiven“ Ebene der Lehre bewegte. Keine Seelsorge kann von den Gesetzen der Kommunikation bzw. vom Habitus des Seelsorgers oder seiner Person absehen. Ob allerdings der „ärztlich-priesterlichen Grundhaltung“¹²¹ zwingend ein Habitus der „Kameradschaft“¹²² eignet, dem jede „Spur ichhaften Höhergestelltseins“¹²³ fremd wäre im Gegensatz zum „Lehrer“ von Amtswegen, das bliebe noch zu fragen. Was bedeutet es denn, wenn Riecker dem Seelsorger empfiehlt, im „anknüpfende(n) Gespräch“¹²⁴ etwa dergestalt „zum Persönlichen“¹²⁵ „überzuleiten“, daß er „freundschaftlich“ *herunterrückt* „auf die Sünderbank durch offenes Andeuten von Kampf und *Sieg*“?¹²⁶ Sicher wartet der Seelsorger geduldig „bis sich der richtige Einstieg öffnet“, aber es ist doch die „Offenheit und Lokerheit *des Führenden*“¹²⁷, die er übt. Denn auch für Riecker ist klar, daß der Seelsorger „das Gespräch steuern“ muß.¹²⁸ Der Seelsorger hat „darauf (zu) achten ... daß er zu diesen wesentlichen Linien (der Selbsteinsicht des Sünders) kommt ... Sonst wird sein Tun soziale Wohltat und säkulare Beratung ohne Salz und Weihe.“¹²⁹

Unverkennbar zieht sich durch Rieckers Seelsorge-Lehre die Kritik an Asmusen durch. „Zum organischen Fortgang einer Berührung gehört die Bejahung des Anknüpfungspunktes“¹³⁰, lesen wir da. Und: „Seelsorge begreift ... den ganzen Bereich des gelebten Lebens ein.“¹³¹ „Seelsorge heißt also nicht bloß zum Glauben anhalten, sondern auch dienen“¹³² durch „praktische Lebenshilfe“¹³³. Aber letztlich läuft auch Riecker in der Spur der alten Lehre: Im „eigentlichsten Auf-

¹¹⁹ 51, S.8

¹²⁰ 51 S.12

¹²¹ 51, S.8f.

¹²² 51, S.13

¹²³ 51, S.14

¹²⁴ 51, S.18ff.

¹²⁵ 51, S.27ff.

¹²⁶ 51, S.30f. – Hervorhebung von mir.

¹²⁷ 51, S.21

¹²⁸ 51, S.27

¹²⁹ 51, S.4

¹³⁰ 51, S.22

¹³¹ 51, S.25

¹³² 51, S.40

¹³³ 51, S.38

trag¹³⁴ liegt das alles nicht. Ihren „entscheidenden und wesentlichen Teil“ hat Seelsorge auch nach Riecker „in der seelsorgerlichen Aussprache, deren Kern das Sündenbekenntnis und die Vergebungszusprache ist“.¹³⁵ Und hier in der Beichte kommt es dann zum „seelsorgerlichen Eingriff“, auf den Riecker selbstverständlich das „Bild einer Operation“¹³⁶ anwenden kann, und wo es mit „unbarmherzige(r) Liebe“¹³⁷ zugeht, gilt es doch, „das ‘dicke Ich’, also die Abweichung des Menschen aus dem höheren Gehorsam“¹³⁸ d.h. die Sünde, bloßzulegen, die hinter jeder Not liegt.

Wir haben Seelsorge als Seelenführung zur Bekehrung des Sünders vor uns. Die alte Spur von Jak 5,19f. leuchtet auf. Jak 5,16 wird von Riecker auch ausdrücklich als biblischer Beleg für die „Seelsorgerliche Aussprache“ zitiert¹³⁹, und die Ausführungen zu den Modalitäten der Beichte und der Gestalt der „Hingabe“ nach der „Zusprache der Vergebung“ nehmen den wesentlichen Teil des Buches ein. Ein durchdachtes System seelsorgerlicher Begleitung begegnet uns hier, denn „der Kampf mit dem Ich geht weiter“¹⁴⁰, und der „Aufschwung‘ (ist) immer wieder nötig“.¹⁴¹ Seelsorgerliche „Helferkreise“ und „Seelsorgetagungen“¹⁴² tun, nach Riecker, hier ein wichtiges Werk. Wie denn die umfassende „Lebensbeichte“ am besten in der „Abgeschlossenheit einer Seelsorgetagung“ geschieht.¹⁴³ Man kann bei Riecker von einem Bekehrungs- bzw. Heiligungs-Curriculum sprechen. „Wichtig ist“, schreibt er¹⁴⁴, „daß der in seelsorgerlicher Lockerung und Umwandlung Begriffene ständig *durch die Tat* seinem ‘angeborenen’ Habitus, seiner Wesensprägung und ererbten Gewohnheit entgegenhandelt.“ Und dann folgen Hinweise, die an verhaltenstherapeutische Maßnahmen erinnern. Alte Tradition der „Seelenführung“ haben wir hier. Was Asmussen ein „fremdes Werk“ der Seelsorge nannte, ist bei Riecker ihr ureigenes Werk.

„Die Nähe des Seelischen in der Seelsorge macht alle frommen Begriffe zunichte und stellt uns ganz in die Wirklichkeit. Von der Beachtung dieser Wirklichkeit könnte eine große Hilfe für die Theologie kommen“, schreibt Riecker am Schluß¹⁴⁵ und resümiert damit seinen „Beitrag zur Neugestaltung des religiösen

¹³⁴ 51, S.41

¹³⁵ 51, S.65

¹³⁶ 51, S.92

¹³⁷ 51, S.95

¹³⁸ 51, S.50

¹³⁹ 51, S.69f.

¹⁴⁰ 51, S.129

¹⁴¹ 51, S.132

¹⁴² 51, S.146ff.

¹⁴³ 51, S.86

¹⁴⁴ 51, S.183

¹⁴⁵ 51, S.187

Raumes“, als den er seine „wesentlich der Erfahrung entspringen(de)“¹⁴⁶ Seelsorge-Lehre ansieht. Hier ist der Aufruf zur Realitätskontrolle der Seelsorge unüberhörbar. Verantwortliche Seelsorge kann der Psychologie nicht entraten. Eine Seelsorge-Theologie, welche die Psychologie nicht in sich aufnimmt, erkaufte dies zwangsläufig mit Wirklichkeitsverlust. Riecker trägt dem Rechnung. Seelsorge kann vom „Seelischen“ nicht absehen, weil sie in Begegnung geschieht und – das ist Rieckers Anspruch – auf „seelischem Gebiet“ „Helfer sein will“¹⁴⁷ bzw. notwendig sein muß, hängt doch „der seelische *Bezirk* ... mit dem geistlichen ... unzertrennlich zusammen“.¹⁴⁸ Es ist eine „Tatsache, daß die Genesung auf geistlichem *Gebiet* und die auf seelischem Gebiet Hand in Hand gehen. Beide können nicht voneinander getrennt werden ... Der ideelle (sprich: intellektuelle) Weg (der Belehrung) als einziger hat sich ein- für allemal als ungenügend erwiesen ... Wenn wir dies nicht erkennen, können wir keine Seelsorger sein, denn der Mensch ist Seele, Leib und Geist“, stellt er kategorisch fest.¹⁴⁹ Dementsprechend „hält sich“ Seelsorge „in ihrem psychologischen Ablauf innerhalb dieser allgemein gegebenen Bedingungen des seelischen Lebens“.¹⁵⁰ Es bleibt ihr wegen der Unzertrennlichkeit von seelischem und geistlichem „Gebiet“ nichts anderes übrig. Sie darf es auch, denn „Gott ist ein Gott auch des seelischen Lebens“.¹⁵¹ „Mit ihrer geistlichen Seite liegt sie“ freilich auch für Riecker „auf einer anderen *Ebene* und führt“ über die Psychotherapie „hinaus“.¹⁵²

In geradezu klassischer Weise stellt sich in diesen Sätzen dar, wie Psychologie bzw. Psychotherapie innerhalb des überkommenen trichotomischen Schemas unter dem Postulat vom „ganzen Menschen“ in die Seelsorge integriert wird. „Übergeistlicher“¹⁵³ Abwertung „des Seelischen“ wird gewehrt, zugleich das geistliche Reservat der Seelsorge gesichert. Letzteres geschieht theologisch zwangsläufig, denn eine eigenständige Biblische Psychologie ist nicht im Blick. Was der Seelsorger über „das Seelische“ weiß, ist – knapp gesagt – außer der Aussage vom Sündersein des Menschen nicht geistlicher, sondern weltlicher Qualität, d.h. der allgemeinen Humanwissenschaft bzw. Erfahrung entnommen. „Seele“ geistlich verstanden ist eben die „sündige Seele“. Auf der schmalen Spur der unbestrittenen Tradition der späten neutestamentlichen Briefe formiert sich folgerichtig das theologische Modell: Praktische (äußere) Hilfe – Leibsorge / Innere Hilfe – Psycho-Therapie / und schließlich auf einer „anderen Ebene“:

¹⁴⁶ 51, S.5

¹⁴⁷ Ebd.

¹⁴⁸ 51, S.147 – Hervorhebung von mir.

¹⁴⁹ 51, S.63f.

¹⁵⁰ 51, S.70f. – Es ist von der Bedeutung der „Aussprache“ die Rede.

¹⁵¹ 51, S.72 – Hier an die Adresse des „übergeistlichen Menschen“ gesagt.

¹⁵² 51, S.71 – Hervorhebung von mir.

¹⁵³ 51, S.72

eigentliche, religiöse bzw. geistliche Hilfe für die (sündige) „Seele“. Wir fanden dieses Modell bei Thurneysen. Wir finden es bei Riecker. Bei Asmussen begegnete es im Prinzip mit der Unterscheidung von „Seelenführung“ und „Seelsorge“. Die Unterschiede der Handhabung liegen in der Frage, wie exklusiv die *eigentliche* Seelsorge verstanden wird. Und das bedeutet zugleich: welches praktisch-theologische Verständnis von Wirklichkeit sich durchsetzt. An ihm entscheidet sich, ob Psychologie ausgegrenzt assoziiert oder integriert wird. Eine Rolle spielt allerdings auch, in welcher Schärfe „Psycho-Logie“ ins Auge gefaßt wird.

Daß Riecker die Psychologie so selbstverständlich integrieren kann, dürfte nicht zuletzt daran liegen, daß sein Blick hier nicht sonderlich scharf ist. Dies zeigt sich sowohl hinsichtlich der Biblischen als auch hinsichtlich der humanwissenschaftlichen Psychologie. Erstere nimmt er in ihrer Fülle nicht wahr, letztere offenbar nur selektiv. Beides dürfte mit der Tradition der Bekehrungs-Seelsorge zusammenhängen, der er zweifellos verpflichtet ist, und läßt sich festmachen an seinem Umgang mit dem „ICH“.

ICH erscheint bei Riecker geradezu selbstverständlich im Kontext von Sünde. Es groß zu schreiben, wäre für ihn schon ein bedenkliches Symptom. Von notwendiger „Ent-Ichung“ und „Ichüberwindung“ ist da die Rede.¹⁵⁴ Seelische Abwehrmechanismen werden von Riecker unter der Überschrift „Ichwahrung“ beobachtet.¹⁵⁵ Hinter der „Neigung zu Jähzorn, Selbstbehauptung, Rücksichtslosigkeit, Draufgängertum, Nichtanerkennung fremder Rechte, Herrschsucht, Unleidlichkeit ... steht“ für Riecker „das ‘dicke Ich’“.¹⁵⁶ „Minderwertigkeitskomplexe“ als Kehrseite eiteln Geltungsstrebens deuten zu können, kommt ihm gerade recht.¹⁵⁷ Am Widerstand dieses ICHs muß und wird, nach Riecker, die Psychotherapie kapitulieren. Ernsthafte „Lebenswandlung“ ist hier nur auf religiösem Terrain möglich.¹⁵⁸

Daß ICH-Stärke sowohl in der Biblischen wie in der humanwissenschaftlichen Psychologie (zumindest *auch*, wenn nicht gar wesentlich) positive Bedeutung hat, wird von Riecker konsequent übersehen. In derjenigen Psychologie, die er in seine Seelsorge integriert, kommt ICH-Stärke positiv nicht vor, es sei denn als Kraft zum Sündenbekenntnis. Wo Seelsorge sich auf *mehr* Psycho-Logie besinnt, ist Rieckers Konflikt mit ihr vorprogrammiert. Unter der Überschrift „Notstand in der Seelsorge“ meldet er sich 30 Jahre später 81jährig als entschiedener Gegner der „Gruppendynamik“ zu Wort. Daß Gruppendynamik eine absolut unentrinnba-

¹⁵⁴ 51, S.16.77

¹⁵⁵ 51, S.40

¹⁵⁶ 51, S.49f.

¹⁵⁷ 51, S.55

¹⁵⁸ 51, S.56

re Wirklichkeit darstellt, wird hier nicht ausgesprochen. Sie steht ungebrochen unter dem Verdikt, „Psychonautik“ zu sein.¹⁵⁹

Ich fasse zusammen: Rieckers Seelsorge-Buch zeigt auf Schritt und Tritt die Auseinandersetzung des Praktikers mit dem Dogmatiker Hans Asmussen (auch wenn dessen Name nicht genannt wird). Dabei geht es aber nicht nur um pragmatische Korrekturen einer rigiden Verkündigungs-Seelsorge. Riecker ergreift nicht nur gleichsam die Feile seelsorgerlicher Einsicht aus Erfahrung, um allzu scharfe Kanten einer schroffen Verkündigungs-Seelsorge abzuschleifen. Seine seelsorgerliche Intention ist auch eine andere. Sie zielt auf Bekehrung, auf Lebensumwandlung des Sünders, auf Seelenführung zur „Letzte(n) Selbstpreisgabe“¹⁶⁰ durch Beichte der Sünden hin und führende Begleitung im Anschluß an diese. Daß in solchem Zusammenhang nicht „Verkündigung“ das entscheidende Stichwort ist, ist nicht zufällig, desgleichen auch die Tatsache, daß die Begleitung von Kranken und Sterbenden nicht thematisiert wird. Auch Amtshandlungen sind nicht im Blickfeld. Wir haben eben das Modell einer Bekehrungs-Seelsorge vor uns.

Es ist Rieckers Verdienst, den Begegnungscharakter von Seelsorge herausstellt und auf die Bedeutung des seelsorgerlichen Habitus' hingewiesen zu haben. Zugleich hat er deutlich gemacht, daß sich Seelsorge der Wahrnehmung psychologischer Zusammenhänge nicht entziehen kann und darf. (Man lese etwa, was Riecker im Abschnitt über „Die Nachwirkung von Kindheitseindrücken“ schreibt!¹⁶¹) Eine weiterführende theologische Begründung dafür suchen wir allerdings auch bei ihm vergebens. Das der Seelsorge Rieckers zugrundeliegende anthropologische Modell und seine theologische Vorstellung vom „Gegenstand“ der Seelsorge unterscheidet sich im Prinzip nicht von dem Asmussens oder Thurneysens: letztlich und eigentlich geht es in der Seelsorge um die Sünder-Seele.

Im übrigen können wir feststellen, wie unter den Bedingungen der Bekehrungs-Seelsorge wesentliche evangelische Impulse der Verkündigungs-Seelsorge zurücktreten. Daß der ärztlich-priesterlichen Grundhaltung tatsächlich eine partnerschaftliche Beziehung folgt, ist ja keineswegs zwingend, wenn lediglich der Stil der Führung, nicht aber das Führen selbst infrage steht. Und Führung wird in der Bekehrungs-Seelsorge nun einmal groß geschrieben, zumal ihr Ziel so eingegrenzt zu fassen ist.

Wir wollen hier nicht in die theologische Auseinandersetzung um „Gesetz“ und „Evangelium“ unter dem Stichwort „Heiligung“ eintreten. Riecker tut es auch

¹⁵⁹ Flugblatt „Brennpunkt Seelsorge. Beiträge zur biblischen Lebensberatung“ vom Mai 1977.

¹⁶⁰ 51, S.77: „... Dies geschieht sozusagen mit einem Ruck“!

¹⁶¹ 51, S.173ff. – Z.B. S.179: „... Schon mancher hat sich Gott wie einen Tyrannen vorgestellt, weil er von dem tyrannischen Vaterbild nicht loskam. Das Vaterverhältnis ist biblisch und psychologisch das Urbild des Gottesverhältnisses ...“

nicht. Was wir bei ihm wahrnehmen, ist, wie der praktischen Öffnung der Seelsorge zur Psychologie/Psychotherapie auf der einen Seite eine bedenkliche theologische Verengung in der Sicht ihres „Gegenstandes“ auf der anderen Seite korrespondiert. Da erscheint „Sünde“ fast undifferenziert mit Ichhaftigkeit übersetzt. Aus dem Theologumenon vom „in-sich-selbst-verkrümmten Menschen“ (Luther) wird eine Formel die ebenso griffig wie eng ist. Wer kann da festhalten, daß das ICH zugleich den Sünder und den Gerechtfertigten repräsentiert und *Selbst*-Liebe von Gott geboten ist? Die Hamartiologie wirft ihre Schatten auf das „ICH“. Die Sündenlehre hat das ICH fest im Griff. Generationen setzen dies so um, daß sie lieber „man“ statt „ich“ sagen.

Wo die Überwindung *egoistischer* Tendenzen ohne Umschweife mit „*Ent*-Ichung“ gleichgesehen wird, hat das kaum vermeidliche Folgen für die Seelsorge. Laß einen Seelsorger unbedacht ans Werk gehen. Er wird Ich-Schwäche als Ziel sehen und Ich-Schwächung intendieren. Das ist kein bloß theoretischer Satz. Es gibt eine prägende Tradition christlicher Seelsorge in dieser Richtung. Mit dem vollen biblischen Verständnis von „Seele“ und der entsprechenden Sorge um sie hat diese Tradition nichts gemein. Sie muß nicht nur mit der Ich-Psychologie, sondern auch mit der Biblischen Psychologie in Konflikt geraten. Voraussetzung ist allerdings, daß nach letzterer auch wirklich gefragt wird. Riecker hat dies nicht getan, und wir finden ihn dabei in guter theologischer Gesellschaft. Wir sehen freilich auch, wie anfällig dies gerade eine bekehrungsorientierte Seelsorge macht. Hier liegen ihre Schwächen. Ihre Stärken dürfen wir freilich darob nicht übersehen: Die klare Erkenntnis von der Bedeutung der Gemeinschaft in der Seelsorge. Riecker hat nicht nur darüber geschrieben. Auch praktische Impulse sind von ihm ausgegangen, und sein Buch lebt von der Erfahrung, daß Seelsorge im Vollzug „Begegnung“ ist.

Wir haben bisher die von der Wort-Gottes-Theologie bestimmte Verkündigungs-Seelsorge Thurneysens und Asmussens betrachtet und hier die prägende Bedeutung der Rechtfertigungslehre wahrgenommen. Im Verbund mit der Lehre von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden profiliert sich eindeutig eine Vorstellung von Seel-Sorge, die ihren „Gegenstand“, die „Seele“, auf der Linie der späten neutestamentlichen Briefe faßt. Seelsorge ist an die Sünder-Seele gewiesen und hat deren Heil im Auge. Sie vollzieht sich als Verkündigung vom Heil. Das Proprium der Seelsorge formuliert sich damit im Prinzip jenseits von Psycho-Logie. In der Seelsorge geht es nicht eigentlich um „das Seelische“ nach allgemeinem Verständnis, sondern letztlich um das „Geistliche“.

Dieses Prinzip kann selbstverständlich pragmatisch infrage gestellt werden, wo die unbedingt kritische Position der Dialektischen Theologie nicht geteilt wird. Wir beobachten das bei Otto Riecker. Er knüpft an die Bekehrungstradition in der Seelsorge an, der Thurneysen so entschieden absagen mußte, und vermag daher

auch eine weniger gebrochene Beziehung zum natürlich-„Seelischen“ zu pflegen. Das ändert freilich nichts an den grundsätzlichen Vorgaben im theologischen Verständnis von „Seele“. Im Gegenteil, gerade eine Seel-Sorge, die (nur) der Bekehrung (des Sünders) verpflichtet ist, kann prinzipiell keine andere theologische Spur laufen als diejenige, welche wir in den späten neutestamentlichen Briefen vorgezeichnet finden. Sie mag sich auf Psychologie einlassen und sie integrieren, letztlich aber bleibt Psycho-Logie weltliches Mittel zum geistlichen Zweck. Und ob der geistliche Zweck die weltlich gegebenen Mittel zu heiligen vermag, oder gar heiligen darf, ist eine Frage, die jederzeit Munition zum theologischen Streit liefert. Ist dieser Streit da, hilft es nur bedingt, wenn die Formel vom „ganzen Menschen“ ins Feld geführt wird. Auch der „ganze Mensch“ läßt sich dualistisch unterlaufen: Hier der „ganze Mensch“ in seiner natürlichen Einheit von „Geist, Seele und Leib“ – dort der Mensch „geistlich“ betrachtet. Hier „das bloß Seelische“ – dort „der Seelen Seligkeit“.

Solange wir mit dem Wort „Seele“ theologisch und psychologisch gleichsam zwei verschiedene Paar Schuhe vor uns haben, solange das geistliche Verständnis von „Seele“ nicht auch die Fülle Biblischer Psychologie repräsentiert, solange ist „Seel-Sorge“ zwangsläufig in der Frage ihrer Intention und ihrer Wege strittig. Das Problem ist in der „Heiligen Schrift“ selbst angelegt, wenn sie jeweils nur zum „Schriftbeweis“ d.h. selektiv herangezogen wird. Das kann nicht anders sein, ist doch die Bibel selbst ein Dokument der Seelsorge und dementsprechend vielschichtig.

2.3 Pastoraltheologie ohne Psychologie. Die Lehre als Handlungsanweisung

Wolfgang Trillhaas 1950

Wir haben gesehen, wie sich Seelsorge als Verkündigungs- oder Bekehrungs-Seelsorge etabliert wo sie im Banne der Tradition christlicher „Lehre“ steht. Die Lehre zentriert sich um Sünde und Heil. Dem korrespondiert das einlinige Verständnis von „Seele“ und umgekehrt. Wo „Seele“ im Titel erscheint, definiert sich die „Sorge“ entsprechend. Wie steht es nun aber mit einer Seelsorge-Lehre, welche das Wort „Seele“ nicht im Titel führt? Im Jahre 1950 erscheint eine solche.

Als ein „Lehrbuch“¹⁶² will Wolfgang die „Pastoraltheologie“ verstanden wissen, die er 1950 unter dem Titel „Der Dienst der Kirche am Menschen“ veröffentlicht.¹⁶³ Heutige Augen würden unter solch einem Titel vielleicht keine Seelsor-

¹⁶² Literaturverzeichnis Nr. 82, S.7

¹⁶³ Bei Christian Kaiser in München.

ge-Lehre mehr vermuten, doch das zeigt nur, wie weit inzwischen der Abstand zur traditionellen Lehre von der 'cura animarum' geworden ist. Wie der Untertitel sagt, geht es um „Pastoraltheologie“, d.h. eine Theologie des Pastoralen Dienstes oder Amtes, eben: der 'cura animarum'. „Die Pastoral“, wie es auch unter katholischen Theologen heißen könnte, „umfaßt“ – mit Trillhaas zu reden – „alles, was das Amt des 'Pastors' betrifft ... Im engeren Sinn ist die Pastoraltheologie die Lehre von der Seelsorge, also von dem unmittelbaren Hirtendienst des Pastors an seiner Herde.“¹⁶⁴

Aus der alten Wortfolge (erst 'cura', dann 'animarum') ergibt sich der systematische Aufbau des Buches. Zunächst wird das vorgegebene „Pastorale Amt“ (I. Hauptteil)¹⁶⁵ in seiner konstitutiven bzw. „Heilsbedeutung“¹⁶⁶ für die Kirche in Blick genommen und Fragen des Amtsverständnisses nachgegangen bis hin zu Fragen des pastoralen Ethos.¹⁶⁷ Dann kommt „der pastorale Dienst“ zur Sprache, die „Allgemeine Seelsorgelehre“ an erster¹⁶⁸, die „Spezielle“ an zweiter Stelle¹⁶⁹. Die 'cura' wird zunächst erörtert, anschließend dargelegt, was sich daraus von der Lehre her für ihren Vollzug, den „Dienst der Kirche am Menschen“, an „Regeln und Gesetze(n)“¹⁷⁰ ergibt.

Bezeichnenderweise geht es für Trillhaas mit den „speziellen Fragen der Praxis“ auch um „spezielle Moraltheologie“.¹⁷¹ Daß wir mit „Moraltheologie“ einen traditionsgeprägten Begriff vor uns haben, ist klar, desgleichen auch, daß Lehraussagen zu erwarten sind. Pastoraltheologie verhandelt, was von Dogmatik und Ethik her im seelsorgerlichen „Fall“ zu sagen ist. Das „Spezielle“ der „speziellen Seelsorge“ definiert sich im Grunde von den vertrauten Kasus („Fällen“) her. Andere Kriterien sind nicht erfindlich. Dabei läßt sich am Umfang der jeweiligen Paragraphen ablesen, wie viel moraltheologischer Erörterung es jeweils bedarf. (Die Taufe wird auf 8 Seiten, die Jugendseelsorge auf 5 Seiten verhandelt. Ehe, geschlechtliche Verirrung und Schutz des Lebens werden mit 52 Seiten bedacht, Seelsorge an Kranken und Trauernden nimmt 26 Seiten in Anspruch. 10 Seiten davon sind dem Verhältnis zur Psychotherapie gewidmet.) Pastoralpsychologie hat in dieser traditionellen Seelsorge-Lehre keinen Platz.

Der Tradition der 'cura animarum' entspricht – wie wir gesehen hatten – ein Vorverständnis von „Seele“, welches diese einfach mit menschlicher Person

¹⁶⁴ 82, S.9

¹⁶⁵ 82, S.13ff.

¹⁶⁶ 82, S.16f.

¹⁶⁷ 82, S.54ff.

¹⁶⁸ 82, S.69ff.

¹⁶⁹ 82, S.145ff.

¹⁷⁰ 82, S.9

¹⁷¹ 82, S.7

gleichsetzt.¹⁷² Natürlich ist es dann die menschliche Person aus biblischer bzw. theologischer Sicht. Trillhaas knüpft mit dem Titel seiner Seelsorge-Lehre an diese Tradition an, ohne sich dies freilich bewußt zu machen. Wichtig ist ihm vor allem, mit dem „Dienst der Kirche am *Menschen*“ den „außerordentlich problematisch(en) ... Begriff der Seelsorge (*cura animarum*)“¹⁷³ zu umgehen. Anders als Thurneysen fragt er nicht ausdrücklich nach dem „Gegenstand“ der Seelsorge. Nur daran liegt ihm: Abstand zu gängigen Assoziationen „der Neuzeit“ beim Wort „Seele“ zu gewinnen. „Seele“ meint weder „einen höherwertigen Teil des Menschen“, noch „seine Innerlichkeit“, noch hat man mit ihr „ein vereinzelt Individuum“ vor sich, meint Trillhaas. Der Mensch „sollte ... immer als Ganzer begriffen werden. Auch das Leibliche, das Äußere spielt in der sogenannten Seelsorge eine Rolle und der Einzelne kann in der kirchlichen Seelsorge niemals nur als Vereinzelter genommen werden“, lesen wir da.¹⁷⁴ Hiermit erscheint dem Gegenstand der Seelsorge Genüge getan. Wozu sollte es auch weiterer Erörterungen bedürfen, wenn bewährte Tradition und gesunder Menschenverstand zusammenkommen?!

Doch was ist das für eine Tradition, in der Pastoralpsychologie praktisch keinen Raum hat? Die Antwort fällt verblüffend einfach aus: Es ist die Tradition der Kirche. Um *ihren* Dienst am Menschen geht es ja, um den Dienst der „*Heilsbedeutung*“ hat¹⁷⁵, wo sich „einer um den anderen kümmert“, wo „ein Mensch sich in unsere innersten Angelegenheiten einmischen ... ja ... das Recht haben soll, mir über meine Sünden ein Wort zu sagen.“¹⁷⁶

Natürlich hat für Trillhaas Seelsorge auch eine „leibhafte“ Dimension. Dies zu vertreten fällt ihm nicht schwer, definiert er Seelsorge doch ekklesiologisch als „Besorgung des Leibes Christi in seinen Gliedern“.¹⁷⁷ Deutlich wendet sich Trillhaas „gegen die Spiritualisierung der Seelsorge“: „Das seelische Schicksal eines Menschen ist von den Fragen seines äußeren Lebens nicht zu trennen ... Man bedenke, daß die Hilferweisungen Jesu beileibe keine rein geistlichen Vorgänge waren, sondern in die Leiblichkeit eingegriffen haben, und daß Jakobus (2,15ff.) ... auch schon eine spiritualisierte Seelsorge im Blick gehabt haben wird.“¹⁷⁸ „Seelsorge heißt also nicht bloß zum Glauben anhalten, sondern auch dienen“, lasen wir bei Otto Riecker¹⁷⁹, und die Spitze gegen Asmussen war offenkundig. Daß sich – nach Trillhaas – „vom Gedanken des Leibes Christi her eine Unter-

¹⁷² Im Sinne der Tradition von z.B. Apg 2,41.

¹⁷³ 82, S.69, vgl. S.7

¹⁷⁴ 82, S.70

¹⁷⁵ 82, S.16f.

¹⁷⁶ 82, S.70 – Hervorhebung von mir.

¹⁷⁷ 82, S.87

¹⁷⁸ 82, S.87f.

¹⁷⁹ 51, S.40

scheidung des vermeintlich Geistlichen vom vermeintlich Weltlichen letzten Ende nicht aufrechterhalten“ läßt¹⁸⁰, könnte Riecker vermutlich ebenso unterschreiben, wie „die Forderung, daß die Gemeinde so klein sein muß, daß sie überschaubar wird.“¹⁸¹ Wir merken, wie sich die Argumente mutatis mutandis wiederholen. War es bei Riecker das geistliche und das seelische „Gebiet“, das sich nicht trennen ließ, so ist bei Trillhaas „Seelsorge ... nicht auf das Seelische beschränkt, sondern ... begreift das Leibliche mit ein.“¹⁸²

Aber – es gibt eben doch verschiedene „Stufen der Seelsorge“, und „erst“ auf der „3. Stufe“ (nach (1.) Kennenlernen und (2.) Zuhören und Sehen) „vollendet sich“ Seelsorge.¹⁸³ Hier geschieht, was dem Seelsorger „*vor allem*“ aufgetragen ist, nämlich „den Gliedern seiner Gemeinde mit dem Wort Gottes zur Seite stehen, ihnen Trost und Weisung in den verschiedenen Lagen ihres Lebens zusprechen und mit ihnen beten“.¹⁸⁴ Bedenken wir nun, daß nach Trillhaas die Stufen 1 und 2 zwar viel mit Gespräch verbunden sind, aber „nicht das eigentliche seelsorgerliche Gespräch“ darstellen¹⁸⁵, „der Zuspruch und das Gebet“ hingegen bereits „jenseits des Gesprächs“ liegen, dann haben wir bei ihm letztendlich eine reine Verkündigungs-Seelsorge vor uns – ‘cura animarum specialis’, versteht sich –, die sogar auf das Gespräch verzichten kann, „denn das Entscheidende, was sie zu bringen hat, liegt ja jenseits des Dialogs, jenseits aller Dialektik“.¹⁸⁶ Oder sprechen wir angesichts dessen, was Trillhaas zur Krankenseelsorge sagt, treffender von Gottesdienst-Seelsorge? Weil „Krankheit ... das Wesen des Menschen in seiner Hinfälligkeit und Hilfsbedürftigkeit offenbar“ macht, darum ist“ nach Trillhaas „Krankenseelsorge der *exemplarische Fall* der Seelsorge“. In ihr „*müssen*“ „die Stufen der Seelsorge ... ganz durchschritten werden“. Hier „*soll* sich ... Kirche im vollen Sinn ereignen ... Hier *soll* nichts fehlen, was zur Kirche gehört: das Gebet ... das Lied ... die Predigt ... das Sakrament ... Es *muß* zum Zuspruch kommen ... Das Gebet *darf nicht* vergessen werden ... unser Dienst *kann* einer gewissen *Verobjektivierung nicht* entraten.“¹⁸⁷

Vor allem dem praktizierenden Krankenhausseelsorger bleibt bei diesem Forderungskatalog der Atem stehen. Da wird es bei ihm dann – auch das bedenkt Trillhaas – eben häufig „bei der bloßen Vorbereitung“ erster und zweiter „Stufe“ bleiben müssen.¹⁸⁸ Hat er aber einen Suizidpatienten vor sich, weiß er ja, was gilt:

¹⁸⁰ 82, S.78

¹⁸¹ 82, S.89

¹⁸² 82, S.93

¹⁸³ 82, S.95

¹⁸⁴ 82, S.87 – Hervorhebung von mir. (Leitsatz von §6. „Die Stufen der Seelsorge“.

¹⁸⁵ 82, S.95

¹⁸⁶ 82, S.96

¹⁸⁷ 82, S.214ff. – Hervorhebungen auch im folgenden von mir.

¹⁸⁸ 82, S.232

Als Seelsorger ist er „*verpflichtet*, den Menschen zur Wahrheit zu verhelfen, die freimacht. Er *soll* den zeigen, der der Weg und die Wahrheit und das Leben ist. Er *soll* die Menschen im Glauben an Gott bestärken ... Wer zum Glauben an Gott erweckt ist, der darf hoffen und gewinnt Lebensmut ... (Zitat von Jak 5,19f.!) ... Wir *müssen* zeigen, daß auch für den Verzweifelten noch die Gnade bereit ist.“¹⁸⁹

Nur eine Seelsorge, die sich vom Postulat dialogisch zu sein, befreit hat, kann Lehre so unvermittelt in Handlungsanweisungen umsetzen. Nur sie vermag von des Gegenübers „*augenblicklicher Zuständlichkeit abzusehen*“ und „*sein eigentliches Wesen nicht in dem zu suchen, was er jetzt ist, sondern in dem, was aus ihm werden soll*“.¹⁹⁰ Ihr genügt der methodische Hinweis, „*Takt und Spürsinn*“ walten zu lassen.¹⁹¹

Sicher kann Trillhaas feststellen, daß „*auch die Seelsorge auf eigenstem Gebiet mitunter ohne psychotherapeutische Kenntnisse und Methoden nicht auskommen kann*“¹⁹², aber wir sehen ihn die Psychotherapie doch alsbald auf das Gebiet der Neurosen eingrenzen. „*Jedenfalls ist das normale Seelenleben (!) kein Gegenstand der Psychotherapie, sondern nur der Erziehung*“¹⁹³ für ihn, und „*die Seelsorge ist wesentlich nicht Therapie*“.¹⁹⁴ Damit sind die Grenzen zur Psycho-Szene gezogen. Der normale Seelsorger ist nach altem Brauch auf seinen gesunden Menschenverstand angewiesen, der ihm hoffentlich schon sagt, was „*Takt und Spürsinn*“ gebieten. Im übrigen begibt er sich ohnehin auch als Berater nicht auf fremdes Gebiet. Wo er berät, ist er „*geistlicher Berater*“, berät „*in christlichen Fragen von Amts wegen*“¹⁹⁵, und als „*Nächster*“ dergestalt, daß er „*die Fragen des irdischen Lebens in geistliche Fragen zu verwandeln*“ sucht. Als Berater bevormundet er nicht.¹⁹⁶ Liegen „*klare moraltheologische Gründe*“ vor, wie etwa beim „*vorehelichen Geschlechtsverkehr*“, dann wird er sich allerdings „*rigoros*“ dagegenstellen „*müssen*“¹⁹⁷, geht es doch um „*Heiligung*“ des christlichen Lebens. „*Wichtig ist*“ z.B. in der Sexualerziehung nach Trillhaas, „*daß alle überflüssigen körperlichen Annäherungen vermieden werden*“. „*Erziehung zur Härte und zur Arbeit*“ erscheint als probates Mittel, „*sexuelle Probleme gar nicht erst aufkommen zu lassen*“.¹⁹⁸

¹⁸⁹ 82, S.212f.

¹⁹⁰ 82, S.231

¹⁹¹ 82, S.233

¹⁹² 82, S.221

¹⁹³ 82, S.228

¹⁹⁴ 82, S.230

¹⁹⁵ 82, S.112

¹⁹⁶ 82, S.115

¹⁹⁷ 82, S.194f.

¹⁹⁸ 82, S.192

Es gäbe weitere Zitate anzuführen, die zeigen, wie diese Pastoraltheologie der Tradition verpflichtet ist. 1950 konnte Trillhaas z.B. noch schreiben: „Der Dienst der Theologin in der Kirche kann nur ein diakonischer sein ... Es scheint mir außer Frage, daß in diesem Punkt die Ordnung der Gnade und die Ordnung der Natur übereinkommen.“¹⁹⁹ Daß dieses „theologische Urteil“ überholt ist, weisen die Pfarrerdienstgesetze aus, und manche andere Passage dieser Pastoraltheologie wird sich das Urteil: „überholt“ gefallen lassen müssen. Auf der anderen Seite findet sich auch manches Diktum, das in seiner Weisheit bleibende Gültigkeit behält, ja sogar pastoralpsychologische Relevanz hat. Eines sei zum Schluß zitiert: „... Diese Bereitschaft zum Hören und Sehen setzt beim Seelsorger Liebe zur Gemeinde voraus. Diese Liebe ... ist ... eine irdische, menschliche und sicherlich schwache Abschattung der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden, ohne die es keine verantwortliche Seelsorge gibt.“²⁰⁰ Was die Psychologen die Grundhaltung der Akzeptanz nennen, ist hier theologisch ausgesprochen!

Wir haben uns auf ein ausführliches Referat von Trillhaas eingelassen, weil uns in dieser Seelsorge-Lehre die klassische Pastoraltheologie begegnet. Auffällig ist dabei, wie viel Raum solche Ausführungen einnehmen, die im Grunde der Dogmatik oder Ethik zugerechnet werden müssen. Trillhaas vermag noch, aus ihnen Handlungsanweisungen für die Seelsorge werden zu lassen. Wo die Aufgabe des Seelsorgers in erster Linie darin gesehen wird, daß er „belehrt“²⁰¹, „zur Verantwortung ruft“²⁰², „Gottes Gebot und Ordnung ... zur Geltung bringen muß“²⁰³, oder gar „schwere Gewissenspflicht einzuschärfen“ hat²⁰⁴ – Trillhaas ist wie Asmussen „Lutheraner, aber die Wahrheit ist nur eine“²⁰⁵ –, liegt es nahe, dem Pastor mit der Pastoraltheologie gleich ein moraltheologisches Kompendium an die Hand zu geben, das ihm für den gegebenen Kasus sagt, was „gesunde Lehre“ ist. Doch wir müßten die Spur der aus den späten Briefen des Neuen Testaments überkommenen Seelsorge-Tradition schon sehr unbedarft verfolgen, um Seelsorge im Vollzug so weitgehend der Moraltheologie zu überantworten. Seelsorgerlicher „Mut und Takt“ sind ja keineswegs „Eigenschaften“, die sich der Seelsorger „nur von Gott erbitten kann“²⁰⁶, wie Trillhaas meint. Sie lassen sich durchaus auch lernen – jedenfalls bis zu einem gewissen Grade. Es geht nicht an, den Heiligen Geist zu einem Alibi psychologischer Einsicht und Bemühung zu machen. Heute müssen wir das so sehen und sagen! Trillhaas steht 1950 allerdings auf

¹⁹⁹ 82, S.37

²⁰⁰ 82, S.95

²⁰¹ 82, S.173: „Die erste seelsorgerliche Pflicht gegenüber der Ehe besteht in der Belehrung.“

²⁰² 82, S.198

²⁰³ 82, S.186

²⁰⁴ 82, S.203

²⁰⁵ 82, S.7

²⁰⁶ 82, S.177

dem Boden der klassischen Pastoraltheologie. In einem unbewachten Augenblick kann er die „Psychologie“ noch als „Modeerscheinung“ abtun.²⁰⁷ Daß er dies kann, nachdem Thurneysens Seelsorge-Lehre erschienen war, daß wir bei ihm viel Moraltheologie, aber keine Pastoralpsychologie finden, folgt aus der Tatsache, daß wir in ihm einen getreuen Nachfahren Asmussens vor uns haben und letztlich und im Kern von ihm eine absolute Verkündigungs-Seelsorge vertreten finden – auf dem Boden der überkommenen ‘cura animarum’.

Sicher, ‘cura animarum’ als „Besorgung des Leibes Christi in seinen Gliedern“ ist offen für jedwede Art der Sorge bzw. Fürsorge oder des Sich-Kümmerns unter christlichen Vorzeichen. So gesehen ist „Seelsorge“ einfach „Dienst am Menschen“ und umfaßt jede pastorale Tätigkeit. „Pastor“ und „Seelsorger“ sind – wie wir auf die Linie dieser Tradition bis heute feststellen – austauschbare Titel. Doch wo sich nach Trillhaas „Seel“-Sorge vollendet, wo sie ihr ganz spezielles Proprium wahrnimmt, da ist alle „Dialektik“ zuende, da bedarf es auch des Dialogs nicht mehr. Ihr Gegenstand, die „Seele“, von und an der diese Seel-Sorge handelt, liegt außerhalb jeglicher Psychologie. Nicht Psychologie ist hier zuständig, sondern rechte Lehre vom Heil und von der Heiligung.

Es bedarf keiner großen Anstrengung, um zu sehen, daß Trillhaas hier im Prinzip an Asmussen anknüpft, ja ihn sozusagen in sein eigentliches Gleis rückt, kann das, was Asmussen mit seelsorgerlichem „Gespräch“ meint, ja letztlich auch nicht „dialogisch“ genannt werden. Wo wirkliche Verkündigung anhebt, hört der Dialog auf. Trillhaas trägt dem Rechnung. Er nimmt das Wort „Gespräch“ ernst. Dementsprechend vollzieht sich für ihn das „eigentliche“ Seel-sorgerliche nicht im Gespräch. Hier geht es nur noch um das ‘extra nos’, um „der Seelen Seligkeit“.

Trillhaas hat dies freilich nicht besonders reflektiert. Wie wir denn nirgendwo bei ihm eine Untersuchung dessen finden, was „Seele“ biblisch meint. (Nicht von ungefähr taucht im Bibelstellen-Register 1.Mose 2,7 nicht auf. Daß im Stichwortverzeichnis „Seele“ fehlt, werden wir auch noch in vielen späteren Seelsorge-Lehren bemerken.) Auf der Schiene klassischer ‘cura animarum’ liegt solch eine Untersuchung auch fern. Die ‘cura animarum’ handelt ja selbstverständlich vom „ganzen Menschen“, und viel Weisheit vom Umgang mit dem „normalen“ Menschen liegt in ihrer Überlieferung bereit.

So begegnen uns denn in der Seelsorge-Lehre von Trillhaas im Grunde zwei Facetten des biblischen Begriffs von „Seele“, die als solche unreflektiert nebeneinander stehen. Hier „Seele“ als Synonym von „Person“ („ganzer Mensch“) – dort „Seele“ als Adressat des „Heils“. Mit ersterer umzugehen, reicht

²⁰⁷ 82, S.189: „... es kommt hinzu, daß trotz aller Psychologie und Psychoanalyse und verwandter Modeerscheinungen der Spürsinn für die menschlichen Werte wenigstens bei den Jüngeren immer mehr abzunehmen scheint.“

überkommene seelsorgerliche Weisheit, reichen Takt, Spürsinn und Mut aus, da braucht man noch keine moderne Psychologie. Und bei letzterer kann Psychologie nicht mehr gefragt sein. Psychologie fällt mithin zwangsläufig zwischen den beiden Fassungen von „Seele“ durch. Was wundert’s, daß sie in Trillhaas’ Seelsorge-Lehre weder theoretisch noch praktisch Raum hat?!

Wer heute Seelsorge-Lehre lernen will, wird Trillhaas’ Pastoraltheologie in Auswahl mit Gewinn heranziehen können, wenn es ihm darum geht, sich über diesen oder jenen moraltheologischen Topos schnell zu informieren. *Wie* sich Seel-Sorge vollzieht, lernt er hier nicht, eher wohl, wie es nicht gehen kann. „Gesetze“ und „Regeln“ der Lehre sagen vielleicht, was nicht geht, nicht aber *wie* sich Seelsorge vollzieht. Es gehört sicherlich schon zur erwähnten Weisheit des bedeutenden Theologen Wolfgang Trillhaas, wenn er schon in der Einleitung zu seinem Lehrbuch selbst bemerkt, „daß wir (bei ihm) ein wenig am grünen Tisch sitzen“.²⁰⁸

2.4 Seelsorge als Glaubens-Lebens-Hilfe. Neue systematische Schale – alter Kern

Alfred Dedo Müller 1950/54

Mit der Verkündigungs-Seelsorge Asmussens und Thurneysens hatten wir ein Seelsorgekonzept vor uns, das eindeutig von der Dialektischen Theologie beeinflußt war. Bei Riecker begegnete uns mit seiner Bekehrungs-Seelsorge eine Konzeption älteren Zuschnitts. Trillhaas’ Pastoraltheologie repräsentierte wiederum einen besonderen Strang der Seelsorge-Tradition. Allen diesen Entwürfen von Seel-Sorge gemeinsam ist, wie wir sahen, ein spezifisch geistliches Verständnis ihres „Gegenstandes“. „Seele“-Sorge hat es eigentlich und im letzten mit der Sünder-Seele bzw. mit dem Heil zu tun. Von hier aus bestimmt sich ihr Proprium. In verschiedenen Variationen sahen wir die Tradition der späten neutestamentlichen Briefe aufleuchten. „Seele“ begegnet uns in der engen Fassung einer einlinigen Rezeption von Mk 8,34ff. Biblischer Psychologie bleibt damit kein Raum zur Entfaltung.

Daß es der schmalgespurte Begriff von „Seele“ der späten neutestamentlichen Briefe ist, der sich immer wieder durchsetzt, gleich welchen systematisch-theologischen Horizont die jeweilige Seelsorge-Lehre hat, können wir nun auch an einem Seelsorge-Entwurf beobachten, der sich deutlich jenseits der Dialektischen Theologie anzusiedeln versucht. Ich meine die Seelsorge-Lehre, die Alfred

²⁰⁸ 82, S.10

Dedo Müller im Jahre 1950 mit seinem „Grundriß der Praktischen Theologie“ vorlegt.²⁰⁹

Wolfgang Offele hat in seiner 16 Jahre später erschienenen Erörterung der „pastoraltheologischen Literatur der Gegenwart“²¹⁰ die gleichzeitig veröffentlichten Seelsorge-Lehren von Wolfgang Trillhaas und A.D. Müller unter der gemeinsamen Überschrift: „Seelsorge als Dienst am Reich Gottes“²¹¹ abgehandelt. Ob mit dem „Reich Gottes“ der betont ekklesiologische Ansatz von Trillhaas nicht verwischt wird, mag dahingestellt bleiben. Für Müller geht es mit der Praktischen Theologie erklärtermaßen um „die theologische Lehre von der richtigen Verwirklichung des Reiches Gottes in der Kirche und durch die Kirche in der Welt“.²¹² Dabei lugt schon hinter seinem Vorwort der prägende Einfluß Paul Tillichs hervor. Von „Klarheit über die *Geisteshaltung*“ ist da die Rede, und die „Aufgabe einer *Theologie der Kultur*“ wird gesehen.²¹³

Schon 1919 hatte Paul Tillich einen Vortrag „Über die Idee einer Theologie der Kultur“ veröffentlicht.²¹⁴ Es ließe sich nachweisen, daß bereits in ihm Gedanken erscheinen, die wir später von Müller aufgenommen finden. Und sicherlich nicht zufällig wählt Müller die „Verwirklichung des Reiches Gottes“ zur Leitvorstellung seiner Praktischen Theologie, spielen doch sowohl der Reich-Gottes-Begriff bzw. das Reich-Gottes-Symbol als auch der Begriff der „Verwirklichung“ bei Tillich eine zentrale Rolle. 1936 nennt Tillich²¹⁵ die 1930 unter dem Titel „Religiöse Verwirklichung“ in Berlin erschienene Sammlung von Vorträgen und Aufsätzen (aus den Jahren 1925-1929) sein „theologisches Hauptwerk“. Und in ihrem Vorwort bemerkt er, alle hier aufgenommenen Arbeiten seien „aus der gleichen (Geistes-) Haltung ... geschrieben.“²¹⁶ Müller zitiert aus der erwähnten Schrift ausdrücklich den Vortrag „Über den gläubigen Realismus“²¹⁷, aber auch die übrigen Beiträge dürfte er verarbeitet haben. Tillich spricht vom Vorhaben der „Destruktion der alten schulmäßig erstarrten Probleme“.²¹⁸ Müller betont: „Nichts

²⁰⁹ Er erschien 1950 bei C. Bertelsmann in Gütersloh. Die Bedeutung des Buches dürfte auch daran sichtbar werden, daß es 1954 noch einmal als Lizenzausgabe für die DDR bei der Evangelischen Verlagsanstalt Berlin herauskommt. Ich zitiere nach dieser Lizenzausgabe von 1954 (Literaturverzeichnis Nr. 42) v.a. aus dem grundlegenden Kapitel S. 13-68 und dem 5. Teil: „Die Seelsorge der Kirche (Poimenik)“ S. 276-357.

²¹⁰ W. Offele Das Verständnis der Seelsorge in der pastoraltheologischen Literatur der Gegenwart, Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 1966 (Literaturverzeichnis Nr. 43).

²¹¹ 43, S.165ff.

²¹² 42, S.17

²¹³ 42, Vorwort S. 10 – Hervorhebung von mir.

²¹⁴ Jetzt in Gesammelte Werke Bd. IX, S.13-31.

²¹⁵ Paul Tillich, Auf der Grenze, Siebenstern Tb Nr. 3, S.26.

²¹⁶ Tillich, Religiöse Verwirklichung S.9

²¹⁷ 42, S.53/58

²¹⁸ Tillich, Religiöse Verwirklichung S.19

darf der Praktischen Theologie ferner liegen als eine starre Begriffsdogmatik. Nirgends so wie hier kommt es darauf an, daß jeder Schulbegriff in die Sprache der persönlichen Erfahrung ... übersetzt wird.²¹⁹ Vom „‘Kairos’-Charakter kirchlicher Praxis“²²⁰ lesen wir bei Müller. 1926 hatte Tillich ein Buch unter dem Titel herausgegeben: „Kairos. Zur Geisteslage und Geisteswendung“.²²¹ Beispiele für den Einfluß Tillichs auf Müller auch dort, wo Tillich nicht ausdrücklich als Zeuge genannt wird, ließen sich zuhauf anführen. Die letzte Tillich-Schrift, die Müller zitiert, ist „Die sozialistische Entscheidung“ von 1933.²²² Auch dies hat seinen Grund. Tillich emigrierte 1933 notgedrungen in die USA, und seine weiteren Publikationen waren vorerst nur in englischer Sprache und nicht in der DDR zugänglich. (Sie sind es bis heute (1989) nicht!). Auch wenn Müller das 1935 in englisch erschienene abschließende Urteil Tillichs über die Dialektische Theologie²²³ nicht gelesen haben mag, er kannte sicher die Kontroverse Tillich-Barth/Gogarten aus den „Theologischen Blättern“ von 1923²²⁴, und wir finden Tillichs Position des „positiven Paradoxes“ bei Müller wieder, wenn wir bei ihm auf S. 37 lesen: „Das eigentlich Wirkende in aller Wirklichkeit ist heilig, ist letztes, unaufschließbares Geheimnis, ist Durchbrechung aller menschlichen Vorstellungskraft. Das Unbedingte ist Einbruch in das Bedingte, ist Sprengung aller in sich ruhenden Endlichkeit, die nur im Aufbrechen ihrer Erstarrung mit Leben und mit Sinn erfüllt werden kann. Das Heilige ist zugleich unbedingtes Nein und unbedingtes Ja ... Es ist zugleich Gericht und Gnade ...“ Wer Tillichs theologische Entwicklung weiter verfolgt, wird unschwer feststellen, daß in seiner Auseinandersetzung mit der Dialektischen Theologie in den 20er Jahren bereits im Kern die später entfaltete „Methode der Korrelation“ angelegt ist. Tillich selbst sieht²²⁵ ihre Anfänge in seiner Schrift: „Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden“ von 1923 gegeben. Eben diese Schrift zitiert Müller auf der ersten Seite des grundlegenden Kapitels seiner Praktischen Theologie.²²⁶

Dem Horizont der von Tillich inspirierten theologischen Sicht entspricht Müllers These, daß sich „der volle Sinn der Seelsorge ... letztlich nur trinitarisch“ entfalten lasse. „Wer an der Seelsorge nur ihren theologischen oder nur ihren anthropologischen Gehalt sieht, verkürzt ihren Sinn“, schreibt er.²²⁷ Die Front

²¹⁹ 42, S.21

²²⁰ 42, S.65

²²¹ Darmstadt 1926

²²² 42, S.64 – Tillich jetzt in Ges.W. Bd. II, S.219-365.

²²³ „What ist wrong with the Dialectic Theology?“ – Jetzt übersetzt in Ges.W. Bd. VII, S.247-262.

²²⁴ Jetzt in Tillich, Ges.W. Bd. VII, S.216ff.

²²⁵ In: „Die protestantische Ära“ 1948 – Deutsche Übersetzung 1950, gekürzter Abdruck in Ges.W. Bd. VI – ebd. S.25.

²²⁶ 42, S.13 – Jetzt abgedruckt in Ges. W. Bd. I, S.109-293.

²²⁷ 42, S.278

gegen die „abstrakte (theologische) Vorstellung von göttlicher Souveränität“²²⁸ – Tillich sprach von der Gefahr eines „sehr undialektischen Supranaturalismus“ der Dialektischen Theologie²²⁹ – ist deutlich. Wo Seelsorge, wie bei Thurneysen 1948, mit der „menschlichen Vermittlungsform“ der Verkündigung identifiziert wird, ist, nach Müller, der „Fleischwerdung des Logos“ bzw. dem „Begegnungscharakter des Wortes Gottes“²³⁰ ebenso wenig Rechnung getragen, wie der Tatsache, daß Seelsorge im „Vollzug“ unweigerlich „den ganzen Menschen einschließlich aller seiner leiblichen Nöte umfaßt“.²³¹ Wir hatten gesehen, wie Thurneysen 1968 in „Seelsorge im Vollzug“ die These vom Begegnungscharakter der Seelsorge aufnehmen kann, ohne deswegen die Gleichung Seelsorge=Verkündigung aufzugeben. Müller folgert 1950: „Der Begriff der Verkündigung erweist sich für dieses Verständnis der Seelsorge als zu eng. Die Verkündigung wird in der Seelsorge zur unmittelbaren Glaubens- und Lebenshilfe“.²³² Er wehrt damit für sein Verständnis von Seelsorge ab, was er Thurneysen vorwirft, daß Seelsorge „intellektualisiert und homiletisiert“ wird.²³³ Ob wir allerdings mit der Formel von der „Glaubens- und Lebenshilfe“ – sie soll uns übrigens auch in der späteren Seelsorgeliteratur begegnen²³⁴ – eine echte Alternative vor uns haben, bleibt zu fragen, handelt es sich, genau genommen, doch lediglich um eine Erweiterung des Verkündigungsbegriffs. Jede verantwortliche Verkündigung wird für sich in Anspruch nehmen, „Glaubenshilfe“ zu sein. Als solche ist sie auch „Lebenshilfe“, wenn anders Glauben und Leben zusammengehören, zumindest erfährt das Glaubens-Leben Hilfe durch sie. Doch wie weit damit der leibhaftige „ganze Mensch“ tatsächlich im Visier der seelsorgerlichen Hilfe liegt, hängt von dem Verständnis von „Seele“ ab, das dahinter steht, bzw. davon, wie ganzheitlich „Seele“ als Gegenstand der Seelsorge tatsächlich in den Blick kommt. Vom „ganzen Menschen“ redet, wie wir gesehen hatten, jede Seelsorge-Lehre. Die Frage ist, ob damit nur ein theologischer Anspruch oder auch ein praktisch-theologisches Konzept verbunden ist.

Gehen wir der Frage nach, wie A.D. Müller es mit dem Begriff „Seele“ und mit dem „ganzen Menschen“ in seiner Seelsorge-Lehre hält. Wir widmen uns zunächst Müllers Verständnis von „Seele“.

Unter den in „Religiöse Verwirklichung“ abgedruckten Vorträgen Paul Tillichs findet sich auch der über „Die Überwindung des Persönlichkeitsideals“ von 1926. Tillich sagt darin: „Unter Seele soll hier dasjenige Sein verstanden werden, aus

²²⁸ Ebd.

²²⁹ 1923 – Ges.W. Bd. VII, S.243

²³⁰ 42, S.278f.

²³¹ 42, S.282

²³² 42, S.282

²³³ 42, S.279

²³⁴ Bei H. Tacke und W. Schütz.

dem sich unmittelbar das persönliche Zentrum erhebt. Dazu gehört natürlich auch das Leibliche – nicht insofern es Gegenstand im Raum ist, sondern insofern es unmittelbare Ausdrucks- und Existenzform des Seelischen ist“.²³⁵ Man kann sich fragen, was dieses ohne Kontext schwer verständliche Zitat hier soll. Vielleicht leuchtet aber doch ein Zusammenhang auf, wenn wir bei Müller lesen: „Der Glaubensakt ist diejenige menschliche Grundfunktion, in der die seinsmäßige Beziehung des Menschen zu Gott sich seelisch realisiert.“²³⁶ Hier ist, wenn ich es recht verstehe, von der Seele als dem Organ der Gottesbeziehung die Rede. Glaube „realisiert sich“ bewußt und unbewußt „seelisch“, „unfehlbar durchwirkt er“ des Menschen „ganzes Fühlen, Denken und Wollen ... Er hat seinen Ursprung weder im Gefühl noch im Willen, noch im Intellekt ... Er entspringt im ‘Herzen’ – wobei“, nach Müller, „der Begriff Herz seine ursprüngliche, ganzheitliche, nur theologisch beschreibbare Bedeutung wiedergewinnen muß, die er in der Sprache Luthers“ (nicht der Sprache der Bibel!) „noch besitzt“.²³⁷ „Herz“ in diesem Sinne stellt für Müller die „letzte Seinsschicht der Seele“ dar, „wo ‘es’“ im Menschen „glaubt“.²³⁸ Mit „Herz“ haben wir „jene innerste Mitte seines (des Menschen) Wesens“²³⁹, die „Wurzelschicht menschlichen Seins“ vor uns, welche „nicht mehr psychologisch, sondern nur metaphysisch, ja nur theologisch beschreibbar“ ist.²⁴⁰

Es gibt bei Müller mithin einen hierarchisch gestuften Begriff von „Seele“. Da ist einmal „Seele“ als Gegenstand der Psychotherapie, und mit jener haben wir „eine Wiederentdeckung des allgemeinmenschlichen Sinnes der Seelsorge („außerhalb aller kirchlichen Tradition“) vor uns“.²⁴¹ Zum anderen erscheint „Seele“ im oben beschriebenen Sinn von „Herz“. Ihr Begriff ist spezifisch theologisch. Diese „letzte Seinsschicht“ ist nur der Seelsorge zugänglich. In ihr ist zugleich „die Quelle aller seelischen Not und aller menschlichen Verwirrung“ zu suchen. Seel-Sorge eigentlich, d.h. von ihrem kirchlichen Proprium her gesehen, definiert sich also mühelos jenseits bzw. oberhalb von Psychotherapie und Psychologie. In ihr geht es nach Müller um „Wurzelbehandlung“ oder „Quellreinigung“, um „Hilfe zum rechten Glauben und seiner Entfaltung in Lebensgefühl, Lebenshaltung und Lebensordnung ... In echter Seelsorge muß deutlich werden, daß alle Gesundung des inneren und äußeren Lebens von der richtigen Lösung der Glaubensfrage abhängt“.²⁴² Denn „seelische Gesundheit ist für die christliche Anthropologie mehr als subjektives Wohlbefinden. Es ist *Heil*“, und „Dauerheilung ist

²³⁵ Tillich, Ges.W. Bd. III, S.96

²³⁶ 42, S.40

²³⁷ 42, S.42

²³⁸ 42, S.289

²³⁹ 42, S.284

²⁴⁰ 42, S.42

²⁴¹ 42, S.276

²⁴² 42, S.285 – Hervorhebung von mir.

nur durch eine Seelsorge möglich – gleichviel ob sie der Arzt oder der Pfarrer vollzieht –, die um den unerbittlichen Realismus des Herrenwortes weiß: ‘wer sein Leben’ durch Glauben an Götzen statt an Gott ‘erhalten will, der wird es verlieren’ (Mk 8,35)“.²⁴³

Unverkennbar profiliert sich bei Müller Seelsorge also um den zweiten Pol von Mk 8,34f. und damit jenseits der Psychologie. Daß C.G. Jung „gesteht ...“, daß unter all seinen Patienten jenseits der Lebensmitte, d.h. jenseits der 35, ‘nicht ein einziger’ sei, ‘dessen endgültiges Problem nicht das der religiösen Einstellung wäre’²⁴⁴, kommt Müller entgegen und bestätigt ihm, „daß man sich“ in der Seelsorge und Psychologie/Psychotherapie „in Wirklichkeit doch nicht so fern war, als man angenommen hatte“²⁴⁵, aber die Grenzen zwischen Seelsorge und Psychologie sind, nach Thurneysen 1948, klar.²⁴⁶ Es gibt einen „Unterschied zwischen psychologischem und biblischem Menschenbild“, der nicht „zu verwischen“ ist. „Mit ‘geistlich’ ... erleuchtetem Auge ... wird“ eben „mehr gesehen“ am Menschen.²⁴⁷ So eröffnet z.B. Joh 10 den Blick für die „Seelsorgebedürftigkeit des Menschen“, und „das für seine Lage das Symbol absoluter Verlorenheit und Willenlosigkeit, das ‘Schaf’, erscheint“ findet Müller „charakteristisch“²⁴⁸! Wie denn überhaupt das Gleichnis vom Guten Hirten²⁴⁹ für ihn Seelsorge urbildlich darstellt.

In zahlreichen Wundergeschichten sieht Müller „Lebenshilfe *durch* Glaubenshilfe“ abgebildet. „Hier wird ganz äußerlich vom innersten Punkt des Lebens aus geholfen“.²⁵⁰ Zugleich ist für Müller klar, „daß die zentrale Lebenshilfe, um die es in der Seelsorge geht, nur von Gott und nicht von menschlicher Bemühung kommen kann.“²⁵¹ Dies bedeutet freilich „keine Entschuldigung für geistliche Tölpelhaftigkeit“.²⁵² Schon früh hat sich Müller um eine praktische Seelsorgeausbildung seiner Studenten bemüht, und das Buch seiner psychologischen Mitarbeiterin Adelheid Rensch²⁵³ gibt ein beredtes Zeugnis darüber, wie hoch er die Bedeutung der seelsorgerlichen „Haltung“ eingeschätzt hat. „Inhaltlich geht es“ in der Seelsorge – wie könnte es bei dem Verständnis vom Gegenstand der Seelsorge anders sein! – „um die Glaubensfrage“. Sie zu treiben steht der Seelsorge

²⁴³ 42, S.290f.

²⁴⁴ 42, S.317

²⁴⁵ 42, S.315

²⁴⁶ 42, S.287 Anm. 3 – nimmt auf §10 und §11 der Seelsorgelehre Thurneysens Bezug.

²⁴⁷ 42, S.289

²⁴⁸ 42, S.298

²⁴⁹ Vgl. 42, S.280ff.

²⁵⁰ 42, S.299 – Hervorhebung von mir.

²⁵¹ 42, S.319

²⁵² 42, S.322

²⁵³ Literaturverzeichnis Nr. 50

eindeutig unter einem „Muß“. Es gilt zum „‘eigentlich Wirkliche(n)“ „durchzustoßen“²⁵⁴, „liebtevoll eindringend“ zu verstehen. Der Seelsorger „muß ... bestrebt sein ... bis zu dem Glauben vorzudringen, den der Gesprächspartner wirklich lebt“.²⁵⁵ Falsche Glaubenshaltung „aufzudecken“ ist seine Aufgabe, „Beugung unter Gottes Urteil ... in der Solidarität der Schuld“ steht an.²⁵⁶ „Anregungen für eine geistliche Lebensordnung“, um der „geistliche(n) Entformung des Lebens“ zu wehren, fallen ebenso unter Seelsorge wie die „sachliche Belehrung“. Bezeichnenderweise geschieht letztere für Müller nicht nur im Gemeindevortrag sondern auch im „Vortrag als Predigtvortrag“.²⁵⁷

Ich könnte die Reihe der Belege für eine Konzentration der Seelsorge auf das Glaubensleben noch fortführen. Deutlich ist sicher geworden, wie Müllers Gleichung von Seele-Leben in der Spur eines einlinigen Verständnisses von Mk 8,34f. und damit der späten neutestamentlichen Tradition liegt, ohne daß diese ausführlich zitiert wäre. Zweimal finden wir bei Müller Mk 8,34f. noch entsprechend verwendet. Zum einen im Zusammenhang von „Krankenseelsorge“, deren Fragen er nur reichlich 2 Seiten widmet. Dort lesen wir: „Die Krankenseelsorge *muß*, was immer auch im einzelnen geschehe, jedenfalls von der metaphysischen Trostlosigkeit befreien helfen, in die die Krankheit heute mehr denn je hineinstößt ... Wie furchtbar hat sich hier (angesichts der Frage des Todes) das Herrenwort bestätigt: ‘Wer sein Leben erhalten will, wird es verlieren’ (Mk 8,34) ...“²⁵⁸ Die andere Stelle findet sich im Kontext der „politische(n) Seelsorge“ und klingt nicht minder drohend. Wir lesen: „In der politischen Seelsorge wird es immer wieder darauf ankommen, verständlich zu machen, daß auch die politischen Realitäten nur dann richtig gesehen werden können, wenn nicht an sie, sondern an Gott ‘geglaubt’ wird“. „‘Wer sein Leben erhalten will, wird es verlieren’ ... das ist keine ‘Schriftstelle’, sondern ein unentrinnbares Lebensgesetz“²⁵⁹

Verkündigungsseelsorge unter dem Namen: Lebenshilfe durch Glaubenshilfe. Sorge um Seele als Organ des Glaubens. Dietrich Rössler hat Recht, wenn er A.D. Müller hier in eine Linie mit Thurneysen bringt.²⁶⁰ Wie steht es mit dem „ganzen Menschen“? Wie steht es mit einer Lebenshilfe, die ja auch abgesehen von Glaubensfragen ein Recht hat, wenn denn „Seele“ und „Leben“ biblisch identisch sind?

Lebenshilfe, die nicht gezielt Glaubenshilfe wäre, bleibt im Zusammenhang der eigentlichen Seelsorge eine theoretische Angelegenheit. Natürlich hat sie ihr

²⁵⁴ 42, S.323

²⁵⁵ 42, S.324

²⁵⁶ 42, S.325

²⁵⁷ 42, S.326

²⁵⁸ 42, S.345f. – Hervorhebung von mir.

²⁵⁹ 42, S.353

²⁶⁰ Literaturverzeichnis Nr. 54

Recht, natürlich ist sie unabweislich und notwendig, aber der Seel-Sorger, der der Glaubenshilfe verpflichtet ist, leistet sie nicht selbst. Dafür gibt es die Diakonie der Kirche bzw. ihre „innere Mission“ mit ihrem spezifischen Angebot. Sicher kann Müller feststellen, daß bisher „zu wenig auf die intimen seelisch-leiblichen Zusammenhänge geachtet“ wurde. Und er entnimmt dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10), „daß der echte Seelsorger, der in der Nachfolge steht, an keiner leiblichen und seelischen Not vorbeigehen darf“. Aber „die *entscheidende* Hilfe, die der Seelsorger ausrichten kann“, liegt, nach Müller, „in der *Botschaft* von der Vergebung“.²⁶¹ Und wenn er einräumt, daß „in christliche Seelsorge jede Art von konkreter Hilfe einzugehen (vermag), die sich in der Psychotherapie in dieser Hinsicht erprobt hat“²⁶², so ist es eben die „Hinsicht“, den Menschen im Kommen-zu-sich-selbst letztlich auch zu Gott finden zu lassen. Psychotherapeutische Bemühung um Menschen in seelischer Not hat im Kontext von Seelsorge eindeutige geistliche Ziele. Daß sich nach Müller „auch in der Psychotherapie die Überzeugung durchzusetzen (beginnt), daß diese ... Aufgabe“ der Überwindung der Neurose (=Lebenslüge) „sich nur so realisieren läßt, daß der Patient wieder ‘gläubig’ wird“²⁶³, kommt dem Seelsorger entgegen.

Natürlich „weiß“ die Kirche „um den Zusammenhang und die verhängnisvolle Wechselwirkung zwischen innerer und äußerer Not“.²⁶⁴ Aber dieses Wissen setzt sich für Müller nicht ganzheitlich, sondern arbeitsteilig um. „Die Kirche kann die Totalität ihrer Botschaft *nur so* vor aller intellektualistischen Einschnürung und Verkümmern schützen“, schreibt er, „daß sie in *repräsentativer* und *symbolischer Weise* sich auch der leiblichen Not annimmt. *Nur so* kann deutlich werden, was die Krankenheilungen Jesu urbildlich bekunden: daß christliche Seelsorge Glaubens- und Lebenshilfe ist“.²⁶⁵ So, d.h. symbolisch und repräsentativ für die Kirche, wird, nach Müller, die „Lebenshilfe“ von der „Inneren Mission“ wahrgenommen. Die ‘cura animarum generalis’ schließt institutionell auch allgemeine Lebenshilfe ein als da ist „Kinderrettungsarbeit, Armen- und Krankenpflege, Wandererfürsorge, Krüppel- und Epileptikerpflege, soziale Nothilfe, Lasterbekämpfung, Pressearbeit“.²⁶⁶ ‘Cura animarum specialis’, Seelsorge im eigentlichen Sinn aber ist auf die Glaubensfrage und das Heil konzentriert.

„Nicht innere Mission, sondern religiöser Sozialismus ist die notwendige Form christlichen Handelns unter der proletarischen Arbeiterschaft, ist insonderheit die notwendige Form christlicher Apologetik“, schrieb Paul Tillich 1936.²⁶⁷ Aber

²⁶¹ 42, S.292 – Hervorhebung von mir.

²⁶² Ebd.

²⁶³ 42, S.294

²⁶⁴ 42, S.343

²⁶⁵ Ebd.

²⁶⁶ Ebd.

²⁶⁷ Tillich, Auf der Grenze, Siebenstern Tb Nr. 3, S.37.

diese „Gestalt“ von Leibhaftigkeit der Kirche scheint Müller nicht von Tillich übernommen zu haben. Wie er Tillich wohl überhaupt mehr benutzt hat, um seine Praktische Theologie in ein neues Gewand zu kleiden, nicht aber, um wirklich zu neuen Ufern zu gelangen. Jedenfalls müssen wir das für die Seelsorge-Lehre feststellen. Für Tillich ist „das Leibliche ... unmittelbare Ausdrucks- und Existenzform des Seelischen“.²⁶⁸ Müller kann zwar in diesem Sinne sagen: „Der Mensch *hat* nicht *nur* einen Leib, sondern er *ist* Leib“²⁶⁹, aber das veranlaßt ihn nicht, die überkommene Seelsorge-Tradition grundlegend infrage zu stellen. Er schließt sein Lehrbuch mit einem Zitat aus dem Diognet-Brief: „Was in dem Leib die Seele ist, das sind in der Welt die Christen“.²⁷⁰ Der griechische Apologet des 2. Jahrhunderts bemühte sich, den „überirdischen Wandel“²⁷¹ der Christen herauszustellen. Als Zeuge für die Einheit von Seele und Leib kann er schwerlich herangezogen werden, eher für den klassischen Dualismus der „Zwei Reiche“ bzw. das unvermittelte Entweder-Oder von „Vertikaler“ und „Horizontaler“.

Es ist A.D. Müllers Verdienst, den Dualismus, der sich im Gewande der Dialektischen Theologie präsentiert, mit Hilfe von Paul Tillich theologisch angegangen zu sein und der Praktischen Theologie damit einen neuen Horizont zu öffnen. Ein praktischer Durchbruch für die Seelsorge konnte daraus aber nicht werden, weil der von Müller ungeprüft übernommene Begriff von „Seele“ keine Neuorientierung zuließ. Müllers Seelsorge-Lehre erscheint, vergegenwärtigen wir uns, wie er Mk 8,34f. verwendet, auf der Spur alter christlicher Apologetik. Diese Spur hat etwas bestechendes. Sie sichert das Proprium christlicher Seelsorge inhaltlich und eindeutig und macht sie zugleich unentbehrlich. Es geht in der Seelsorge um Glaubensfragen. Das „Gespräch“ hat dabei bezeichnenderweise „den Rang eines unentbehrlichen *Hilfsmittels*“²⁷², um – Müller erwähnt in diesem Zusammenhang Asmussen zustimmend²⁷³ – zu den Glaubensfragen vorzustoßen. Die Psychologie fungiert dabei folgerichtig als „Hilfswissenschaft“, um mit Thurneysen zu reden.

Ich brauche jetzt kaum noch auszusprechen, daß mit dieser Seel-Sorge, die sich als „Glaubens- und Lebenshilfe“ versteht, keine prinzipielle Alternative zur Verkündigungs-Seelsorge gegeben ist. Genau dies war Müllers Absicht nicht, „dem theoretischen Fachverstand ... das Spiel theoretischer Möglichkeiten um eine neue Variante zu bereichern.“²⁷⁴ Für die Seelsorge-Lehre konnte es aber wohl nicht

²⁶⁸ S.o. S.48 – Ges.W. Bd. III, S.96

²⁶⁹ 42, S.67

²⁷⁰ 42, S.356

²⁷¹ B. Altaner – A. Stuiber, Patrologie, 7. Aufl. 1966, S.77.

²⁷² 42, S.322 – Hervorhebung von mir.

²⁷³ Ebd. Anm. 1

²⁷⁴ 42, Vorwort S.11

anders sein. Sie ist und bleibt abhängig davon, wie sie ihren „Gegenstand“ versteht, und da bietet sich bei Müller das alte Bild.

2.5 Seelsorge als Hilfe zum wahren (ewigen) Leben. Alte Schule seelsorgerlicher Weisheit

Ludwig Köhler 1954

Bei Alfred Dedo Müller begegnete uns Seelsorge-Lehre eingebettet in den systematischen Anspruch und Rahmen der Praktischen Theologie. Gänzlich anders erscheint Seelsorge-Lehre bei Ludwig Köhler.²⁷⁵ Nicht eine theologische Disziplin präsentiert sich hier, sondern die Weisheit eines erfahrenen Seelsorgers, an der teilzunehmen und von der zu lernen der Leser eingeladen wird.

Köhler gibt seinem Seelsorge-Buch den Titel: „Wahres Leben“. Wie er im „Vorspruch“ schreibt²⁷⁶, „beruht (es) auf den Erfahrungen und seelsorgerlichen Mühen vieler Jahre“; geschrieben ist es – so der Untertitel auf der 2. Seite – als Hilfe „für die Nöte und Pflege des täglichen Lebens“. Zahlreiche Fallbeispiele vergegenwärtigen, worum es dabei geht.

Ein Vater der Seel-Sorge überliefert den Jungen, was ‘cura animarum specialis’ meint und unter welchen Bedingungen und wie sie sich vollzieht. Was sie meint, sagt der Titel des Buches und erfahren wir schon auf der ersten Seite. Seelsorge ist Hilfe zum „wahren Leben“, Bemühen um das „innere Leben“, um „seelische Gesundheit“ der Anbefohlenen in geistlichem Sinne. „Die Kirche steht und fällt mit dem Satz, daß nur die Seele des wahrhaft glaubenden und deshalb unter der Wirkung des heiligen Geistes stehenden Gliedes der Gemeinde Jesu Christi gesund sein kann ... Das Leben des Christen ist die Genesung zum ewigen Leben“, lesen wir gleich zu Beginn²⁷⁷ gleichsam als Leitsatz. Und im Zusammenhang der „Seelsorge an Sterbenden“ und einer Erörterung des johanneischen Begriffs von „Leben“ heißt es: „Es gibt außer und über dem leiblichen, sinnlichen Leben noch ein anderes und höheres Leben. Das wäre und (sofern man es erlangt) ist das eigentliche Leben. Nennen wir es das geistliche Leben ... Das irdische Leben und das ewige Leben sind nicht als Zeitfolgen oder zwei Zeiträume, die hintereinander gereiht wären, gesehen. Vielmehr sind das irdische, leiblich-sinnliche Leben und das ewige, geistliche Leben zwei Seinsformen, die nicht hintereinander sondern *übereinander* liegen ... Man kann also lebend tot sein, genau so, wie man sterbend lebend bleiben kann ...“²⁷⁸

²⁷⁵ Ludwig Köhler, Wahres Leben, Luther-Verlag Witten/Ruhr. Literaturverzeichnis Nr. 33.

²⁷⁶ 33, S.9

²⁷⁷ 33, S.11

²⁷⁸ 33, S.231f. – Hervorhebung von mir.

Deutlicher als hier kann Mk 8,34ff. und Parallelen²⁷⁹ kaum sachlich reflektiert werden. Die Zielrichtung der Seel-Sorge Köhlers ist klar, eindeutig ihr „Gegenstand“: Seele-Leben im Sinne des 2. Poles. Hier liegt unbestreitbar das Proprium der Seel-Sorge, ihr geistliches Ziel. Hier kann es auch keine Rivalität zur Psychotherapie geben. „Zwischen Seelsorge und Psychotherapie ... besteht“, nach Köhler, „ein grundlegender Unterschied. Die Seelsorge geschieht von Gott her ... Seelsorge ist Retterdienst im Auftrage Gottes. Sie will dem Menschen helfen, daß er zur Erkenntnis der Wahrheit komme²⁸⁰, ihr Ziel ist ein letztes und höchstes. Nur wer dieses Ziel nie aus den Augen verliert, kann Seelsorge treiben ... Die Psychotherapie ... denkt nicht an Gott und nicht an die Rettung und Erkenntnis der Wahrheit“. Sie hat ihre eigene Sicht und ihre bewährte und durchaus erfolgreiche Weise, seelische „Störungen“ zu heilen, „und daran ist etwas Großes“.²⁸¹ Der Seelsorger, der auf den Psychotherapeuten heruntersähe, „wäre ein hochmütiger Narr“.²⁸² Psychotherapeut und Seelsorger können durchaus selbstbewußt und einander achtend neben- und miteinander arbeiten. Denn „*die Psyche dieses ist nicht die Seele jenes*“.²⁸³ „Man darf für Leib und für Seele weder den Zusammenhang aller *Teile*, noch darf man die verhältnismäßige *Selbständigkeit der einzelnen Teile* übersehen“.²⁸⁴ „Die Regel für den Seelsorger muß lauten, daß er sich seiner Grenzen klar bewußt bleibt und dem Psychiater überläßt, was des Psychiaters ist.“²⁸⁵

Unübersehbar schaut das Denkmuster der Zwei-Reiche-Lehre hinter dieser „Regel“ hervor. Wir beobachten, wie es sich bis in das Personmodell Köhlers und in seinen Begriff von „Seele“ hinein auswirkt: Dem Psychologen/Psychiater/Psychotherapeuten die „Psyche“, dem Seelsorger die „Seele“, lautet die Devise. Und sie kann so lauten, weil es eine „verhältnismäßige Selbständigkeit der einzelnen Teile“ gibt. Wer erinnerte sich da nicht an Thurneysen!²⁸⁶ Zugleich setzt sich mit der Einschränkung in dem Wort „verhältnismäßig“ der liebenswerte Pragmatiker Köhler durch. Praktisch ist es ja keineswegs so, daß Seelsorge für Köhler exklusiv geistliche Sorge wäre. Die „Nöte ... des täglichen Lebens“, die zu besorgen durchaus des Seelsorgers Sache ist, haben – wie die Fallbeispiele zeigen – sehr wohl mit psychischen Problemen zu tun. Nur hängt Köhler sie nicht an die große Glocke der Psycho-Therapie: „Die Seelsorge hat es mit Nöten zu tun, die

²⁷⁹ Joh 12,25 erscheint das „ewige Leben“.

²⁸⁰ 33, S.175 – Zitat von 1.Tim 2,4 im Kontext.

²⁸¹ Ebd.

²⁸² 33, S.176

²⁸³ 33, S.177 – Hervorhebung von mir.

²⁸⁴ 33, S.176 – Hervorhebung von mir.

²⁸⁵ 33, S.180

²⁸⁶ 75, S.46

den Psychotherapeuten kaum beschäftigen. Die Psychotherapie beschäftigt sich mit Störungen, die in viel höherem Grade Krankheiten als Nöte sind“, sagt er.²⁸⁷

Sicher nicht zufällig werden wir damit an Trillhaas erinnert. Trillhaas schrieb: „Jedenfalls ist das normale Seelenleben kein Gegenstand der Psychotherapie“²⁸⁸, und grenzte Seelsorge auf diese Weise von allem, was mit „Psycho-“ zu tun hat, ab. Köhler wiederholt im Grunde diese Ansicht. Nicht weil er hier von Trillhaas abhinge, sondern weil es der alten Schule der ‘cura animarum’ entspricht, die er so eindrücklich vertritt. Psycho-Logie und Psycho-Therapie sind neu als Wissenschaft und als Verfahren. Ein rechter Seelsorger, der mit der Bibel lebt, bedarf ihrer „für die Nöte und Pflege des täglichen Lebens“ nicht. Diese, jene, „und tausend andre Züge seelsorgerlicher Erkenntnis, die in der Bibel stecken“, liegen für ihn längst bereit, „und man muß sie nur herausfinden“.²⁸⁹

Viel ließe sich von Köhler referieren, was diese Erkenntnis vom psychologischen Wissen aus der Bibel vor Augen bringt. Vor allem, was Köhler zur Bedeutung der seelsorgerlichen Haltung ausführt, ist heute noch eindrücklich.²⁹⁰ Zugleich wird ein anderes deutlich: Die rechte seelsorgerliche Haltung läßt sich nicht literarisch vermitteln. Erfahrung muß durchs eigene Herz gehen, selbst gefunden und erprobt werden.

Köhlers Art von Seelsorge-Lehre hat zwangsläufig ihre Grenze. Ist es verwunderlich, wenn Köhler bemerkt; „Seelsorge treiben ist nicht etwas, was man lernen kann, wenn man nicht die Gnadengabe dazu empfangen hat“²⁹¹? Die Väter haben sich an dieser Stelle stets auf das Charisma bzw. den Heiligen Geist berufen – und eventuell trotzdem versucht, ihre Weisheit schulmäßig weiterzugeben. Den Söhnen sind Kenntnisse zugewachsen, die seelsorgerliche Einsicht auch in die Methode der Seelsorge-“Lehre“ umsetzen. Es tut der Lehre vom Heiligen Geist keinen Abbruch, wenn Seelsorge-Lehren (Singular) den Grenzen der alten Schule entnommen wird.

Die alte Schule der Lehre vom „Gegenstand“ der Seelsorge ist es auch, von der wir die Augen Köhlers gehalten sehen. Seine Fallbeispiele zeigen, wie selbstverständlich er Biblische Psychologie praktiziert. Seine Lehre legt „Seele“-Sorge

²⁸⁷ 33, S.177

²⁸⁸ 82, S.228

²⁸⁹ 33, S.120

²⁹⁰ Z.B.: „... Höre mit deinem Herzen zu ... Gott ist kein Langweiler, der zweimal dasselbe tut. Darum laß reden und höre zu!“ (33, S.134f.) „Für den Seelsorger gelten beide Regeln in ungebrochener Strenge nebeneinander: er muß in allem, was er sagt, immer ganz wahrhaftig und aufrichtig sein, und er muß zugleich nie mehr sagen und nicht nackter reden als durchaus nötig ist ...“ (S.141) Wenn wir da auch lesen: „Jesus hat aller Wahrscheinlichkeit nach bei einigen seiner Worte gelächelt. Daß er je gelacht habe, kann man sich nicht vorstellen“ (S.69), haben wir allerdings vermutlich eher ein Zeugnis idealistisch geprägter Zucht denn biblischer Freiheit vor uns.

²⁹¹ 33, S.118

einlinig im Sinne der überkommenen Tradition fest. Daß es die Tradition der klassischen 'cura animarum specialis' ist ohne die weiteren Zwänge theologischer Systematik, gibt dieser Seelsorgelehre ihre vermittelnde Gestalt. Sie zu lesen wärmt auch heute noch das Herz. Doch es bleibt bei Seel-Sorge unter dem Zwang der alten „Lehre“.²⁹²

3 Seelsorge unter der Herausforderung durch die Humanwissenschaften

In den bisher untersuchten Seelsorge-Lehren fanden wir ein Selbstverständnis von Seel-Sorge, in dem deutlich das traditionelle Verständnis von „Seele“ zutage trat. Seel-Sorge faßt sich selbstverständlich nach dem Muster der späten neutestamentlichen Briefe. Ihr „Gegenstand“ definiert sich, kurz gesagt, exklusiv geistlich, sofern mit „Seelsorge“ die 'cura animarum specialis' in den Blick kommt. Mehr oder weniger offenkundig liefert das Zwei-Reiche-Schema das Prinzip, nach dem „Seele“ und „Psyche“ („das (bloß) Seelische“) voneinander geschieden werden. Dem entspricht, daß alles, was mit Psycho-Logie zu tun hat, nicht zum „eigentlichen“ der Seelsorge gerechnet wird. Man kann und will zwar nicht am „ganzen Menschen“ vorbei Seelsorge reflektieren und treiben, doch das Zwei-Reiche-Schema tut seine Wirkung. Der „ganze Mensch“ wird theologisch reklamiert, zugleich aber zwischen „eigentlichem“ und „uneigentlichem“ Sorgen um ihn unterschieden. In der Konsequenz bedeutet dies zweierlei, und das eine ist die Kehrseite des anderen. Auf der einen Seite profiliert sich „Seele“-Sorge unangefochten von der Humanwissenschaft und eindeutig (geistlich) als die zentrale Hilfe für den „ganzen Menschen“, auf der anderen Seite wird der „ganze Mensch“ zu einem Abstraktum. Nur dieser abstrakte „ganze Mensch“ fügt sich unbesehen in das Schema. Die konkrete „Seele“ ist, so ihr Sorge werden soll, immer darauf angewiesen, auch „uneigentlich“, d.h. in ihrer psychischen und leiblichen Befindlichkeit wahrgenommen zu werden.

Solange es einen Kontext umfassender Lebens-Sorge ('cura animarum generalis') gibt, der diese Dimension der psychischen und somatischen Befindlichkeit abdeckt, so lange kümmert es die konkrete „Seele“ wenig, was sich die Theologen bei der speziellen Sorge um sie denken. Wird aber aus der theologischen Abstraktion praktischer Ernst (man lasse einen kirchenfremden Individualisten einem unweisen Verkündigungs-Seelsorger oder Glaubens-Helfer begegnen),

²⁹² „Was soll denn der Seelsorger beim Kranken? Er kommt zunächst einmal als Bruder zum Bruder oder zur Schwester“ (33, S.202). Doch es gilt, „dafür zu sorgen, daß die Unterhaltung ... von Anfang an wesentlich wird ... Und wenn es dann im Kranken aufbricht ... und (er) bereit wird, sich der geistlichen Welt zuzuwenden, dann kann das seelsorgerliche Gespräch beginnen“ (S.204f.) – *Dann erst!*

sind Störungen unausweichlich. Der „ganze Mensch“ will erlebt werden. Seelsorge, die sich prinzipiell auf das „Heil“ bzw. auf die „Sünder-Seele“ zuschneidet, ist praktisch darauf angewiesen, das Wohl der Psyche (usw.) gleichermaßen zu berücksichtigen – daß „Wohl“ dabei billig verstanden werden müsse, wäre ein schlimmer Trugschluß –, oder sie gerät zwangsläufig ins Abseits.

Wenn Ludwig Köhler sich von seelsorgerlichen Erkenntnissen der Bibel leiten läßt, so führt ihn nicht zuletzt *dies* in den offenkundigen Widerspruch zwischen dem, was er als „eigentliche Seelsorge“ theologisch gelten läßt, und dem, was er praktisch tut. Den Gipfel der theologischen Abstraktion stellt die Lehre dar, die Seelsorge einfach mit Verkündigung gleichsetzt und auch die Bedeutung des seelsorgerlichen Habitus nicht thematisiert.

Von einem „Seelsorgekind“ Thurneysens wissen wir, wie wenig abstrakt („see-lenlos“) seine praktische Seelsorge war. Thurneysen kannte seine Bibel offenbar und das, was es um den Menschen ist. Da mochte er seine Seelsorge-Lehre im Prinzip ruhig einseitig und damit abstrakt fassen und der Psycho-Logie den niederen Rang zuweisen. Doch weder die Theorie (Theologische Lehre) noch die Praxis der Seelsorge können auf die Dauer in gegenseitigem Widerspruch leben.

Es ist die Frage, auf welche Weise und von welcher Seite her Bewegung in eine Seelsorge-Lehre kommt, die ihren Gegenstand so einlinig faßt und sich damit so unumgänglich der Abstraktion ausliefert. Wie festgefügt die theologischen Vorstellungen von „Seele“ sind, hatten wir gesehen, wie entsprechend wenig Raum die Biblische Psychologie in der theologischen Reflexion einnimmt, ebenfalls. (A.D. Müller entdeckt „Herz“ als zentralen Begriff, aber sein Zeuge ist Luther und nicht die Bibel selbst. Die „Vertikale“ von „Herz“ wird verwendet, die „Horizontale“ übergangen.) Es entspricht wohl den Gesetzen der Schwerkraft dogmatisch orientierten theologischen Denkens in der Seelsorge, daß die Anstöße zur Veränderung der Sicht nicht von der Bibel bzw. der Exegese, sondern von der Praxis bzw. den Humanwissenschaften ausgehen.

3.1 Heilende Funktion der Seelsorge – nicht nur geistlich gefaßt

Herbert Girgensohn 1955

Herbert Girgensohn, den nicht nur seine Betheler Studenten liebevoll „Girgenvater“ nannten, beginnt seine kurze Abhandlung über „Heilende Kräfte der Seelsorge“ aus dem Jahr 1955²⁹³ mit den Sätzen: „Man wird die Behauptung wagen können, daß der heutige Mensch unter dem Druck seiner seelischen Bedrängnisse sich in erster Linie an den Arzt bzw. an den Psychotherapeuten wendet ... Die

²⁹³ In Wort und Dienst. Jahrbuch der Theologischen Schule in Bethel. Neue Folge 4. Band 1955, S.53-64. Literaturverzeichnis Nr. 23

Medizin hat zunächst einen völlig neuen Blick für das ganze Gebiet der seelischen Erkrankung geöffnet, ihre weite Verbreitung und ihre Bedeutung im heutigen Leben entdeckt. Sie hat sich dann dieser dort enthüllten Not wirklich angenommen ... Was bisher Sache der Kirche und ihrer Amtsträger gewesen ist, ist in die Hände des Mediziners, des Psychologen und des Psychotherapeuten übergegangen. Der große Helfer in unzähligen Nöten und Schwierigkeiten ist heute der Arzt“. Und dann stellt Girgensohn die entscheidende Frage, in der sich die Herausforderung der aufblühenden Praxis der Humanwissenschaften an die Seelsorge formuliert: „Verwaltet die Kirche in ihrer Seelsorge nicht mehr die heilenden Kräfte, die unsere Zeit braucht?“²⁹⁴

Es ist das Anliegen Girgensohns, darzulegen, daß dem doch noch so ist bzw. sein muß, daß Seelsorge auch mit Heilung (von Psyche und Leib) zu tun hat und nicht nur mit einem abstrakten (eschatologischen) „Heil“ der „Seele“. Bezeichnenderweise verläuft Girgensohns Argumentation nach dem Muster: „Nicht nur“ – „aber auch“. Im „Nicht-nur“ formuliert sich in vertrauter Weise das Proprium kirchlicher Seel-Sorge, und wir sehen Girgensohn in den bekannten Bahnen der Tradition. „Das soll vor allem geklärt werden“, schreibt er, „was Seelsorge im *eigentlichen* christlichen Sinne ist. Es ist ja *nicht nur* ein Sich-beschäftigen mit den Vorgängen in der menschlichen Seele – insofern ist schon die Bezeichnung ‘Seelsorge’ zu eng und darum irreführend“.²⁹⁵ Gleichwohl gibt es eine Brücke zu den Humanwissenschaften, zur Psychologie, zur psychosomatischen Medizin und zur Soziologie.²⁹⁶ Diese Brücke bildet die Erkenntnis, daß Leben mit In-Beziehung-Sein identisch ist und heiles Leben wesentlich in Beziehungen Gestalt gewinnt. Auch wenn sich Seelsorge – wie könnte es von der Tradition her anders sein? – auf die Gottesbeziehung des Menschen konzentriert und von daher ihr Proprium bestimmt, die Beziehung zu Gott läßt sich nicht von der Beziehung zum Mitmenschen und zum eigenen Selbst abstrahieren. „Die Seelsorge läßt nämlich bewußt die Sphäre (!) der immanenten Betrachtungsweise des Seelenlebens hinter sich, geht darüber hinaus, rechnet mit ... dem persönlichen Gegenüber Gottes, und *dann auch* mit dem Gegenüber des Mitmenschen“, schreibt Girgensohn, und fährt fort²⁹⁷: „Beides *hat* seine innerseelische Reaktion ... Seelsorge hat es darum“ (freilich „nur indirekt“, weil der „innerseelische Vorgang“ nicht „in erster Linie“ in ihrem Blickfeld ist) „*indirekt* mit der Heilung von innerseelischen und körperlichen Störungen zu tun.“ „*Natürlich* gehört“, lesen wir weiter²⁹⁸, „in dieses von dieser Mitte (der Gottesbeziehung) aus bestimmte Leben *auch, und zwar nicht an*

²⁹⁴ 23, S.53

²⁹⁵ 23, S.54 – Hervorhebungen auch im folgenden von mir.

²⁹⁶ Die intrapersonal orientierte Psychologie bedarf um des „ganzen Menschen“ willen der Ergänzung durch die Soziologie, die die „mitmenschlichen Beziehungen“ im Blick hat. – 23, S.55.

²⁹⁷ 23, S.54

²⁹⁸ 23, S.55

letzter Stelle, das seelische Leben mit hinein. *Vielleicht* ist es ein entscheidender Dienst, den die Psychologie der Seelsorge leisten kann, daß sie diese seelische Wirklichkeit in einer ganz neuen Weise aufdeckt mit Konsequenzen für die Ordnungen unseres menschlichen Lebens, die von kirchlicher seelsorgerlicher Seite vielfach nicht gesehen und nicht beachtet wurden.“

Der Fortgang der Gedanken weist deutlich die alte Spur Thurneysens. Sünde, Schuld und Beziehungsstörung bilden für Girgensohn einen Zusammenhang. „Wenn die Seelsorge es mit der Vergebung zu tun hat, so ... stößt (sie) ins Zentrum des menschlichen Lebens mit all seinen Beziehungen hinein“²⁹⁹ und verändert es „bei der engen Verwobenheit zwischen Seele und Leib“ bis ins körperliche Leben hinein.³⁰⁰ „Die Seelsorge“, faßt Girgensohn zusammen, „kann also therapeutische Wirkungen haben, wenn der Mensch durch die Seelsorge in seinem Zentrum zum Frieden mit Gott kommt ... Es kann aber auch der seelsorgerliche Zuspruch zum Frieden mit Gott verhelfen, ohne dem Menschen sein (Krankheits-)Leiden zu beheben, ebenso wie es auch Heilung geben kann dort, wo die Seelsorge nicht zu ihrem Ziel³⁰¹ gekommen ist.“³⁰²

Man kann diesen Beitrag Girgensohns ganz auf der Linie Thurneysens liegend sehen oder in ihm auch die Logik A.D. Müllers von der zentralen Bedeutung der Glaubenshilfe wiederfinden. Seelsorge kümmert sich um die Transzendenz, um die Gottesbeziehung. Zentral, wie diese ist, bleiben Folgen für die immanenten Beziehungen und Lebensverhältnisse nicht aus. Heil *kann* Heilung bringen, bewirkt diese indirekt sowohl in psychischer als auch in somatischer Hinsicht – so Gott will.

Deutlich nehmen wir die traditionellen begrifflichen Vorgaben wahr. „Seele“ im Sinne der Seel-Sorge ist etwas anderes als „Seele“ im Sinne der Psycho-Logie und Psycho-Somatik. Der transzendente, theologische und der immanente, psychologische Begriff von „Seele“ gehören verschiedenen „Sphären“ an. Biblische Psycho-Logie ist nicht im Blick. Seel-Sorge und Psycho-Sorge gehören verschiedenen Reichen zu. Doch es lassen sich in Girgensohns Beitrag auch Züge beobachten, welche die Grenze zwischen den beiden Reichen von Theologie und Humanwissenschaften fließend zeigen: Da ist zum ersten die gut biblische, als solche aber nicht reflektierte Gleichsetzung von „Seele“ und Leben-in-Beziehung. Da ist zum anderen das „Nicht-nur“, welches „natürlich“ ja ein „Auch“ voraussetzt. Und da ist schließlich das Thema des Beitrages als solches. Angesichts der Tatsache, daß die Menschen in die Praxen der humanwissenschaftlich

²⁹⁹ 23, S.61

³⁰⁰ 23, S.62

³⁰¹ 23, S.61: „Das Ziel aller Seelsorge ist der versöhnte Mensch, der dann auch mit den Mitmenschen versöhnte Mensch ...“

³⁰² 23, S.64

gebildeten Therapeuten abwandern, sieht und fühlt sich die Seelsorge gefragt, ob und was sie zu konkreter Heilung beizutragen hat. Girgensohn lehnt es für die Seelsorge noch ab, „sich von dieser Seite aus dem Menschen trotz allem als notwendig zu erweisen“³⁰³, aber er geht doch auf die Herausforderung ein.

Aus früheren Seelsorge-Lehren ist uns im Ohr, daß Seelsorge nichts mit Psychotherapie zu tun habe.³⁰⁴ Girgensohn spricht nun von ihrer indirekten therapeutischen Wirkung. Wir werden sehen, wie dieser Weg weiterführt bis hin zum Leitbegriff der „therapeutischen Seelsorge“ bei Dietrich Stollberg. Vorher muß sich freilich der Bann der Seelsorgetradition ganz gelöst haben – oder könnte es sein, daß er auch hier nach den Gesetzen psychologischer Dialektik wirksam ist?

3.2 Seelsorge als Wahrnehmung des ganzen Menschen

3.2.1 Seelsorge als Verkündigung unter den hermeneutischen Bedingungen der Psychologie

Otto Haendler 1957

Mit dem „Grundriß der Praktischen Theologie“ bzw. dem darin enthaltenen Kapitel über „Die Seelsorge der Kirche“ von Otto Haendler aus dem Jahre 1957³⁰⁵ haben wir erstmalig eine Seelsorge-Lehre vor uns, bei der die Rede vom „ganzen Menschen“ mit entschiedenen Folgerungen verknüpft ist.

Haendler schreibt: „Die Seelsorge muß also immer ganzheitlich-personal sein. Das heißt, der Seelsorger hat in jedem Falle den ganzen Menschen zu betreuen und also ihn auch in der Totalität der Gesamtsituation zu sehen.“³⁰⁶ „Die Forderung der Gegenwart, daß der Seelsorger nicht nur die Offenbarung kenne, sondern auch die Seele, die sie aufnehmen soll, mit ihren Kräften, in ihrer Struktur und mit ihren Reaktionen, ist durchaus berechtigt.“³⁰⁷ Damit ist die Herausforderung der Seelsorge durch die Humanwissenschaften, spezieller: durch die Psychologie, offen angenommen. Nach den Gründen dafür brauchen wir nicht lange zu suchen. „Psychologische Grundlagen der Existenz des Menschen als Person, der Begegnung der Personen und also auch der Seelsorge gibt es ebenso, das heißt mit derselben Bedeutung und mit derselben Grenze, wie es physiologische und noetische (also auf den menschlichen Geist bezogene) gibt. Und diese drei sind so

³⁰³ 23, S.54

³⁰⁴ 33, S.177; 82, S.228

³⁰⁵ Verlag Alfred Töpelmann, Berlin – 7. Kapitel: „Die Seelsorge der Kirche (Poimenik)“ S. 309-377 – Literaturverzeichnis Nr. 24.

³⁰⁶ 24, S.311

³⁰⁷ 24, S.315

unausweichlich aufeinander bezogen, wie der Mensch Leib, Seele und Geist *hat*, und so unbedingt, wie er mit Leib, Seele und Geist eine einheitliche 'Person' *ist*. Die prinzipielle Bedeutung dieser Grundlage bleibt auch bei Ablehnung der Trichotomie bestehen.³⁰⁸ Welche Ziele Seelsorge auch immer verfolgen mag, nach Haendler kommt sie nicht umhin, wahrzunehmen, daß ihr Adressat der „ganze Mensch“ bzw. eine „einheitliche Person“ ist. Der Mensch *hat* – der Sprachgebrauch verrät die Kraft überkommenen trichotomischen Denkens – eine Seele/Psyche. Von psycho-logischen Bedingungen abzusehen, ist in jeder praktisch-theologischen Disziplin³⁰⁹, besonders offenkundig aber im Vollzug der Seelsorge, weder realistisch noch geistlich legitim.³¹⁰

Sicher „kann“ für Haendler „geistliche Seelenkunde ... durch Psychologie nicht ersetzt werden. Aber sie kann ... auch die heutige Psychologie nicht ersetzen“.³¹¹ „Geistliche Seelsorge“ und ihre „weltliche Schwester“ sind „von der Sache her ... auf freimütige gegenseitige Achtung und Wertung, und wechselseitige Ergänzung“ angewiesen.³¹² Der theologische Schlüssel, der der Psychologie das Haus der Seelsorge dergestalt erschließt, liegt, kurz gesagt, in der neuen theologischen Würdigung der „Horizontalen“. Auch wenn „der Auftrag (der Seelsorge) ... eindeutig geistlich ... ist und bleibt“, weil er „aus einer das irdische Sein überragenden und in es eindringenden Welt (Wirklichkeit) stammt“, sind – so Haendler im Abschnitt über „theologische Grundlagen und Prinzipien“ – „die Mittel und Elemente des Vollzugs ... wirklich weltlich ... In der Einheit dieser beiden Linien hängen alle Probleme der Pastoraltheologie und der Seelsorge“.³¹³ Vertikale und Horizontale erscheinen damit theologisch aufeinander gewiesen, bilden eine Einheit und ergänzen einander z.B. hinsichtlich der „Seelenkunde“. Daß theologische Anthropologie die Psychologie nivellieren könnte, ist ausgeschlossen.

Zweifellos haben wir damit eine Theologie der Seelsorge vor uns, welche das Korsett der Dialektischen Theologie abgelegt hat und eher der „apologetischen Theologie“ Paul Tillichs verpflichtet erscheint. Nach Otto Haendler „gehören die Theologie des Nein und die des Ja zur natürlichen Offenbarung gleichermaßen zur Kirche der Gegenwart ... Die einseitige und oft schroffe Theologie des Nein ist eine Stärkung der Tiefe (Vertikale), die des Ja eine Stärkung der Weite (Hori-

³⁰⁸ 24, S.323 – Hervorhebung von mir. – Vgl. dazu Uhsadel.

³⁰⁹ Zur Predigtlehre siehe schon O. Haendler, *Die Predigt*, Berlin 1941, sowie deren Würdigung von Hans Wulf in seinem Buch „Wege zur Seelsorge“ von 1970 (90), S.93f.

³¹⁰ 24, S.325: „Angesichts der Tatbestände ist dem Seelsorger das primitive (wenn auch oft ehrlich gläubige) Bewußtsein unmöglich gemacht, daß der Glaube allein mit der Liebe schon zur Seelsorge legitimiere ... Seelsorge ist in diesem Sinne Fach, das psychologische Kenntnis wesentlich voraussetzt.“

³¹¹ 24, S.324

³¹² 24, S.325

³¹³ 24, S.321

zontale) des Glaubens.³¹⁴ Daß wir bei Haendler Anklänge an A.D. Müller finden, verwundert in diesem Zusammenhang nicht. Auch Müller könnte sagen: „Die theologische Grundlage der Anthropologie seelsorgerlich unter Beweis stellen heißt, dem Menschen in concreto zeigen, daß er ohne Gott nicht leben kann und daß die Welt es auch nicht kann“.³¹⁵ Oder: Seelsorge kann „zur Erfahrung einer Wirklichkeit ... führen, ... die die Psychotherapie nicht geben, für die sie nur den Boden bis zu einem gewissen Grade bereiten kann ... Ihrem Wesen nach ... gehört sie zu den grundsätzlich unentbehrlichen Lebenshilfen ...“³¹⁶

Was Haendler von Müller unterscheidet, ist die Tatsache, daß er Seele theologisch nicht mehr einlinig im Sinne der alten Tradition von Mk 8,34f. faßt. Selbstverständlich ist – das wurde in den vorhergehenden Zitaten schon deutlich – auch für Haendler die Gottesbeziehung das Proprium der geistlichen Seel-Sorge. „Die Besonderheit der biblischen Anthropologie liegt darin“, so schreibt er, „daß sie den Menschen bereits im Ansatz seiner Existenz als auf Gott bezogen versteht, und zwar dieses als das grundlegende und schlechthin entscheidende Merkmal des Menschen überhaupt.“³¹⁷ Selbstverständlich gehören für Haendler „Christologie und Soteriologie ... wesentlich zur neutestamentlichen Anthropologie“, und „daß der erlöste und erneuerte Mensch als der erst eigentliche Mensch erkannt werde, ist (für Haendler) ein wesentliches Anliegen“.³¹⁸ Das veranlaßt ihn aber nicht, den Gegenstand der Seelsorge einseitig zu fassen, wie er denn auch als Ziel der Seelsorge nicht den Glauben, sondern („psychologisch früher“) „die Freiheit eines Christenmenschen“ nennt.³¹⁹ „Seele“ ist für Haendler identisch mit „Personleben“³²⁰ und repräsentiert „ein ‘Zwischen’ Leib und Geist, in allen drei möglichen Existenzgraden: als Funktion des Lebens ... , als Organ des Erlebens ... und als Kraft des Charakters“.³²¹

Schauen wir genauer hin, so haben wir mit Haendlers Begriff von „Seele“ ein Mixtum überkommener natur- und geisteswissenschaftlicher sowie volkstümli-

³¹⁴ 24, S.342 – Der Zusatz in () von mir.

³¹⁵ 24, S.311 – Vgl. A.D. Müller u.a. 42, S.285.

³¹⁶ 24, S.314 vgl. ferner 24, S.356f.: „Seelsorge ... muß sich bemühen, ... von den eigentlich politischen Fragen ... auf die tieferliegenden Fragen, die ihre eigentliche Aufgabe sind, zu führen ... (Sie hat) wieder zum Bewußtsein zu bringen, daß auch das Gemeinschaftsleben in Volk und Staat in der Verantwortung vor Gott steht“. Dazu Müller u.a. 42, S.352. Oder vgl., was Müller zum Stichwort „Herz“ (42, S.289) sagt, mit Haendler 24, S.317: „Seelsorge hat die Aufgabe und die Möglichkeit, im eigentlichen Sinne von der Wahrheit her Erhellung der Existenz des Betreuten zu treiben, weil die eigentliche Erhellung der Existenz als Erleuchtung des Herzens von Gott kommt.“

³¹⁷ 24, S.317

³¹⁸ 24, S.230

³¹⁹ 24, S.369f.

³²⁰ 24, S.335

³²¹ 24, S.324

cher Sicht³²² vor uns, welches ihm erlaubt, sowohl entscheidende Aussagen der Bibel – die volkstümliche Sicht ist ja weitgehend auch vom biblischen Gebrauch des Wortes „Seele“ geprägt – als auch der neuen Humanwissenschaft aufzunehmen, ohne daß der wechselseitige Bezug reflektiert würde. So ist es für Haendler auch nicht ausdrücklich der biblische Befund, sondern einfach ein absolutes Datum der Psychologie, von dem her er es ablehnt, den Menschen der Seel-Sorge nur aus hamartologischer Sicht zu betrachten. Aus dem „Person“-Sein folgt, „daß der Mensch nicht nur von der negativen Wirklichkeit seines Seins her (Sünde und Schuld) angegangen werden kann“.³²³ Um des Person-Seins willen ist einer undifferenzierten Predigt der „Selbstverleugnung“ zu wehren.³²⁴ Weil sich in der Seelsorge Personen begegnen, deshalb „sind Begegnungen ohne Gespräch mit christlichem Thema keineswegs nur Vorfeld, denn es geht die Wechselwirkung immer von Person zu Person, ... Personenzentrum zu Personenzentrum.“³²⁵ Deshalb spielt auch der Habitus des Seelsorgers eine entscheidende Rolle.

„Aus dem Auftrag und darum aus dem Wesen der Seelsorge ergibt sich als erstes und eigentlich konstituierendes Prinzip der Durchführung die Priesterlichkeit ... Der Seelsorger ist also in allen Fällen nicht nur Nachbar, Freund, Helfer, Berater, sondern Repräsentant des über das alles Erhobenen. Er ist Priester. Dieser objektive Sachverhalt muß letztlich zur Geltung kommen, muß implizite spürbar sein auch im lockersten und freimütigsten Gespräch“, schreibt Haendler³²⁶ und verdeutlicht damit unübersehbar die geistliche Ausrichtung der Seelsorge. Daß für ihn Liebe bzw. Warmherzigkeit und Wahrhaftigkeit gleichermaßen von der theologischen Seite her zur seelsorgerlichen Haltung gehören³²⁷, wie Sachlichkeit, Geduld, Sorgsamkeit und Gewissenhaftigkeit von der psychologischen Seite her³²⁸, zeigt, wie selbstverständlich sich für den psychologisch bewanderten Theologen habituelle und methodische Gesichtspunkte zusammenschließen.

„Seele“ meint nach Haendler den Menschen als Person, genauer als verantwortliches „Ich“ in-Beziehung. Bewußtes und Unbewußtes spielt – wie die Tiefenpsy-

³²² Ebd.

³²³ 24, S.348 Ebd.: „Die redlich seelsorgerliche Absicht, die eine möglichst intensive und möglichst evangeliumsgerechte Seelsorge dadurch treiben möchte, daß sie die ganze Seelsorge auf das Problem Sünde-Gnade zuspitzt und somit darauf begrenzt, schädigt gerade auch ihr eigenes Anliegen, weil sie wesentliche Bereiche der die Sünde tuenden und von ihr zu distanzierenden Person außer acht läßt.“

³²⁴ 24, S.368 im Zusammenhang der Jugendseelsorge: „Seelsorge, die rechte Selbstverleugnung verankern will in jungen Herzen, muß ihnen erst zur rechten Selbstgestaltung helfen, sonst wirkt sie mit der Verkündigung der Selbstverleugnung praktisch die Selbstverstümmelung.“

³²⁵ 24, S.384

³²⁶ 24, S.321

³²⁷ 24, S.321f.

³²⁸ 24, S.332ff. – Haendler spricht von „psychologischen Prinzipien“.

chologie ein- für allemal gezeigt hat³²⁹ – dabei gleichermaßen eine Rolle. „Seele“-Sorge gibt es als „formende Einwirkung“ auf eben diese „Seele“ nach Haendler naturgemäß „auch außerhalb der Kirche ... in anderen Religionen ... und ... ohne Religion ... Seelsorge als Bemühen um den Menschen und Einwirken auf seine Gestaltung entsteht zwangsläufig in irgendeiner Form, sobald der Mensch zu persönlich verantwortlichem Leben erwacht. Sie ist also auch in der Kirche nicht durch die Bibel ‘begründet’, sondern empfängt durch sie ihren kirchlich-christlichen Charakter. Das ist gegeben dadurch, daß die Bibel die Offenbarung Gottes enthält und also kirchlich-christliche Seelsorge eine Seelsorge (alle Bereiche und Variationen des Seins umfassend) ist, die ihre Ausrichtung auf Gott hin hat und das ganze Leben unter dem Aspekt sieht, daß es auf den lebendigen Gott empfangend und verantwortlich ausgerichtet sei.“³³⁰ Was wir hier im kleingedruckten Schlußabschnitt „zur Geschichte der Seelsorge“ lesen, zeigt noch einmal deutlich, wie Haendler die systematische Einheit der vertikalen und der horizontalen Linie verfolgt – hier im Blick auf die Bedingungen von Seelsorge überhaupt. Psychologische Zusammenhänge sind der Seelsorge auf der horizontalen Linie strukturell vorgegeben und gelten, ob sie biblisch belegt sind oder nicht. Das Proprium christlicher Seelsorge liegt in ihrer spezifischen Weise, die Vertikale – konkret: die Gottesbeziehung des Menschen – wahrzunehmen. Dies kann nicht abgesehen von den horizontalen Bedingungen geschehen, wenn Seelsorge nicht abstrakt werden soll. Die Psychologie bewahrt die Seelsorge davor, ihren Gegenstand abstrakt geistlich zu fassen bzw. im Vollzug von der Wirklichkeit abzuheben.

Es ist selbstverständlich, daß die „Horizontale“ nicht biblisch begründet sein muß. Psychologie ist eine Gegebenheit auch abgesehen von der Bibel. Daß dies zwingende Folgen für die Seelsorge habe, ist für den voreingenommenen Theologen jedoch erst dann schlüssig, wenn die Einheit von Horizontaler und Vertikaler in der Bibel selbst nachgewiesen wird. An dieser Stelle macht Haendler es sich aus heutiger Sicht zu leicht. Aber es gibt auch Gründe dafür. Von seinem Ansatz her kann Haendler sagen: Es ist „nicht wesentlich, ob die Bibel eine ‘Psychologie hat’ oder nicht (sie hat sie nicht direkt und prinzipiell, aber sie ist voller ‘psychologischer’ Erkenntnis, direkt ausgesprochener, wenn auch nicht unter diesem Namen, und indirekt vorausgesetzter, und man kann viel über die Seele an ihr lernen!), sondern daß sie alle vorhandene und alle zukünftige psychologische Erkenntnis in das Licht des lebendigen Gottes stellt.“³³¹

Haendler müßte daran interessiert sein, die Psychologie ausführlich auch biblisch zu verankern. Er begnügt sich mit einem Hinweis in der Klammer, um im

³²⁹ 24, S.324ff.

³³⁰ 24, S.372

³³¹ 24, S.372

gleichen Atemzug und eindeutig gewichtend die Bedeutung der Vertikalen herauszustellen. Das entspricht einer Vorentscheidung, die zeigt, wie selbstverständlich er doch der Tradition verpflichtet ist. Auch er definiert Seelsorge als Verkündigung. „Seelsorge soll sich“, so schreibt er im Abschnitt über die „Bedeutung der Seelsorge für den Einzelnen“, „in ihrer Echtheit und Unentbehrlichkeit erweisen durch ihre Verkündigungsgewalt. Verkündigung ist ein Einbruch in den säkularen Raum, der diesen ernst nimmt, indem er ihn umgestalten will zu seinem eigentlichen Wesen ... Seelsorge muß ... auch von dem Bedürfnis der Betreuten oder Angegangenen her wirklich Verkündigung und nicht nur Mitteilung sein.“³³² Daß der Modus einer als Verkündigung verstandenen Seelsorge das Gespräch ist, sagten schon die Väter der Verkündigungs-Seelsorge. Haendler nimmt das auf und gibt gleichzeitig eine Begründung, welche ein Mißverständnis der Seelsorge als Spezialfall der Predigt³³³ abwehrt: „Seelsorge ist nicht nur Verkündigung, sondern zugleich konkrete Verarbeitung dessen, was in der Verkündigung geschieht ... Die Verarbeitung der Verkündigung geschieht im Gespräch.“³³⁴ Als Gespräch stellt Seelsorge „die ungebundenste und an Möglichkeiten des Verlaufs reichste Form der Verkündigung“³³⁵ dar. Das „seelsorgerliche Gespräch“ weist sich als solches durch seinen „zentralen Inhalt der Offenbarung Gottes an den Menschen“ aus.³³⁶ Der Anschluß Haendlers an die Tradition der Verkündigungs-Seelsorge ist offenkundig. Ihr entspricht die deutliche Betonung der Vertikalen auch in einem Zusammenhang, in dem es um die biblische Grundlage der Psychologie geht. Hier sagt Haendler selbst, daß diese ihm „nicht wesentlich“ sei.

Jede geistliche Seelsorge hat grundsätzlich einen Verkündigungsaspekt. Ihn leugnen zu wollen, käme dem Versuch gleich, sich in der Seelsorge außerhalb des theologischen Zirkels zu stellen. „Verkündigung“ ist nun einmal die theologische Kategorie, an der sich nach anerkanntem Evangelischen Bekenntnis (CA VII) das Eigentümliche der Kirche und damit das Proprium der geistlichen gegenüber der weltlichen Seelsorge festmacht. Die Gleichsetzung von Seelsorge mit „Verkündigung“ sichert die Evangelische Identität. Doch ließe sich die Evangelische Identität nicht auch anders als über ihre Zuordnung zur ‘martyria’ festmachen? An dieser Stelle vermag Haendler nicht weiter zu führen. Jedenfalls sehen wir ihn dergestalt fixiert, daß er theologisch nicht über die Abgrenzung von engen Verkündigungs-Formen hinauskommt.

Haendler nimmt die Herausforderung der Seelsorge durch die Humanwissenschaften an. Der Begriff vom Gegenstand der Seelsorge gerät damit durch ihn in

³³² 24, S.314f.

³³³ Dietrich Stollberg wird später zwischen Verkündigung als theologischer und als phänomenologischer Kategorie unterscheiden.

³³⁴ 24, S.309

³³⁵ 24, S.369

³³⁶ 24, S.310

Fluß. „Seele“ einlinig zu verstehen liegt ihm fern. Er kann sogar feststellen, daß die Bibel eine Psychologie hat. Aber dies geschieht doch unter dem Vorzeichen, die theologische Landschaft im Prinzip nicht verändern zu wollen. „Nicht direkt und prinzipiell“ finden wir nach Haendler Psychologie in der Bibel, und auch dies sei „nicht wesentlich“, sagt er. Auch unter der Herausforderung durch die Humanwissenschaften erweist sich der Bann der Lehre als mächtig. Was Seel-Sorge sei, wird letztlich doch inhaltlich, d.h. vom Dogma her definiert.

Eindrücklich und klar ist von Haendler zu lernen, daß Seelsorge der Psychologie nicht entgehen und ihrer daher nur mit Schaden entraten kann.³³⁷ Aber die Psychologie erhält nicht die theologische Würde, deren sie bedürfte, um eine neue Pastoralpsychologie auf sichere theologische Füße zu stellen. Die Frage nach der Psychologie behält den Charakter einer methodischen Frage. Psychologie hilft zu einer angemessenen Form bzw. Gestalt der Verkündigung in der Seelsorge. Sie stellt sich für Haendler als unabdingbares Moment der Hermeneutik dar, und ihre theologische Bedeutung steht und fällt mit der Frage, welcher Rang der Hermeneutik zugebilligt wird. „Es ist die Aufgabe der Seelsorge als Wissenschaft“, schreibt Haendler, „den *Gehalt* in der veränderten *Gestalt* zu erkennen und zu wahren, Wege und Lösungen für die praktische Durchführung zu geben. Es ist die Aufgabe der Seelsorge als Praxis, den *Gehalt* unverkürzt intensiv aufzunehmen und die *Gestalt* intensiv und rechtzeitig der Sprache, der Problemlage ... , der seelischen Struktur der Zeit und ihren Imponderabilien so anzupassen, daß den Menschen der jeweiligen Gegenwart der Blick auf die Wahrheit frei gemacht wird und die Hemmungen der Zuwendung zu ihr möglichst weggeräumt werden.“³³⁸

Hier der theologisch erhobene und bedingte Gehalt – dort die psychologisch bedingte Gestalt. Theologie ist zuständig für den Inhalt, Psychologie für die Form bzw. Methode seiner Vermittlung. Als „Gehalt“ läßt sich der Inhalt von der „Gestalt“ abstrahieren, in der er jeweils konkret erscheint. Konkretionen wechseln, der Gehalt bleibt. Psychologie hilft, den Gehalt zu vermitteln, doch er existiert abstrakt erhebbar auch *vor* aller konkreten Gestalt³³⁹ und setzt auch die Norm für die Gestalt. Innerhalb dieser überkommenen Denkstruktur *kann* Seelsorge zwangsläufig nicht anders als eine Gestalt der Verkündigung von Lehre sein, und die Psychologie hat die Aufgabe, jener zu einem möglichst angemessenen Voll-

³³⁷ 24, S.330: „Theologische Gehalte, d.h. Inhalte des Glaubens ... wirken sich auch rein psychologisch ... aus ... Das Glaubensgeschehen tritt in die Seele ein und vollzieht sich nun in ihr fortlaufend nach psychologischen Gesetzen ... Schlechterdings in jedem seelsorgerlichen Gespräch eignet sich psychologische Wirkung durch den Seelsorger, helfende oder hindernde.“

³³⁸ 24, S.328 – Hervorhebung von mir.

³³⁹ Vgl. vorletzte Anm. Das „Glaubensgeschehen“ – genauer: was die Theologie als ‘fides quae creditur’ erhoben hat – „tritt in die Seele ein und vollzieht sich *nun* ...“ Wäre es wirklich ein „Geschehen“, vollzöge es sich folgerichtig nicht erst nach dem Eintritt in die Seele „psychologisch“.

zug zu helfen. Thurneysen sprach von der Psychologie als Hilfswissenschaft. Manfred Mezger trifft den Sachverhalt, wenn er auch bei Otto Haendler die Psychologie in der Rolle einer Hilfswissenschaft sieht.³⁴⁰ Haendler unterstreicht, wie unverzichtbar die Psychologie ist, aber ein neuer theologischer Stellenwert ergibt sich für sie daraus im Prinzip nicht. Vielleicht könnte Haendler sagen, daß sich Theologie und Psychologie gegenseitig im Vollzug der Seelsorge in Pflicht nehmen, aber zu rechtfertigen hat sich letztlich nur die Psychologie vor der Theologie, solange diese nicht auch am „Gehalt“ der Theologie teilhat. Das heißt: solange nicht guten theologischen Gewissens ausgesprochen werden kann, Theologie sei immer zugleich auch Psychologie.

Das biblisch begründete Theo-Logie nicht nur zugleich Anthropologie, sondern auch (biblisch begründete) Psycho-Logie ist, läßt sich am biblischen Befund belegen. Es ist das Schicksal der Seelsorge-Theologie Haendlers, daß er auf die Herausforderung durch die Humanwissenschaften nur unter dem Diktat überrkommener Denkmuster antworten konnte. Ob und wie weit seine wichtigen Erkenntnisse theologisch evident und für die Seelsorge verbindlich werden, hängt somit davon ab, wie es die Theologie im Prinzip mit der Hermeneutik hält, und welche Bedeutung die Theologen der Hermeneutik zugestehen.

Haendlers Spur läßt sich in den Folgejahren in der Seelsorgeliteratur wiederfinden. Nicht von ungefähr bildet die Hermeneutik in neueren Seelsorge-Arbeiten die theologische Brücke, über welche die Ernte der Humanwissenschaften bevorzugt eingebracht wird. Es ist die Spur, die von der Verkündigungs-Seelsorge ihren Ausgang nimmt. Eine parallele Spur treffen wir an, wo versucht wird, die „Horizontale“ theologisch eindeutiger aufzuwerten. Die Humanwissenschaften bringen die Theologie der Seelsorge auf Trab. Auf ihren ureigensten Weg kommt sie freilich erst dort, wo diejenige Herausforderung erkannt wird, die sich aus der Tatsache der Biblischen Psychologie selbst ergibt.

3.2.2 Pastoralpsychologie innerhalb der alten Koordinaten. Verkündigungs-Seelsorge als heilendes Handeln

Adolf Allwohn 1958

Herbert Girgensohn hatte 1955 die „heilenden Kräfte der Seelsorge“ thematisiert. Ein Jahr später als Otto Haendlers Versuch, die Seelsorge in psychologische Pflicht zu nehmen, erscheint 1958 Adolf Allwohns Seelsorge-Lehre unter dem Titel „Das heilende Wort. Zwiesprache mit dem ratsuchenden Menschen unserer Zeit“.³⁴¹ Daß hier ein psychotherapeutisch geschulter Theologe zeigen will, wie

³⁴⁰ Die Amtshandlungen der Kirche – Literaturverzeichnis Nr. 40, S.127.

³⁴¹ Bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen – Literaturverzeichnis Nr. 2.

die Seelsorge-Lehre die Herausforderung durch die Psychotherapie annehmen kann bzw. angenommen hat, kommt uns schon mit diesem Titel entgegen. Das Wort „Seele“ ist vermieden, als Adressat der „ratsuchende“ Zeitgenosse genannt. An ihn gilt es „das heilende *Wort*“ auszurichten. Im Vorwort³⁴² lesen wir alsbald, worum es Allwohn im ganzen geht. Er will „durchgängige *theologische Orientierung* bringen“, „den Ertrag der tiefenpsychologischen Forschung, insoweit er für die Seelsorge verwendbar ist, darbieten“, und damit zugleich einen „Beitrag zur evangelischen Pastoralpsychologie“ leisten.

Für Allwohn ist klar: „Im kirchlichen Handeln kann nur das fruchtbar werden, was sich in der Rückbesinnung auf die heilige Schrift als der *Verkündigungsaufgabe* angemessen erwiesen hat“.³⁴³ Was mit dem „Wort“ im Titel schon anklingt, bestätigt der zuletzt zitierte Satz aus dem Vorwort und erhärtet sich bei weiterer Lektüre. Wir haben eine Seelsorge-Lehre im Kreuz der von Eduard Thurneysen vorgezeichneten theologischen Koordinaten vor uns. Der Unterschied zu Thurneysen liegt lediglich darin, daß Allwohn die horizontale Koordinate gleichsam entschiedener ausführt.

„Die für die Seelsorge grundlegende biblische Anthropologie kann ... von den tiefenpsychologischen Erkenntnissen Gebrauch machen, wenn nur die *Grundsätze Thurneysens* beachtet werden“, schreibt Allwohn und zitiert dann aus §10 der Seelsorge-Lehre Thurneysens („... unser Gebrauch der psychologischen Erkenntnisse darf nur dazu dienen, das uns im Worte Gottes gegebene Menschenverständnis daran zu verdeutlichen“)³⁴⁴. Die Vertikale steht fest und bestimmt Seelsorge als „Verkündigung“ auch für Allwohn. Auf der horizontalen Linie ergibt sich freilich eine Erweiterung gegenüber dem Thurneysen von 1948. Es gilt, die durch Jesus belegte „Einheit von Verkündigung und Heilen“ zu realisieren.³⁴⁵ „Verkündigen und Heilen stehen in einem inneren Zusammenhang; denn Sündenvergebung und Krankenheilung sind im Heilswirken Gottes eins, so wie auch Krankheit und Sünde aufs engste zusammengehören. Die Heilung ist ein Sichtbarwerden der Sündenvergebung ...“³⁴⁶ „Die Ganzheit des Heils“ wie die Ganzheit des Menschen „wird also verfehlt, wenn es die Kirche nur in Worten zu uns kommen läßt ... Das ganze Heil, das in Leib, Seele und Geist eine entscheidende Wandlung wirkt, muß auch uns heute so wichtig sein, daß wir um seine Vergewärtigung unablässig besorgt sind.“³⁴⁷

³⁴² 2, S.7

³⁴³ 2, S.7 – Hervorhebung von mir.

³⁴⁴ 2, S.16 – Zitat Thurneysen 75, S.178f.

³⁴⁵ 2, S.10ff.

³⁴⁶ 2, S.10

³⁴⁷ 2, S.15

Wir könnten Allwohn weiter zitieren. Die Richtung seiner Gedanken ist deutlich und zeigt, wie er in seiner Weise von den „heilenden Kräften der Seelsorge“ spricht. Schon im bisher referierten Einleitungskapitel klingt übrigens auch an, was wir als theologisches Argument für eine therapeutisch verstandene Seelsorge unter dem Stichwort „Inkarnation“ später³⁴⁸ nicht nur bei Allwohn³⁴⁹ ausgeführt finden: Daß das Wort „Fleisch wurde“ bedeutet, daß Gott sich auch „in die zu der betreffenden Zeit vorhandene Zuständlichkeit der Menschen und ihrer Geistesverfassung, also auch ihrer Heilweise“ hineinbegibt.³⁵⁰

Weil das Heil ein Ganzes und der Mensch ein Ganzer ist, deshalb kann sich Seelsorge auch als Verkündigung nicht abgesehen von den Bedingungen des leibhaftigen Lebens vollziehen. Das Wort wurde Fleisch, d.h. es ging ein in die horizontale Wirklichkeit und unterliegt im Vollzug ihren Gegebenheiten. Es ist folgerichtig, in diesem Zusammenhang seelsorgerliche Verkündigung nicht nur als verbale oder gar nur kognitive Angelegenheit zu verstehen. „Das ‘Wort’ ist nicht Fleisch geworden, damit wir es schnell wieder zu Worten machen ... Die Fleischwerdung des Wortes will nicht nur gehört, sondern auch gesehen, geschmeckt und gefühlt werden“, schreibt Allwohn und wendet sich damit – wir erinnern uns dabei an die Kritik, die schon Otto Riecker geäußert hatte³⁵¹ – gegen die „‘Verschulung’ des Lebens“.³⁵² „Daß es Gott wohlgefallen hat, im ‘Fleische’ des priesterärztlichen Handelns Mensch zu werden“³⁵³, bleibt nicht ohne Folgen für die Seelsorge. Riecker sprach 1947 von der „ärztlich-priesterlichen Grundhaltung“ des Seelsorgers und führte den Begriff der „Begegnung“ ein. Allwohn hebt auf den Vollzug von Seelsorge in „existentielle(r) Begegnung“³⁵⁴ ab, spricht von „Kommunikation ... in der Wechselbeziehung des Gebens und Nehmens“³⁵⁵ und der „seelsorgerliche(n) Grundhaltung der ehrlichen Ich-Du-Beziehung“³⁵⁶ und beruft sich mehrfach auf Blumhardt.³⁵⁷

Denken wir an den Thurneysen von 1968³⁵⁸, so zeigt sich Allwohn auch mit seinen Ausführungen zur Bedeutung der Horizontalen letztlich auf von der Verkündigungs-Seelsorge gesichertem Boden. Er verläßt ihre Koordinaten nicht, hat er sich doch auf der entscheidenden Linie eindeutig an sie gebunden. Auch für

³⁴⁸ 2, S.189ff. Abschnitt: „Die Fleischwerdung des Wortes Gottes“.

³⁴⁹ S. dazu v.a. D. Stollberg.

³⁵⁰ 2, S.14

³⁵¹ Z.B. 51, S.12

³⁵² 2, S.192

³⁵³ 2, S.190

³⁵⁴ 2, S.193ff. Abschnitt: „Die existentielle Begegnung“.

³⁵⁵ 2, S.194

³⁵⁶ 2, S.204

³⁵⁷ Z.B. 2, S.202f., 205f.

³⁵⁸ 76, S.77ff.

Allwohn gilt die Psychologie als Hilfswissenschaft. Die „Grundsätze Thurneysens“ zu beachten und die Seelsorge auf das „im Worte Gottes gegebene Menschenverständnis“ – wie Thurneysen es sieht³⁵⁹ – zu verpflichten, ist ihm anstandslos selbstverständlich. „Gegenstand“ der Seelsorge ist auch für ihn letztlich der Mensch als Sünder bzw. die Sünder-Seele.

Weil Sünde und Krankheit, Sündenvergebung und Krankenheilung zusammengehören, deshalb hat Seelsorge (als Verkündigung) auch mit Heilung zu tun. Die „Wirklichkeit der Sünde *und* der leib-seelischen Schwachheit des Menschen“³⁶⁰ hängen für Allwohn zusammen. Akute Krankheit (sie betrifft natürlich den „ganzen Menschen“³⁶¹), und wir finden bei Allwohn eine Fülle psychosomatischer Beobachtungen³⁶²) stellt letztlich „nur die Zuspitzung bzw. Manifestation einer ständigen Gegebenheit“ dar³⁶³, und die „mit der Krankheit gegebenen Nöte“ haben „ihre letzte Wurzel in der Entfremdung von Gott“.³⁶⁴ Deutlich leistet hier die Tiefenpsychologie für Allwohn Zubringerdienste. Bei C.G. Jung findet er begründet, daß „die Neurose ... ihre Wurzel im Nichtglauben ... und damit in der Gottesferne“ hat.³⁶⁵ In Sigmund Freuds These von der „ungehemmten Triebhaftigkeit“ des Kleinkindes sieht er „eine im säkularen Bezirk (!) entdeckte Bestätigung der Lehre von der Erbsünde“³⁶⁶! Sicher widerspricht die Solidarität „des gemeinsamen Sünderseins“³⁶⁷ einer „Führung“ des seelsorgerlichen Gesprächs, welche es auf direkte „Überführung“ des Sünders anlegt.³⁶⁸ Aber „das Wichtige“ ist für Allwohn doch „die Weckung des Schuldbewußtseins und der Erlösungssehnsucht“.³⁶⁹ Dementsprechend gilt: „Jedes Seelsorgegespräch *muß* die innere Tendenz zum Beichtgespräch haben ... weil sie (die Beichte) Ausrichtung der Vergebung ist.“³⁷⁰

Ich könnte weitere Beispiele beibringen. Die hamartiologische Engführung der Seelsorge-Lehre Allwohns ist auch so hinreichend belegt. Mag noch so viel von ihm zur Ganzheit des Menschen gesagt sein, mag tiefenpsychologische Erkenntnis entfaltet und psycho-somatisches Wissen ausgebreitet, mögen kommunikationswissenschaftliche Gesichtspunkte eingebracht und ein entsprechendes Kon-

³⁵⁹ S.o. 2, S.16

³⁶⁰ 2, S.12

³⁶¹ 2, S.117

³⁶² 2, S.119-127

³⁶³ 2, S.117

³⁶⁴ 2, S.129

³⁶⁵ 2, S.169

³⁶⁶ 2, S.18

³⁶⁷ 2, S.197

³⁶⁸ 2, S.203

³⁶⁹ 2, S.204

³⁷⁰ 2, S.208 – Hervorhebung von mir.

zept für die Seelsorge-Ausbildung³⁷¹ von ihm vorgetragen werden, all das löst nicht den Bann der alten Lehre, welche Seel-Sorge letztlich ausschließlich an die Sünder-Seele weist. Gegenstand dieser Seelsorge-Lehre ist der defizitäre Mensch. Daß Seel-Sorge nach Allwohn nicht nur „Verkündigung“, sondern auch „Heilung“ ist, bekundet dies sozusagen nicht nur theologisch, sondern auch psychosomatisch.

Manche theologische und manche praktisch-seelsorgerliche Frage erhebt sich, wenn wir wahrnehmen, wie selbstverständlich Allwohn Sünde und Krankheit zusammenschließt.³⁷² Ich will diesen Fragen nicht nachgehen, sondern zum Schluß noch ein methodisches Phänomen ansprechen, das mir ebenfalls mit der Lehr-Tradition zusammenzuhängen scheint.

Allwohn hat sich, wie wir sahen, gegen die „Verschulung‘ des Lebens“ gewandt.³⁷³ Eindrücklich sind seine Ausführungen zum seelsorgerlichen Habitus. Er spricht vom „Menschsein“ des Seelsorgers als „Instrument seines Wirkens“³⁷⁴, ja sogar Karl Jaspers’ Kommunikationstheorie wird von ihm erwähnt.³⁷⁵ Doch auf die Weise seiner Seelsorge-Lehre wirkt sich das alles nicht aus. Nichts davon, daß sich hier die Erkenntnis umsetzte, daß Erfahrung nicht durch Rezeptur vermittelt werden kann! Da lesen wir z.B. im Zusammenhang von Fragen der Krankenseelsorge: „In den meisten Fällen werden wir uns zu bemühen haben, dem Kranken aus einem so oder so gefärbten Neinsagen zur getrosten Ergebung in Gottes Willen zu verhelfen. Die Voraussetzung dafür bildet das Verzichten des Kranken auf eigene Gedanken und Lebenswünsche ... Alles Gekünstelte und Unnatürliche *muß* vermieden werden. *Man rede* also von vornherein einfach, sachlich und mit menschlicher Wärme ...“³⁷⁶

An Wolfgang Trillhaas’ Pastoraltheologie hatten wir bemerkt, wie klassische Seelsorge-Lehre die Neigung hat, Lehre direkt in Verhaltensanweisungen zu übersetzen. Wenn wir selbst bei einem Psychoanalytiker diese Tendenz wahrnehmen, dann zeigt sich darin eindeutig der Zwang der Tradition. Davon, daß Pastoralpsychologie in die Seelsorge-Lehre wirklich integriert sei, kann hier noch keine Rede sein. Es werden noch etliche Jahre vergehen, bis sich die Pastoral-Psychologie tatsächlich in die Seelsorge-Lehre angemessen einfügt.

³⁷¹ 2, S.228: „Für den Seelsorger ist sein rechtes Menschsein unentbehrliches Instrument seines Wirkens. Er kann seiner Aufgabe nur in und mit der Entfaltung und Reifung seiner Persönlichkeit nachkommen ...“

³⁷² Nach Allwohn (2, S.12) „kann auch gesagt werden, daß Krankheit stets mit persönlicher Sünde zusammenhängt“. „In der Auflehnung gegen das Krankheitsschicksal“ sieht er (2, S.132) selbstverständlich eine solche „gegen Gott“!

³⁷³ 2, S.192

³⁷⁴ 2, S.228 – s.o. vorvorletzte Anm.

³⁷⁵ 2, S.233

³⁷⁶ 2, S.131 – Hervorhebung von mir.

3.3 An der Schwelle zu einem integrativen theologischen Menschenbild

3.3.1 Rückblick

Wir hatten wahrgenommen, welche theologische Herausforderung die aufblühende Humanwissenschaft – und hier insonderheit die Psycho-Wissenschaften – für die Seelsorge darstellt. Wenn Herbert Girgensohn von den „heilenden Kräften der Seelsorge“ spricht, wenn Adolf Allwohn den *heilenden* Charakter des Verkündigungs-Wortes herausstellt, dann haben wir damit den Anspruch der Seelsorge vor uns, psycho-somatisch zu wirken und damit auch in humanwissenschaftlicher Hinsicht nicht bedeutungslos zu sein. Ein therapeutisches Verständnis von Seelsorge bahnt sich an. Der Begriff der „Inkarnation“ präsentiert sich als theologische Tür zur Pastoralpsychologie.

Um der nie bestrittenen Ganzheit des Menschen Willen wirkt Seel-Sorge als (vertikale) Sorge um die Gottesbeziehung des Menschen auch in die horizontalen Beziehungen hinein. Um eben der horizontalen – sprich: psychologischen Bedingungen menschlicher Existenz willen – kann Seel-Sorge, auch wenn sie sich vertikal begründet, nicht von diesen absehen. Am deutlichsten finden wir letzteres bei Otto Haendler ausgeführt. Haendler ist es auch, der von der Psychologie her erstmals die überkommene hamartiologische Engführung der Seelsorge infrage stellt. Psychologie nimmt für ihn die Ganzheit des Menschen, d.h. sein „Person“-Sein auch in der Richtung wahr, „daß der Mensch *nicht nur* von der negativen Wirklichkeit seines Seins her (Sünde und Schuld) angegangen werden kann.“³⁷⁷ Mit diesem Satz entfernt sich Haendler von der herkömmlichen Fassung des Gegenstandes der Seelsorge, wie denn sein Begriff von „Seele“ dieser auch nicht entspricht. Daß er es versäumt, solch eine Abweichung eingehend exegetisch bzw. biblisch zu belegen, macht es seinen Kritikern leicht, diesen Einbruch von Seiten der Psychologie in die Seelsorge abzuwehren. Schnell läßt sich in Übereinstimmung mit den Vätern argumentieren. Der Verdacht, Seelsorge liefere sich hier der Fremdbestimmung durch die (säkulare) Psychologie aus, geht leicht von der Feder und noch leichter von den Lippen. Doch wir haben gesehen, wie selbstverständlich Haendler die Seelsorge an die Vertikale bindet. Auch er erweist sich als guter Schüler Thurneysens. Auch für ihn ist Seelsorge letztlich Verkündigung und damit klar an das ‘extra nos’ gewiesen. Innerhalb der Grenzen der überkommenen theologischen Vernunft kann offenbar auch Haendler das Proprium der Seelsorge nicht anders festhalten. Auf der anderen Seite sehen wir ihn deutlich an der Schwelle. Noch mag Psychologie als Hilfswissenschaft verstanden werden, aber Pastoralpsychologie kann kein theologisches Fremdwort mehr sein.

³⁷⁷ 24, S.348

Wo „Seele“ der Abstraktion entnommen, wo theologisch ernst gemacht wird damit, daß sie nicht nur eine vertikale, sondern auch eine horizontale Dimension hat, da stellt sich die Frage nach der „ganzen Seele“. Und damit gerät auch die Rede vom „ganzen Menschen“ in ein neues Licht. Ist der „ganze Mensch“ der Seelsorgelehre wirklich so „ganz“, wie selbstverständlich behauptet wird?

Die Humanwissenschaften fordern die Seelsorge-Lehre theologisch heraus und führen sie – am deutlichsten bisher bei Otto Haendler – an die Schwelle zu einem integrativen theologischen Menschenbild. Daß der Anstoß von ihnen ausgeht und nicht von der Theologie selbst, zeigt, wie selbstverständlich die spezielle Seelsorge-Lehre auf die Dogmatik eingeschworen ist. Ob es die Freiheit Johann Christoph Blumhardts von allen dogmatischen Zwängen und sein selbstverständlicher Rückgriff auf die „Schrift“ selbst war, von der her dieser Mann für die Seelsorge-Lehre so interessant wird? Von Seelsorge-Lehre an der Schwelle ist u.a. wahrscheinlich im Blick auf Joachim Scharfenbergs Blumhardt-Monographie zu reden, der wir uns jetzt zuwenden wollen.

3.3.2 Die Frage nach dem „ganzen Menschen“ in neuer Auflage

Joachim Scharfenberg 1959

Eine Arbeit, welche in eigentümlicher Weise die Problematik der Zuordnung von Vertikaler und Horizontaler in der Seelsorge-Lehre an der Schwelle zwischen Tradition und neuen Erkenntnissen aus dem Bereich der Humanwissenschaften widerspiegelt, ist die 1959 erschienene Monographie Joachim Scharfenbergs: „Johann Christoph Blumhardt und die Kirchliche Seelsorge heute“.³⁷⁸

Wie wir aus dem Vorwort erfahren³⁷⁹, legt Scharfenberg mit dieser Arbeit die Ergebnisse seiner 6 Jahre alten Dissertation vor. Zugleich teilt er mit, daß er inzwischen eine psychotherapeutische Ausbildung hinter sich hat. Doch gehen die Erfahrungen von dort ausdrücklich nicht in seine Untersuchung ein. Scharfenberg konzentriert sich darauf, „die theologische Relevanz Blumhardts für unsere gegenwärtige Lage zu ermitteln“.³⁸⁰ Von Blumhardt her betrachtet er die „kirchliche Seelsorge heute“.

Vergegenwärtigen wir uns, daß Scharfenberg offenbar weder A.D. Müller, noch L. Köhler, noch O. Haendler, noch A. Allwohn im Blick hat³⁸¹, wenn er die Seelsorge-Landschaft beurteilt, dann läßt sich natürlich fragen, mit wie viel Recht er das „Fehlen eines einheitlichen Menschenbildes“ in der Seelsorge feststellt und

³⁷⁸ Bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen Literaturverzeichnis Nr. 55.

³⁷⁹ 55, S.5

³⁸⁰ Ebd.

³⁸¹ Vgl. auch das Literaturverzeichnis 55, S.118f.

zu dem Schluß kommt: „Der Mangel eines einheitlichen Menschenbildes ist wohl auch eine Folge davon, daß der Mensch nicht mehr in seinem positiven Bezug zu Gott und, was in diesem Zusammenhang besonders interessiert, in seinem negativen Bezug zum Dämonischen hin gesehen wurde“.³⁸²

Ist mit „positiven Bezug zu Gott“ der Mensch auch abgesehen von seinem Sünder-Sein gemeint? Welche bedeutsame Rolle der sicher von Paul Tillich überkommene Begriff des „Dämonischen“³⁸³ in der Seelsorge-Lehre von A.D. Müller spielt, läßt sich aufzeigen.³⁸⁴ Auch Müller könnte vermutlich sagen, was Scharfenberg von Blumhardt her äußert: „Es geht in der Seelsorge um das konkret gelebte Leben, und daß sie in ihm das unter der Maske des Menschlichen sich tarnende Dämonische bewußt mache, ist ihre Wirklichkeitsgemäßheit“.³⁸⁵ Zwischen geordneter Gottesbeziehung (Sündenvergebung) und Heilung einen Zusammenhang zu sehen, wie Scharfenberg es bei Blumhardt nachweist, gehört – so wissen wir inzwischen – in dieser oder jener Form zum Bestand jeder Seelsorge, die den „ganzen Menschen“ reklamiert. Und eben dieses tun alle Seelsorgelehren die wir betrachteten.

Man fragt sich daher, was eigentlich bei Scharfenberg gegenüber einer Seelsorge im Gefolge von Thurneysen neu ist. Auch Thurneysen kannte schließlich seinen Blumhardt. Auch er würde es – wie Blumhardt – ablehnen, „Krankheitsercheinungen losgelöst von Gott als rein naturwissenschaftliche oder medizinische Phänomene“ zu betrachten.³⁸⁶ Eine andere Sache ist freilich, daß sich Blumhardt – nach Scharfenberg – damit zugleich „gegen eine ... Scheidung der Arbeitsgebiete von Arzt und Seelsorger“ wendet³⁸⁷ und „auch nicht reinlich zwischen natürlicher und übernatürlicher Hilfe“ scheidet.³⁸⁸ Hier deutet sich eine Front an, dergleichen, wenn Scharfenberg bemerkt: „Das Wort, das in der Seelsorge zu verkündigen ist, trägt grundsätzlich und immer den Charakter des Zeugnisses. Das Verständnis der Seelsorge als eines Kampfes (gegen das Dämonische) wehrt also einer jeglichen Wortverkündigung, die nicht aus existentieller Beteiligung geboren ist.“³⁸⁹

Daß einem verbalistischen Mißverständnis gewehrt werden muß, ist jedoch innerhalb der Verkündigungs-Seelsorge (längst) Allgemeingut und bedeutet nicht

³⁸² 55, S.15f.

³⁸³ Vgl. Paul Tillich, Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte, Tübingen 1926 – Jetzt in Ges.W. Bd. VI, S.42-71.

³⁸⁴ Bei Müller im Zusammenhang von Gedanken über die Perversion des Glaubens in individueller und struktureller (politischer) Gestalt. Vgl. 42, S.45.55.67.308f. u.ö.

³⁸⁵ 55, S.60f.

³⁸⁶ 55, S.41

³⁸⁷ Ebd.

³⁸⁸ 55, S.42

³⁸⁹ 55, S.62

grundsätzlich neue Orientierung. Anders ließe sich vielleicht der Hinweis interpretieren, angesichts des „ganzen Menschen“ „nicht reinlich zwischen natürlicher und übernatürlicher Hilfe“ scheiden zu wollen. Es könnte sein, daß damit eine Erweiterung des Seelsorge-Horizontes in horizontaler Richtung angedeutet wird. Scharfenberg selbst unterläuft eine solche Erweiterung allerdings alsbald mit dem vertrauten pneumatologischen Vorbehalt, wenn er mahnt, „sich ... vor dem Mißverständnis zu hüten, als sei sie (die Seelsorge) ein menschliches Tun, das wie eine Technik erlernbar wäre“.³⁹⁰ „Alle Technik und alle psychologischen *Hilfsmittel* können“, so folgert Scharfenberg nach Blumhardt, „die Seelsorger nicht hervorrufen, sondern ihr *eigentliches* Zentrum ist die Gewißheit, daß Gottes heiliger Geist durch den Seelsorger hindurch handeln will.“³⁹¹ Seelsorge, die sich in dieser Weise vom Heiligen Geist – sprich: von der Vertikalen – her definiert, bestimmt zugleich ihren Gegenstand eindeutig geistlich. Besorgt wird dergestalt eben die „Seele“ als Organ der Gottes-Beziehung. Daß davon heilende Wirkung auf den „ganzen Menschen“ ausgeht, die „nicht auf irgendeinen Sektor der menschlichen Wirklichkeit beschränkt“ ist³⁹², liegt durchaus innerhalb der traditionellen Koordinaten der Seelsorge-Lehre.

Scharfenberg beginnt seine Auseinandersetzung mit der „kirchlichen Seelsorge heute“, indem er 4 Typen der Sorge um „Seele“ unterscheidet. Nach ihm präsentiert sich Seelsorge als Lehr-, Zucht-, Erweckungs- oder Heilverfahren.³⁹³ Und in eben dieser Differenzierung sieht er bestätigt, „daß auch die Seelsorge vor dem großen Zerfallsprozeß im Geistesleben der letzten Jahrhunderte nicht bewahrt geblieben ist“³⁹⁴, sprich: an der verhängnisvollen Subjekt-Objekt-Spaltung teilhat, indem sie sich dergestalt aufgliedert. Erinnern wir uns daran, wie Hans Asmussen diese Spaltung interpretiert³⁹⁵, sehen wir Scharfenberg mit seiner Blumhardt-Rezeption zweifellos über einen solchen Umgang mit dem Subjekt-Objekt-Problem hinausführen. Da wird ein neuer Horizont anvisiert. Das Projekt bleibt jedoch sozusagen stecken und kommt über eine relative Horizonterweiterung, wie wir sie bei Girgensohn und bestenfalls bei Allwohn finden, nicht hinaus. Die Gründe dafür dürften theologischer Art sein. Scharfenberg identifiziert, kurz gesagt, das „Objektive“ mit der „Vertikalen“ und das „Subjektive“ mit der „Horizontalen“.³⁹⁶ Wird unter dieser Bedingung der Gegenstand der Seelsorge (und damit ihr Proprium) im Sinne der Tradition, also ausschließlich vertikal verstanden, kann Seel-

³⁹⁰ 55, S.95

³⁹¹ 55, S.98 – Hervorhebung auch im folgenden von mir.

³⁹² 55, S.97

³⁹³ 55, S.9

³⁹⁴ 55, S.15

³⁹⁵ 3, S.192f.

³⁹⁶ 55, S.16

sorge theologisch „objektiv“ niemals einfach auch horizontale Sorge um „Seele“ sein.

Scharfenberg spricht sich gegen die Scheidung der Arbeitsgebiete von Arzt und Seelsorger aus. Unter den Voraussetzungen, die er mitbringt, ist die Grenze aber nur von einer Seite her durchlässig. Weil Heil Heilung zu wirken vermag, deshalb ist das Arbeitsgebiet des Arztes dem Seelsorger nicht verschlossen. Solange jedoch die von Gott gemeinte „Seele“ nicht gleichermaßen der Horizontalen wie der Vertikalen teilhaftig gesehen wird, ist eine Umkehrung unmöglich. Der Arzt bzw. Therapeut kann niemals einfach als solcher auch „Seel“-Sorger sein. Seinem profanen Tun kommt die Würde eigentlicher Seelsorge nicht zu. Seelsorge bleibt jenseits der Schwelle. Die Frage nach einem integrativen theologischen Menschenbild ist freilich auch gestellt.

Scharfenberg verweist auf den „Schatz seelsorgerlicher Erfahrung“ bei Blumhardt und teilt mit, wie sehr es ihn gereizt hätte, Blumhardt als einen „der geistigen Väter der modernen Psychotherapie ... herauszuarbeiten.“³⁹⁷ Es dürfte nicht zufällig sein, daß er dazu „keine Zeit“ fand. Blumhardt die theologische Würde zu belassen, die ihm Karl Barth zugesteht³⁹⁸, und gleichzeitig pastoralpsychologisch eindeutig auszuwerten, setzt letztenendes eine Auseinandersetzung mit der Biblischen Psychologie voraus. Eine solche fand Scharfenberg in der theologischen Tradition nicht vor. Daß er ihr nicht auf die Spur zu kommen versucht, sondern nur nach einem „einheitlichen Menschenbild“ fragt, zeigt die Macht überkommener theologischer Zwänge. Hinter der Frage nach dem „einheitlichen Menschenbild“ bzw. dem „ganzen Menschen“ steht letztenendes diejenige nach einer theologischen Anthropologie, welche die Psychologie voll zu integrieren vermag.

Wir werden sehen, ob und wie wir Scharfenberg später auf den Spuren Biblischer Psychologie finden. Daß er sich Fragen der Psychologie in der Seelsorge konkret zuwendet, ist bei seiner Ausbildung zum Therapeuten zu erwarten.

³⁹⁷ 55, Vorwort S.5

³⁹⁸ Vgl. K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, EVZ-Verlag Zürich 1946, S.588ff. – Scharfenberg 55, S.25.

3.3.3 Neue „Seele“ – alte Sorge. Glanz und Elend der Erweiterung des anthropologischen Horizontes innerhalb der theologischen Tradition

Theodor Bovet 1962

In dritter, stark überarbeiteter und erweiterter Auflage erscheint 1962³⁹⁹ das Buch „Lebendige Seelsorge. Eine praktische Anleitung für Pfarrer und Laien“ von Theodor Bovet. Bovet ist Schweizer, von Hause aus Nervenarzt, blickt auf eine langjährige psychiatrisch-psychotherapeutische Erfahrung zurück. 1962 ist er längst anerkannter kirchlicher Ehe- und Lebensberater. Daß wir in ihm einen gelehrten Praktiker der Seelsorge vor uns haben, weist nicht nur das Literaturverzeichnis seines Buches mit seinen über 550 (!) Titeln aus.⁴⁰⁰ Wenn Bovet in der Einleitung bemerkt, er wolle als Arzt „neben den ausgezeichneten theologischen Lehrbüchern ... seinen Beitrag an (der) Ausrüstung“ zum Kampf an der Seelsorgefront liefern⁴⁰¹, dann begegnet uns darin die übliche akademische Bescheidenheit. In der Sache haben wir eine theologisch fundierte Seelsorge-Lehre vor uns, und A. Allwohn macht es sich zu leicht, wenn er u.a. gegenüber dem Arzt Bovet für seine eigene Seelsorgelehre die „durchgängige theologische Orientierung“ in Anspruch nimmt.⁴⁰² Oder steckt in diesem Anspruch vielleicht eine versteckte theologische Abwehr?

In seiner Einleitung beruft sich Theodor Bovet u.a. auf die Zusammenarbeit mit Eduard Thurneysen und Joachim Scharfenberg. „Die Seelsorge hat es mit dem Menschen zu tun“, schreibt er. „Der Arzt ... hat den Menschen als Geschöpf Gottes gegen alle Mächte und alle Theorien zu verteidigen, bisweilen sogar gegen theologische Theorien.“⁴⁰³ Zweifellos weiß sich Bovet der Verkündigungs-Seelsorge Thurneysens verpflichtet. Das erste Kapitel beginnt er mit dem Satz: „Seelsorge besteht darin, daß jeder einzelne Mensch als Glied im Reich Gottes angesprochen wird, daß jedem einzelnen auf den Kopf zu gesagt wird, daß ihn Christus lieb hat.“⁴⁰⁴ Zugleich verfolgt Bovet aber ein Anliegen, das er von der theologischen Seelsorge-Lehre bisher nicht hinreichend wahrgenommen sieht: Seelsorge bedarf einer „möglichst umfassende(n) Kenntnis des Menschen ... Diese Art von Menschenkenntnis ist nicht die des Mediziners, nicht die des Philosophen⁴⁰⁵, aber auch nicht die des Dogmatikers. Der Mensch, wie er dem Seel-

³⁹⁹ Im Katzmann-Verlag Tübingen – 1. Aufl. 1951! Literaturverzeichnis Nr. 12

⁴⁰⁰ Übrigens fehlen in diesem reichen Literaturverzeichnis z.B. die Seelsorge-Lehren von A.D. Müller und O. Haendler!

⁴⁰¹ 12, S.7

⁴⁰² 2, S.7

⁴⁰³ 12, S.7

⁴⁰⁴ 12, S.13 – vgl. S.167

⁴⁰⁵ Die Psychologie wurde lange der Philosophischen Fakultät zugerechnet!

sorger begegnet, paßt in keines der hergebrachten wissenschaftlichen Menschenbilder; sondern er ist gewissermaßen der Mensch schlechthin, der Mensch, wie er in seiner ganzen biologischen, psychologischen und soziologischen Welt eingewoben vor Gott steht.“ Es geht Bovet „um den Versuch einer (neuen) ‘seelsorgerlichen Anthropologie’“, wie er es nennt. Diese „muß biblisch so gut begründet sein wie die ‘christliche Anthropologie’, aber sie muß auch über die modernsten Erkenntnisse vom Menschen, um den es ja geht, verfügen.“⁴⁰⁶

Deutlich sind damit die Defizite herkömmlicher Anthropologien angesprochen, und die Theologie, welche ja für die Anthropologie der Seelsorge zuständig zeichnet, bildet hier offenbar keine Ausnahme. „Medizinische, psychologische und theologische Schulen haben wohl je eine Anschauung des Menschen gewonnen“, stellt Bovet fest, „der Seelsorger aber, der es mit dem ganzen Menschen vor Gott zu tun hat, besitzt noch kein brauchbares Menschenbild.“ Ob aus dieser Tatsache allein „die Not, die Furcht und das Versagen so vieler Pfarrer vor der Seelsorge“⁴⁰⁷ abgeleitet werden kann, wie Bovet meint, wird noch zu fragen sein. Seine Kritik an der Enge vorhandener „christlicher Anthropologie“ liegt zutage. Die theologischen Schulen und die Dogmatiker reden zwar vom „ganzen Menschen“, aber es ist nicht *der* „ganze Mensch“, dem der Seelsorger tatsächlich begegnet. Es gilt, die Erkenntnisse „modernster“ Humanwissenschaft zu integrieren. Ein (christlicher) Arzt muß das sagen, ein Mann, der gewohnt ist, offen aufzunehmen, was er wahrnimmt. Zum „gründlichen Umdenken“ ruft Bovet auf nicht nur an dieser Stelle. „Wir sind gewohnt“, schreibt er, „zwei *gesonderte Reiche* zu unterscheiden: Das eine wäre die ‘Welt’ mit ihrer geschlossenen Naturkausalität ... Das andere wäre der ‘Himmel’, wo Gott über das Geistige herrscht ... Erklären wir rundweg, daß diese Zweiteilung der Wirklichkeit falsch ist ... Wenn wir von der Wirklichkeit reden, müssen wir stets von der *mehrdimensionalen Ganzheit*“ ausgehen.“⁴⁰⁸

„Mehrdimensionale Ganzheit“ bedeutet praktisch die Aufforderung an die Seelsorge, sich weder den Zwängen theologischer noch natur- und humanwissenschaftlicher Einlinigkeit in der Sicht des Menschen auszuliefern. Theologie, welche sich gegen Erkenntnisse der nichttheologischen Wissenschaften vom Menschen abgrenzt, hat noch nicht wahrgenommen, welcher Wandel sich auch in jenen vollzogen hat. Für Bovet steht fest: „Die Wissenschaft bildet heute ein offenes System“.⁴⁰⁹ Wie die horizontale Wissenschaft offen ist für die Vertikale, welche die Theologie einzubringen hat, so kann auch die theologisch bestimmte

⁴⁰⁶ 12, S.14

⁴⁰⁷ Ebd.

⁴⁰⁸ 12, S.163f. – Hervorhebungen auch im folgenden von mir.

⁴⁰⁹ 12, S.43

Seelsorge offen sein für die Erkenntnisse, die ihr auf der Horizontalen durch Natur- und Humanwissenschaften zukommen.⁴¹⁰

Bovets Schritt von der „christlichen“ zur „seelsorgerlichen“ Anthropologie zielt auf ein die Humanwissenschaften integrierendes Menschenbild in der Seelsorge. Was bzw. wer der Mensch ist als „Gegenstand“ der Seelsorge, definiert sich damit nicht allein mehr durch das, was die Theologie herkömmlicher Weise zu sehen vermag. Hier sind die Grenzen, die Eduard Thurneysen 1948 zog und die für A. Allwohn noch selbstverständlich galten⁴¹¹, deutlich überschritten. Daß dies mehr einschließt als die methodischen Konsequenzen, welche wir Otto Haendler ziehen sehen, liegt nahe. Es müßte sich freilich nicht nur die Sicht des Gegenstandes der Seel-Sorge neu dimensionieren, sondern auch die Weise, wie Sorge um „Seele“ verstanden wird, wenn ein wirklicher Durchbruch erfolgen soll. Doch dazu später.

Offenkundig ist zunächst, wie selbstverständlich sich bei Bovet der Horizont der Seelsorge erweitert. Allwohn hob z.B. einseitig auf den Kranken, den defizitären Menschen ab. Bovet schreibt: „Wir müssen auch hier gründlich umdenken. Jesus ... hat auch durchaus ‘normalen’ und ‘glücklichen’ Menschen das Evangelium verkündet ... Seelsorge ist keine ‘therapeutische’ Handlung, die sich nur an ‘Kranke’ wendet; sondern sie ist das Leben in der *normalen* Beziehung zu Gott und dem Nächsten. Daß diese Normalbeziehung *auch* auf den Kranken anwendbar ist und ihn dann eben normal macht, ist ihre Besonderheit. Christus ist der Herr aller Menschen, der gesunden und der kranken, der gerechten und der ungerechten“.⁴¹² Daß Bovet hier dagegen Front macht, als Adressaten der Seelsorge nur den Menschen in Not zu sehen, zeigt sich deutlich. Nach ihm muß der Seelsorger nicht erst nach einem Leiden, einer Not oder einer Sünde fahnden, um tätig werden zu können. Andererseits ist für Bovet natürlich „die Wiederherstellung der Verbundenheit zwischen Gott und Mensch ... die zentrale Aufgabe des Seelsorgers“, hat er es doch mit dem „gefallenen“ Menschen zu tun.⁴¹³

Bemerkenswert erscheint, wie Bovet seinen Begriff von Sünde im Zusammenhang von 1.Mose 2,7 entwickelt. Thurneysens Interpretationsumweg über das „Wort“ fehlt. Das „lebende Wesen“ Mensch (Bovet hält sich an die Zürcher Übersetzung) ist Sünder, weil und sofern es sich selbstherrlich ohne Gott, d.h. als „Kreatur minus“ bzw. unabhängig vom „Lebensodem“ versteht.⁴¹⁴ Auch wenn

⁴¹⁰ An dieser Stelle könnten wir eintragen, was Paul Tillich mit der „Methode der Korrelation“ meint, würden damit aber nicht bei einem theologischen Kronzeugen Bovets sein. Er zitiert zwar auf S.63 P. Tillich zustimmend, hat aber mit Sicherheit seinen Barth und seinen Thurneysen eingehender studiert. Im Literaturverzeichnis erscheint Paul Tillich nicht!

⁴¹¹ 2, S.16

⁴¹² 12, S.167

⁴¹³ 12, S.138

⁴¹⁴ 12, S.103

Bovet hier bezeichnenderweise die Brücke zum Begriff von „Seele“ nicht benutzt, welche Luthers Übersetzung und der Urtext ihm geboten hätten⁴¹⁵, so ist im Kontext seiner „seelsorgerlichen Anthropologie“ doch klar: „Seele“ kann „nur im Ganzen der Person leben“.⁴¹⁶ „Die Seele ist die Integration der Person“.⁴¹⁷ Und der biblische Begriff von „Seele“ leuchtet auf, wenn wir z.B. lesen: „Der Seelsorger ... trägt Gottes Lebenskraft möglichst nahe an den einzelnen heran“⁴¹⁸, oder: „Die Liebe ist Gottes Odem, durch den wir als Menschen“ leben.⁴¹⁹

Daß „‘Seele’ ... nur im Ganzen der Person leben kann“ und die „Integration der Person“ ist, ist für Bovet sowohl biblisch als auch allgemeinwissenschaftlich gesichert. Die überkommene Trichotomie, die Unterscheidung des Menschen in Leib, Seele und Geist, stellt nach Bovet lediglich eine Unterscheidung verschiedener „Aspekte“ bzw. „Dimensionen“ der „Person“ dar. „Person“ ist der von ihm auf den Schild gehobene zentrale Begriff seiner seelsorgerlichen Anthropologie.⁴²⁰ Nirgends lesen wir freilich den ausdrücklichen Hinweis, daß dieser Begriff sich primär mit dem biblischen Begriff von „Seele“ deckt. Im Gegenteil: „Man wird sich vielleicht wundern“, schreibt Bovet⁴²¹, „daß dieser heute zentrale Begriff des christlichen Denkens in der Bibel nicht vorkommt“, und führt fort: „Das ist vielleicht dadurch zu erklären, daß das ganzheitlich-persönliche Denken damals noch selbstverständlicher war“. Kann man vom Nichttheologen verlangen, was seine theologischen Gewährsleute nicht leisteten: eine gewissenhafte exegetische Untersuchung? Betrachten wir das exegetische Defizit der Seelsorge-Theologie, verwundert Bovets Fehlanzeige nicht. Um so erstaunlicher ist es für uns, wie nahe er sonst dem biblischen Befund kommt in dem, was er zu Leib-Seele-Geist sagt.⁴²²

Auf der anderen Seite finden wir Bovet natürlich im Fahrwasser seines Gewährsmannes *Thurneysen* – der Abschnitt beginnt mit dem Zitat von §1 der Seelsorgelehre von 1948 –, wenn er im Zusammenhang einer säuberlichen „Abgrenzung der Seelsorge ... gegen die Medizin und Psychotherapie“⁴²³ bemerken kann: „Mit Krankheit im Sinne der Naturwissenschaft oder mit seelischen Konflikten, unbewußten Komplexen und ähnlichen innerpersönlichen Gleichgewichtsstörun-

⁴¹⁵ – Weil Thurneysen genau dies mit anderen Konsequenzen tut?

⁴¹⁶ 12, S.63

⁴¹⁷ 12, S.18

⁴¹⁸ 12, S.32

⁴¹⁹ 12, S.149

⁴²⁰ 12, S.45: „Die Person ist die unteilbare Ganzheit des Menschen; ‘Leib’, ‘Seele’ und ‘Geist’ sind ihre Aspekte oder Dimensionen ... (Sie) bedeutet ... immer eine Beziehung ...“

⁴²¹ 12, S.46

⁴²² Vgl. das ganze Kapitel: „Die Struktur der Person S.47-67. S.47f. der Leib als „Inkarnation der Person ... Kommunikationsmittel mit dem Nächsten“. S.67: „Die Seele ist schließlich die Person, wie sie sich selbst und ihre Beziehung zur Umwelt in jedem Augenblick subjektiv erlebt ...“

⁴²³ 12, S.15

gen gibt sich die Bibel nicht ab ... weil ihr das Interesse für die menschliche Psyche und ihre inneren Probleme *von vornherein* (!) abgeht. Die 'biblische Psychologie', die immer wieder versucht wird, ist deshalb eben so schief wie die Erklärung der Welträtsel durch Haeckel oder die Psychologisierung Gottes durch gewisse Psychoanalytiker.⁴²⁴ So zutreffend wie die erste Fehlannonce hinsichtlich des Personbegriffs ist, so zutreffend dürfte die zweite im Blick auf die „biblische Psychologie“ sein. Selbstverständlich sperrt sich der biblische Befund dagegen, im Kurzschlußverfahren modernen Fragestellungen zu genügen. Daß ihm die traditionelle „christliche Anthropologie“ gerecht würde, läßt sich aber mit dem gleichen Recht bestreiten.

Von „modernsten“ Erkenntnissen der Humanwissenschaft herkommend proklamiert Bovet die *Ganzheit* der Person, unterläuft damit die Zwänge der klassischen Trichotomie („Aufspaltung“ des Menschen in Leib-Seele-Geist) und schafft zugleich den Raum für ein „brauchbares Menschenbild der Seelsorge“, d.h. eine Anthropologie, welche die Abstraktheit überkommener „christlicher“ Anthropologie hinter sich läßt. Daß der „Gegenstand“ der Seelsorge dergestalt „Hand und Fuß“ bekommt, verdankt er, genau genommen, nicht der Theologie oder der Bibel, sondern „modernsten“ Erkenntnissen. Diese in die Seelsorge zu integrieren, ist insofern leicht, als sie vom biblischen Befund bestätigt werden. Da jedoch die Impulse, die Seelsorge auf eine breitere Grundlage zu stellen, von der „Moderne“ (sprich: Praxiserfahrung in Übereinstimmung mit den Humanwissenschaften) ausgehen und nicht vom biblischen Befund, reichen sie naturgemäß nicht weiter als bis zu den Grenzen anerkannten seelsorgerlichen Handlungsbedarfs. Das Verständnis vom „Gegenstand“ der Seel-Sorge erweitert sich. Bovets „seelsorgerliche Anthropologie“ erlaubt dem Seelsorger, den Adressaten seiner Sorge guten Gewissens auch mit den Augen der modernen Wissenschaft zu sehen. Auf der anderen Seite bleibt das Anliegen der „Sorge“ überkommener Zielsetzung und damit deren Grenzziehung verpflichtet. Hier zeigt die Seelsorge-Lehre Theodor Bovets ein unübersehbares Problem an.

„Seelsorge ist und bleibt die Ausrichtung des Wortes Gottes und *nichts anderes*“, schreibt Bovet, und wir erkennen darin die Handschrift Thurneysens vor allem, wenn er dann auch fortfährt: „Es ist hie und da sehr wertvoll, menschliche Weisheit zu vernehmen und menschliche Hilfe zu erfahren, *aber* das ist keine Seelsorge“.⁴²⁵ „Ewiges Leben, darum geht es und um *nichts anderes*“.⁴²⁶ Die „biologischen, psychologischen und soziologischen Belange des Menschen“ interessieren den Seelsorger, weil „das zeitliche Leben ... der Anfang des ewigen“ ist, weil wir hier das „nie zu verachtende“ „Vorfeld“ des seelsorgerlichen „Kamp-

⁴²⁴ 12, S.16f. – Hervorhebung auch im folgenden von mir.

⁴²⁵ 12, S.230 – Hervorhebung auch im folgenden von mir.

⁴²⁶ 12, S.27

fes“ vor uns haben. Insofern hat die „Maxime der Heilsarmee mit ihren drei S: Suppe, Seife, Seelenheil“ ihr unbestreitbares Recht.⁴²⁷ Doch die in den drei „S“ enthaltene Klimax bestätigt im Grunde doch das alte Muster der Interpretation von Mk 8,34f. Die Schriftstelle sagt deutlich, daß das Anliegen der Seelsorge nicht *allen*, nicht *nur* z.B. die Verbesserung des Lebensstandards sein kann. Seelsorge würde sich selbst verfehlen, wollte sie das behaupten. Bei Bovet aber formuliert sich das Proprium der Seelsorge nach traditioneller Weise exklusiv: „Anliegen ist *nicht* die Verbesserung des Lebensstandards ... der Seelsorger hat *nichts anderes* zu tun, als dem Menschen ... zu zeigen, ... (was) ‘sein einziger Trost im Leben und im Sterben’ ist.“⁴²⁸

Es ist geradezu bestürzend, zu beobachten, wie selbstverständlich solch exklusive Fassung der Gestalt der „Sorge“ um „Seele“ auf das anderwärts gerade überwundene trichotomische Schema im Sinne klassischer Arbeitsteilung zwischen den Fakultäten einspielt.⁴²⁹ „Seelsorger“ bin ich nur, sofern und wenn ich mich geistlich betätige. Hilfe ich mit psychotherapeutischen Mitteln einem Depressiven wieder zum lebendigen Leben, betätige ich mich „als Psychotherapeut ... nicht als Seelsorger“. Wirkt der Arzt „durch sein persönliches Glaubenszeugnis an seinen Patienten“, handelt er „hier nicht mehr als Arzt, sondern als Glaubender“.⁴³⁰ Was für ein Verständnis von der „Ganzheit der Person“ ist das, das so selbstverständlich die fachlich-berufliche von der persönlich-geistlichen Identität unterscheidet?! Ein integratives theologisches Menschenbild in der Seelsorge konsequent zur Geltung bringen, hieße: dieses auch konsequent auf die Definition der Sorge um „Seele“ anwenden. Wo das wie bei Bovet im Banne der überkommenen Lehre nicht geschieht, ergeben sich alsbald Widersprüche. Ganzheitliche Sicht des Menschen betrifft auch die Person des Seelsorgers in der Identität seines Tuns, unter dem „Aspekt“ welcher wissenschaftlichen oder beruflichen Disziplin jenes auch gesehen werden mag. Nur ein abstrakter Arzt bleibt *nicht* Arzt, wenn er als Glaubender spricht. Nur ein abstrakter Seelsorger bleibt *nicht* Seelsorger, wenn er im Sinne psychotherapeutischer Wirkung tätig wird. Auch Bovets Seelsorge-Lehre unterliegt dem Zwang zur Abstraktion, weil sie das Wesen der „Sorge“ um „Seele“ den Theologen zu definieren überläßt.

Mit Recht weist der erfahrene Berater Bovet z.B. auf die Bedeutung des Übertragungsphänomens hin. Die sogenannte Übertragung „will irgendwie beantwortet werden, wenn der psychologische Teil der Seelsorge funktionieren soll“, schreibt er.⁴³¹ Zwei Seiten vorher lesen wir jedoch, die Übertragung hilfreich

⁴²⁷ 12, S.28

⁴²⁸ 12, S.29

⁴²⁹ Vgl. 12, S.15ff.

⁴³⁰ 12, S.19f.

⁴³¹ 12, S.240

umzusetzen, habe an sich „mit der Ausrichtung des Wortes Gottes nichts, aber auch gar nichts zu tun.“ Der Widerspruch ist offenkundig. Was einerseits mit Seelsorge „nichts zu tun hat“, ist andererseits doch ihr unabdingbarer „psychologischer Teil“. Diesen nicht wahrzunehmen, „geht ... an der Seelsorge vorbei und stiftet größten Schaden an“.⁴³²

Um des Menschen in der Ganzheit seiner Person willen kommt Seelsorge nicht umhin, auch den „psychologischen Teil“ ihres Tuns ernst zu nehmen. Um des überkommenen theologischen Prinzips willen kann dies – um eine nicht bei Bovet aber angesichts des Dilemmas sonst gerne gebrauchte Hilfsformel aufzunehmen – allenfalls ein „uneigentlicher“ Teil von Seelsorge sein. Wie denn der Seelsorger auch seine Identität „uneigentlich“ lebt, wenn er einem Depressiven hilft, wie es der Psychotherapeut auch tun könnte. Innerhalb der Grenzen der exklusiv verkündigungs- (sprich: geistlich- bzw. vertikal-) bestimmten Seelsorge gerät jeder Seelsorger, der von seinem Gegenüber nicht absehen kann, in Probleme mit seiner eigenen Identität. Über wesentliche Strecken der seelsorgerlichen Begegnung „uneigentlich“ zu sein und zu handeln nach theologischem Urteil, ist ebenso schwer erträglich, wie am Gegenüber vorbei zu verkündigen. So gesehen ist „die Not, die Furcht und das Verssagen so vieler Pfarrer vor der Seelsorge“⁴³³ noch keineswegs dadurch aufgehoben, daß ihnen ein die Humanwissenschaften integrierendes und damit für die Seelsorge „brauchbares Menschenbild“ nahegebracht wird. Ein solches wird möglicherweise die theologische Identitätskrise der Seelsorge bzw. des Seelsorgers noch verstärken, solange man gleichzeitig daran festhält, von der „Sorge“ und nicht von der „Seele“ her zu bestimmen, was Seelsorge ist.

Theodor Bovets Bemühen, den seelsorgerlichen Horizont anthropologisch zu weiten, ist ohne Zweifel verdienstvoll. Was er z.B. zur „Seelsorge an Heranwachsenden“⁴³⁴ oder zu den psychischen Bedingungen von „Glaubensnöten“⁴³⁵ ausführt, veranschaulicht Otto Haendlers These, daß Seelsorge der Pastoralpsychologie nicht entraten kann.⁴³⁶ Noch heute läßt sich Bovets Seelsorgelehre über weite Strecken mit Gewinn lesen.⁴³⁷ Damit ist jedoch nicht alles gesagt. Dieses Buch ist

⁴³² Ebd.

⁴³³ 12, S.14

⁴³⁴ 12, S.168ff.

⁴³⁵ 12, S.208ff.

⁴³⁶ Auch bei Bovet finden wir allerdings die bedenkliche Tendenz, Erkenntnisse einfach in Handlungsanweisungen umzusetzen. Bovet hat z.B. die Erfahrung gemacht, daß das Problem der „Sünde wider den Heiligen Geist“ häufiger bei Menschen auftritt, die onanieren. Er folgert: „Man wird deshalb gut tun, bei jedem, der sich der Sünde wider den heiligen Geist anklagt, nach der Onanie zu fragen“ (S.209). Eine Suchbewegung in dieser Richtung mag angezeigt sein. Aber wehe dem Seelsorger, der solchen Rat unabhängig von der entsprechenden beraterischen Kompetenz einfach auszuführen unternimmt!

⁴³⁷ Besonders interessant das Kapitel über die Ehe mit der These von der „Ehe-Person“.

auch in kritischer Hinsicht wichtig. Indem Bovets Seelsorge-Lehre anthropologische Weite mit der traditionellen Engführung in der theologischen Bestimmung der Seelsorge vereinigt, dokumentiert sie anschaulich, daß und warum die Seelsorge geradezu zwangsläufig in eine theologische Krise geraten muß. Wir wollen dieser Beobachtung abschließend nachgehen.

Der Seelsorger, der sich nicht längst von der abstrakten „christlichen Anthropologie“ abgekoppelt und den Humanwissenschaften zugewandt hat, vollzieht mit Bovet einen bedeutsamen Schritt in die Weite. Daß dieser Schritt theologisch durch den biblischen Begriff von „Seele“ abgesichert ist, mag ihm dabei möglicherweise nicht einmal bewußt sein. Um so deutlicher aber muß die Identitätskrise der Seelsorge in der Person des Seelsorgers selbst aufbrechen, wenn er Bovets Definition der „Sorge“ folgt. Sie stimmt offenkundig nicht mehr mit der „Seele“ zusammen. Hier „Seele“ = menschliche Person in ihrer unabweisbaren Ganzheit – dort „Sorge“ „eigentlich“-vertikal verstanden. Mit der Bestimmung: Seelsorge = Verkündigung „und *nichts anderes*“, mit der zwangsläufig daraus folgenden Unterscheidung von „eigentlich“ und „uneigentlich“ seelsorgerlicher Hilfe ist die Krise der ‘cura animarum specialis’ programmiert und tritt spätestens als Identitätskrise des Seelsorgers in dem Augenblick zutage, in dem dieser die Herausforderung der Humanwissenschaft positiv annimmt und den Schritt fort von einem schmalgespurten theologischen Begriff von „Seele“ vollzieht. Fortan kann der Seelsorger, der sich der Theologie gewissenhaft verpflichtet weiß, sein Handeln über weite Strecken nur noch als „uneigentlich“ verstehen bzw. nur noch eine seelsorgerliche Vorzimmerexistenz fristen. Er mag mit diesem Gefühl des Ungenügens oder der theologischen Minderwertigkeit seines Tuns eventuell unter dem großen Dach der ‘cura animarum generalis’ Schutz finden. Auf Dauer ist das jedoch keine Lösung. Auch die ‘cura animarum specialis’ will so definiert sein, daß ein weltoffener und theologisch gewissenhafter Seelsorger mit ihr guten Mutes leben und arbeiten kann.

Daß damit nicht einer bedenkenlosen Horizontalisierung der Seelsorge das Wort geredet wird, braucht hier nicht ausgeführt zu werden. Seelsorge ist theologisch notwendig und grundsätzlich immer auch der Vertikalen verpflichtet, will sie sich selbst nicht verlieren. Dies jedoch mit einem schmalgespurten Begriff von „Seele“ oder der „Sorge“ um sie gleichzusetzen, lassen weder der biblische Befund, noch die Erfahrung seelsorgerlicher Begegnung mit Menschen, noch die Humanwissenschaften, noch die seelsorgerliche Identität inmitten all dieser Faktoren zu. Wenn sich Seelsorger im Laufe der 60er Jahre zunehmend von der überkommenen Seelsorge-Lehre abwandten und – kurz gesagt – die Seelsorge-Theologie Theologie sein ließen, dann taten sie dies vermutlich nicht zuletzt deshalb, weil sie sich auf ihrer Suche nach einer selbstverständlichen theologischen Identität als Seelsorger von der Praktischen Theologie im Stich gelassen sahen.

Die Suche nach der neuen theologischen Identität im Angesicht der florierenden Humanwissenschaften ist – wie etwa Bonhoeffers Buch über „Ursprung und Wesen der Christlichen Seelsorge“ zeigt – bis heute nicht abgeschlossen. Sie wird es vermutlich erst dort sein, wo wahrgenommen wird, daß sie „Sorge“ um „Seele“ guten Mutes von ihrem Gegenstand her und aus der Bibel selbst bestimmen lassen kann. Dann freilich jenseits der schmalen Spur der Tradition und mit theologisch begründeten Konsequenzen auch für die Gestalt und Methode der Lehre als Weise, in der diese praktisch-theologische Disziplin angemessen praktisch wird.

3.3.4 Das Problem der praktischen Fassung der „Vertikalen“. Reflexion zu den Gründen der theologischen Krise der Seelsorge

In der Seelsorge-Lehre des Arztes Theodor Bovet begegnet uns der Versuch, Seelsorge auf ein anthropologisches Fundament zu stellen, welches theologischen wie profanwissenschaftlichen Erkenntnissen vom Menschen gleichermaßen Raum gibt. Bovet verwendet dabei den Begriff der „Person“ als Schlüssel. Im Begriff „Person“ faßt sich für ihn zusammen, was er „mehrdimensionale Ganzheit“ des Menschen nennt. Wir sahen, wie nahe Bovet mit seinem Verständnis von „Person“ dem biblischen Begriff von „Seele“ kommt, zugleich, wie selbstverständlich hier modernes Wissen von der Ganzheit des Menschen einzufließen vermag. Daß dies möglich ist, hat nach Bovet einen ebenso selbstverständlichen wie einfachen Grund: „Die Wissenschaft bildet heute ein offenes System“. D.h. was im Bereich der profanen Wissenschaft vom Menschen den Anspruch erhebt, auf der Höhe der Zeit zu sein, stellt sich nicht grundsätzlich in Widerspruch zu theologischen Erkenntnissen dar. So gesehen bedeuten die Erkenntnisse der Humanwissenschaften nicht nur eine Herausforderung, sondern sind zugleich ein offenes Angebot an die Seelsorge, weitergehende anthropologische Einsichten zu integrieren und damit ihrem Denken und Handeln neue Räume zu erschließen. Die Rede vom „ganzen Menschen“ bleibt damit nicht mehr abstrakt. Seel-Sorge kann unter solchen Voraussetzungen den Raum gewinnen, der der Fülle des biblischen Begriffs von ihrem Gegenstand entspricht.

An dieser Stelle meldet sich jedoch, wie wir sahen, bei Bovet die theologische Tradition mit ihrem Veto zu Wort und bestätigt damit zugleich alteingeschliffene Prinzipien der Arbeitsteilung zwischen den Fakultäten. Wir beobachten jedenfalls, daß das traditionelle theologische Denken das Feld behält, wenn Bovet die Gestalt der Sorge um Seele betont exklusiv als „Verkündigung“ beschreibt. Voran liegt das? Wie erklärt sich dieser Vorgang, der in hohem Grade ja auch beispielhaft für die Situation der Seelsorge-Lehre ist? Mit seinem Programm einer neuen „seelsorgerlichen Anthropologie“ zeigt Bovet, daß er sich durchaus kritisch

von Eduard Thurneysen absetzen kann. Doch wenn es zum theologischen Schwur kommt, wenn gefragt wird, wie Seel-Sorge den eigentlich zu verstehen sei, fehlen neue Perspektiven. Welche Gründe gibt es, an einer vertikalen Engführung im Verständnis der Seelsorge festzuhalten, wo doch andererseits die horizontale Weite ihres Gegenstandes (die „ganze Seele“) vor Augen liegt?

Ein recht profaner Grund kann nicht einfach ausgeschlossen werden. Denken nach trichotomischem Muster ist tief eingespart. Auch die „Welt“ hat ein Interesse an der Unterscheidung der „zwei Reiche“. Wer als Seelsorger in einem Krankenhaus arbeitet, bekommt dies u.U. sehr schnell zu spüren. Der Seel-Sorge die Vertikale, der profanwissenschaftlich begründeten Sorge um den Menschen die Horizontale zuzuordnen, liegt nahe. „Gute Zäune erhalten gute Nachbarn“. Ehe man sich's versieht, wird aus dem Proprium ein Reservat. Wo Seelsorge sich streng vertikal definiert, erweist sie sich als ungefährlicher Partner im therapeutischen Geschäft, schützt sich selbst zugleich vor Übergriffen in ihr eigens Gehege und bewahrt eindeutige Konturen. Damit sind wir jedoch unversehens schon bei den theologischen Gründen.

Es gehört zur theologischen Identität der Seel-Sorge, ja macht jene wesentlich aus, daß sie die Gottesbeziehung des Menschen im Blick hat. Die Gottesbeziehung des Menschen wahrzunehmen, heißt nicht nur, ein wie auch immer geartetes Bezogensein menschlicher Existenz auf eine wie auch immer benannte Transzendenz wahrzunehmen. Daß der Mensch ein „homo religiosus“ ist, ein Wesen mit der Fähigkeit und dem Drang ausgestattet, über sich selbst hinauszufragen, sich selbst zu transzendieren, hat sich allgemein herumgesprochen. Wenn Seel-Sorge die Gottesbeziehung des Menschen wahrnimmt, dann tut sie das aus der Mitte der Theologie, aus der unableitbaren Erkenntnis des Glaubens von *Gottes* Beziehung zum Menschen heraus. Es ist nicht zufällig, daß der biblische Begriff von „Seele“ die Gottesbeziehung grundlegend zur Sprache bringt.

Phänomenologisch erscheint der Mensch als Wesen, das nach Gott fragt. Theologie entfaltet die Antwort auf diese Frage, die Antwort, welche der Glaube gibt und die 'extra nos' aus der (Ur)Kunde des Glaubens zukommt. Eben darin macht sich die „Vertikale“ geltend, weist sich die theologische Identität der Seelsorge aus, daß sie vom Zeugnis der Gottesbeziehung des Menschen herkommt und sich unter diesem Zeugnis vollzieht. So gesehen hat Seel-Sorge immer mit Verkündigung zu tun, ist Verkündigung in ihr unabdingbar gegenwärtig – weil und solange sie eben um „Seele“ im biblischen Sinne besorgt ist.

Daß „Seele“ (als Gegenstand der „Sorge“) im Lichte des biblischen Zeugnisses begriffen wird, heißt jedoch nicht zwangsläufig, daß die „Sorge“ um sie einzig darin bestehen könnte und müßte, das Begriffene ohne Umstände (verkündigend) mitzuteilen. Seel-Sorge, die ihr theologisches Proprium nur dergestalt wahrzunehmen vermag, unterliegt einem dogmatischen Kurzschluß. „Seele“-Sorge will erlebt sein, denn „Seele“ ist lebendiges Leben, Leben in allen Dimensionen der

Lebendigkeit. Sorge um Seele zu bestimmen, ohne dies zu berücksichtigen, heißt, sie der Abstraktion ausliefern. Es ist eines, zu sagen, daß sich in Seel-Sorge un-abdingbar Verkündigung aktualisiert (d.h. daß im Geschehen der Seelsorge die Gottesbeziehung des Menschen wahrgenommen wird), und es ist ein anderes, Seel-Sorge als Verkündigung zu definieren und sie damit im Prinzip nach Form und Inhalt festzulegen. Auch wenn sich die Vertikale nach gut kirchlichem Bekenntnis am ehesten in der „Verkündigung“ fassen läßt, bedeutet dies nicht, daß sie nach Form und Inhalt ausschließlich in ihr Gestalt gewinnen könnte. Doch hier redet nun die Geschichte der Seelsorge ein entscheidendes Wort mit.

Als sich die Seelsorge unter dem Einfluß der Dialektischen Theologie neu auf sich selbst zu besinnen begann, da tat sie es vom „Wort Gottes“ her. Was lag näher, als daß Eduard Thurneysen auch die Gestalt der Sorge um Seele direkt vom Wort Gottes her und damit als „Verkündigung“ bestimmte. Die geistlich-theologische Identität der Seelsorge war damit eindeutig dingfest gemacht. Sorge um Seele als Verkündigung bestimmt, kann ihrer Orthodoxie, ihrer Übereinstimmung mit der theologischen *Lehre* gewiß sein. Sorge um Seele nach Form und Inhalt als Verkündigung zu definieren, ergibt sich vor allem dort wie selbstverständlich, wo das Verständnis von „Seele“ mit solcher Bestimmung korrespondiert. Diese Korrespondenz reicht bis in die Anfänge christlicher Seelsorge überhaupt. Wir finden sie in den späten neutestamentlichen Briefen, und sie hat nicht nur die „Schrift“, sondern auch die „Tradition“ für sich. Der einlinig vertikalen Fassung von „Seele“ (nur die Gottesbeziehung liegt im Blickfeld) entspricht diejenige der Sorge um sie. Was wir als hamartiologische Engführung erkannten (die Sicht des Menschen ausschließlich von seiner Gottesbedürftigkeit her), läuft folgerichtig auf eine Sorge zu, die sich nur als Verkündigung (oder ein entsprechendes Äquivalent) verstehen kann. Aus der Verkündigung erfährt der Mensch, daß er ein Sünder ist; die Verkündigung führt ihn zum Heil. Unter diesen Voraussetzungen ist Seel-Sorge in erster Linie vertikal orientiert. Ob und inwieweit auch die Horizontale in Betracht kommt, ist eine Frage zweiter Ordnung, hat vielleicht methodischen Rang. Es liegt nahe, das Wesen der Seel-Sorge am Gegenüber zu einer horizontalen Sicht des Menschen und des Lebens festzumachen, wenn nicht gar vorzüglich alternativ zu ihr zu beschreiben. Hier hat der Hinweis seinen Grund, daß letztlich allein Gott oder der Heilige Geist die Seelsorge wirke. Hier begründet sich die theologische Abwertung der Psychologie. Wie dem auch sei, es ist in jedem Fall theologisch stimmig, der Sünder-Seele die Verkündigung als die ihr entsprechende geistliche Gestalt der Sorge um sie zuzuordnen. Der Mensch ist eben „allzumal Sünder“, so viel auch sonst noch über ihn gesagt werden mag.

Machen wir uns diesen Hintergrund klar, vergegenwärtigen wir uns deutlich, wie selbstverständlich solche Theo-Logik im Zug der Tradition liegt und welches Gewicht ihr beizumessen ist, dann leuchtet auch unmittelbar ein, warum Thur-

neysens Definition der Seel-Sorge eine derartig durchschlagende Wirkung beschieden ist. Sie mag ergänzt, in dieser oder jener Richtung variiert oder aufgelockert oder auch nur gegen billige Mißverständnisse abgesichert werden, ihr entziehen kann sich keine Seelsorge-Theologie, solange wirkliche theologische Alternativen bzw. die entsprechenden Kategorien fehlen. Auf dem Boden der Dialektischen Theologie ist sie allemal stimmig. Wer sich deren Exklusivität nicht auszuliefern gewillt ist, ist als ernsthafter Theologe gleichwohl gehalten, nachzuweisen, daß auch er es mit der Vertikalen, dem 'extra nos' der Gottesbeziehung des Menschen ernst meint. Dies theologisch schlüssig und anders als via Abgrenzung von den Vätern zu leisten, fällt jedoch schwer, solange die horizontale Dimension von „Seele“ nicht auch theologisch voll erschlossen bzw. zugänglich ist.

Die Großväter der Seelsorge halfen sich mit der Unterscheidung von 'cura animarum generalis' und 'specialis'. Unter 'cura generalis' konnte auch schlichte Lebenshilfe geortet werden. Hier sah man „Seele“ nicht so eng. Entsprechend hatte auch horizontale Sorge um den Menschen ihren legitimen Platz und war pastoral abgesichert. Mit der Festlegung der 'cura' als „Verkündigung“ wird der Platz jedoch eng. Horizontale Sorge um „Seele“ gerät in theologische Beweisnot und schlüpft, wo es möglich ist, unter das Dach der Diakonie, um hier (z.B. als „psychologische Diakonie“) eine Existenz von abgeleiteter Berechtigung zu fristen. Wir wollen jener Spur an dieser Stelle nicht weiter nachgehen. Deutlich läßt sich jedenfalls von A.D. Müller über O. Haendler bis Th. Bovet (und Thomas Bonhoeffer) nachweisen, wie der Kraft theologischer (=vertikaler) Engführung im Verständnis der 'cura animarum' nicht zu widerstehen ist, solange die horizontale Dimension der Seele gleichsam noch als profanwissenschaftlicher Import, Import, nicht aber als selbstverständlich theologisch begründet erscheint. In der Seelsorge-Lehre Theodor Bovets zeigt sich eindrücklich: Nicht nur die profanen Wissenschaften müssen „offene Systeme“ darstellen, wenn sich mit ihrer Hilfe der Horizont der Seelsorge erweitern soll, auch die Theologie hat sich zu öffnen – und zwar nach innen wie nach außen! –, wenn die Integration humanwissenschaftlicher Erkenntnisse nicht zwangsläufig in einer theologischen Krise der Seelsorge enden soll.

Die theologische Krise der Seelsorge, welche sich bei Bovet abzuzeichnen beginnt, läßt sich am Widerspruch zwischen einem umfassenden Verständnis von „Seele“ und einem engen Verständnis der „Sorge“ um sie festmachen. Doch auch, wenn wir Seel-Sorge von der Sorge her verstehen, können wir nicht übersehen, daß „Seele“ nicht nur der Adressat oder gar das Objekt der Sorge um sie ist, sondern zugleich ihr Subjekt. Die Rede von der Seelsorge als Begegnung macht das deutlich. Die Forderung eines angemessenen seelsorgerlichen Habitus' weist das aus. Auch für sich betrachtet kann Sorge um Seele nicht seelen-los sein.

Wenn Verkündigung zu Recht zum Bestand einer theologisch verantworteten Bestimmung der Seelsorge gehört – und das steht außer Frage –, dann als eine der notwendigen Vorgaben für den Seelsorger selbst, nicht kurzschlüssig als direkte und einzige Bestimmung seines Tuns. Was für „Verkündigung“ gilt, gilt auch für ihre geistlichen Äquivalente aus der Lehr-Tradition.

Seelsorge ist als „Seele“-Sorge auf die Vertikale festgelegt. Seelsorge-Lehre wird natürlich darüber nachdenken, *wie* sich das Wissen um die Gottesbeziehung der „Seele“ im Vollzug der Sorge um sie umsetzt. Doch „Seele“ ist *mehrdimensional*. Konkrete Seelsorge-Lehre muß der Fülle des biblischen Begriffs von „Seele“ gerecht werden. Auch die Horizontale der „Seele“ hat theologische Würde. Es ist nicht die „Vertikale“ an sich, welche die Seelsorge unter der Herausforderung durch die Humanwissenschaften in ihre praktisch-theologische Krise führt, sondern die vertikale Engführung bzw. der vertikale Kurzschluß in ihrem Selbstverständnis. Wir werden auf diesen Unterschied achten, wenn wir die Entwicklung der Seelsorge-Lehre weiter verfolgen. Am Grunde des Problems wird dann Schritt um Schritt das Dilemma eindimensionalen Denkens sichtbar.

3.3.5 Kritik an der Seelsorge-Lehre vom „ganzen Menschen“ her

Dietrich Rössler 1962

Im gleichen Jahre, in dem Theodor Bovets „Lebendige Seelsorge“ in 3. Auflage erscheint, veröffentlicht Dietrich Rössler eine Arbeit⁴³⁸, die sich kritisch mit der neueren Seelsorge-Lehre auseinandersetzt. Daß es deren Anthropologie ist, welche Rössler unter die Lupe nimmt, verwundert nach unseren bisherigen Ergebnissen nicht. Seine Untersuchung trägt den Titel: „Der ‘ganze’ Mensch. Das Menschenbild der neueren Seelsorgelehre und des modernen medizinischen Denkens im Zusammenhang der allgemeinen Anthropologie“.⁴³⁹

Dietrich Rössler ist Praktischer Theologe und als Mediziner zugleich in der natur- bzw. humanwissenschaftlichen Auseinandersetzung um den „ganzen“ Menschen zuhause. Er kennt den allgemeinen Forschungsstand der neueren Medizin und dessen geisteswissenschaftlichen Kontext und kann hier im einzelnen erhärten⁴⁴⁰, was Theodor Bovet meint, wenn er von der „Offenheit“ der profanwissenschaftlichen Systeme spricht. Wie Rössler es sieht, ist es der „Anspruch der Seelsorgelehre, *allein* den ‘ganzen’ Menschen vor Augen haben zu können und *einzig*

⁴³⁸ Es handelt sich um eine Untersuchung, mit der er sich 1960 als Praktischer Theologe in Göttingen habilitierte.

⁴³⁹ 1962 bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen erschienen. Literaturverzeichnis Nr. 54.

⁴⁴⁰ Vgl. das Kapitel „B. Das Menschenbild im modernen medizinischen Denken“ 54, S.64-86.

also wahre Instanz für alle Bedürftigen zu sein“⁴⁴¹, der seine Kritik auf den Plan ruft. Nach Rössler steht dieser Anspruch in seiner Exklusivität im Gegensatz zum „Selbstverständnis der neueren Medizin“.⁴⁴²

Wer die Entwicklung zum modernen medizinischen Denken im Zusammenhang der geistesgeschichtlichen Bewegung nach dem 1. Weltkrieg mit offenen Augen verfolgt, stößt früher oder später auf die Feststellung, „daß der Mensch in Wahrheit, der eigentliche Mensch anderes oder mehr sei, als bestimmte Weisen der Erkenntnis an ihm zu sehen in der Lage sind“.⁴⁴³ Neben das überkommene naturwissenschaftliche Prinzip, Kausalzusammenhängen nachzugehen und mit ihrer Hilfe den Menschen „objektiv“ zu „erklären“, tritt eine andere Weise anthropologischer Sicht, das „Verstehen“ vom „Subjekt“ her. Und erst im Verein beider „modi der Erkenntnis“⁴⁴⁴, erst mit Überwindung der „Subjekt-Objekt-Spaltung“⁴⁴⁵, kommt das Wesen des Menschen als Person ganz zu Gesicht.

Wir können uns ersparen, nach Rössler Karl Jaspers, Richard Siebeck, Medard Boss, Victor Emil von Gebattel, Igor Caruso, Victor von Weizsäcker, Paul Christian u.a. ausführlich zu referieren. Es ist unabweislich, daß die zeitgenössische Wissenschaft vom Menschen den naturwissenschaftlichen Objektivismus der Aufklärung hinter sich gelassen hat und dessen beschränktes Verständnis von Wirklichkeit transzendiert. Nicht nur die Zusammenhänge zwischen Leib, Seele und (Umwelt-)Situation treten neu in ihr Bewußtsein, auch daß der ‚homo religiosus‘ (wieder-)entdeckt und die religiöse Dimension ins System einbezogen wird, ist kennzeichnend. Carl Gustav Jungs bedeutsame Aussage von 1932 zum religiösen Hintergrund einer Vielzahl psychotherapeutischer Fälle war uns schon im Referat von A.D. Müller begegnet⁴⁴⁶ und wird uns in der Seelsorgeliteratur wiederbegegnen.⁴⁴⁷ Rössler verweist im Zuge seiner Untersuchung u.a. auf v. Gebattel und Casuso⁴⁴⁸ und zitiert schließlich eine Aussage seines medizinischen Lehrers R. Siebeck über den „letzte(n) Horizont“ des Menschen, welche ohne Zweifel als theologische Aussage gewertet werden muß.⁴⁴⁹ Siebeck sieht den Menschen als Geschöpf Gottes. Im Lichte dieser letzten Einsicht erweisen sich für ihn „die Erkenntnisse über den Menschen in seinem leiblich-seelisch-geistigen Wesen *begrenzt* und aufgenommen in die eine Erkenntnis, daß wir in

⁴⁴¹ 54 Einleitung S. 9 – Hervorhebung von mir.

⁴⁴² Ebd.

⁴⁴³ 54, S.87

⁴⁴⁴ 54, S.76

⁴⁴⁵ 54, S.78

⁴⁴⁶ 42, S.317 – aus: C.G. Jung, Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge, Vortrag, gehalten vor der Elsässischen Pastoralkonferenz zu Straßburg im Mai 1932.

⁴⁴⁷ Vgl. O. Haendler 24, S.337f. – s. z.B. auch Uhsadel 83, S.60 oder Thilo z.B. 73, S.112.

⁴⁴⁸ 54, S.79

⁴⁴⁹ 54, S.85 – aus: R. Siebeck, Medizin in Bewegung, 2. Aufl. Stuttgart 1953, S.458.

allem, in all unseren Elementen und Lebensbeziehungen, in dem einen kreatürlichen Sein Gottes sind“.⁴⁵⁰

Wir können uns an dieser Stelle daran erinnern, daß die Seelsorge-Lehre des Mediziners Theodor Bovet mit ihrer Anthropologie 1962 bereits in der dritten Auflage erscheint. Rössler zitiert eine frühere Auflage nur in seiner Einleitung.⁴⁵¹ Daß sich E. Thurneysen 1968 im Zusammenhang seiner Antwort auf die Kritik Rösslers ausdrücklich auf Richard Siebeck beruft, ist sicher nicht von ungefähr und wird uns noch beschäftigen. Zunächst nehmen wir wahr, wie deutlich Rösslers Zeuge Siebeck von der Begrenzung innermenschlicher Erkenntnis spricht. Es ist ein Unterschied, ob profane Anthropologie den homo religiosus in ihr Denken einbezieht, oder ob der Humanwissenschaftler in den theologischen Zirkel eintritt und von der Gottesbeziehung des Menschen spricht. Wenn R. Siebeck *die Grenzen* innermenschlicher Erkenntnis hervorhebt, erkennt er zugleich das Exklusive des theologischen Zirkels an. Zum „ganzen“ Menschen gehört profanwissenschaftlich das Fragen nach Gott. „Ganzheit“ welche auch die Antwort auf diese Fragen umschließt, „letzte“ Ganzheit mithin zu erkennen, bleibt dem Glauben vorbehalten und ist deshalb zwangsläufig exklusiv Sache der Theo-Logie.

Derartig genau zu unterscheiden, mag vielleicht „pingelig“ erscheinen. Es ist aber notwendig, wenn wir verstehen wollen, warum Rösslers Kritik vom „ganzen Menschen“ her so, wie er sie aufzäumt, die Seelsorge-Lehre Thurneysens und seiner Nachfolger (wahrscheinlich wohl emotional, aber) kaum sachlich richtig trifft. Doch vergegenwärtigen wir uns erst einmal seine Argumentation.

Es war der Exklusivanspruch der verkündigungsorientierten Seelsorge-Lehre Thurneysens und seiner Nachfolger auf den „ganzen“ Menschen, an dem Rössler sich reibt. Nach Rössler beruht dieser exklusive Anspruch kurz gesagt auf einem Irrtum bzw. auf einem selbstdienlichen Vorurteil. Die Seelsorge-Lehre müßte eigentlich sehen, daß der Weg, den sie auf den „ganzen“ Menschen zu gemacht hat, nicht allein *ihr* Weg ist, sondern daß hier eine „strukturelle Identität mit der allgemeinen Bewegung der Anthropologie“ besteht. Doch ihr „Bewußtsein der Exklusivität“ hat offenbar „den Blick (dafür) verstellt“.⁴⁵² Kennzeichen dieser Kurzsichtigkeit – und hier werden, wenn man genauer hinschaut, die Belege bei Rössler dürftig – ist ihr Hang, „profanes Erkennen“ mit „wesenhaft objektivierendem Erkennen“ gleichzusetzen. Weil dies aber den Tatsachen nur halb entspricht, weil die „neuere Seelsorgelehre“ „damit nur ein entscheidend reduziertes Bild der innerweltlichen Deutung von Welt und Mensch“, spricht: ein Bild von Gestern, „zur Grundlage“ hat⁴⁵³, deshalb „steht“, nach Rössler, „der Anspruch

⁴⁵⁰ Ebd. – Hervorhebung von mir.

⁴⁵¹ 54, S.9 Anm. 1 – im Zusammenhang der Abgrenzung von Seelsorge und Psychotherapie.

⁴⁵² 54, S.96 – vgl. S.93f.

⁴⁵³ 54, S.94

solcher Exklusivität im Gegensatz zur Wirklichkeit“, und „es ist wahrscheinlich, daß in diesem Gegensatz ein wesentlicher Grund für den oft beklagten Wirklichkeitsverlust der Seelsorge liegt.“⁴⁵⁴

Liest man Rösslers Arbeit locker hintereinander weg und hat nur das Unbehagen des praktischen Seelsorgers gegenüber einer exklusiv auf Verkündigung eingeschworenen Seelsorge im Rücken, dann fasziniert Rösslers Gedankengang und sein Vorwurf des Wirklichkeitsverlustes findet selbstverständlich Zustimmung. Der Wirklichkeitsverlust muß nicht sein und kann schnell behoben werden, wie es scheint, wenn die Seelsorge-Lehre nur die Augen öffnet und die moderne Anthropologie einfach integriert bzw. ihren eigenen Exklusivanspruch aufgibt. Doch so richtig diese Folgerung auf der einen Seite ist – es geht in der Tat darum, Erkenntnisse der modernen Humanwissenschaften in die Seelsorge-Lehre aufzunehmen und ihren möglichen Wirklichkeitsmangel nicht noch theologisch zu sanktionieren –, so falsch kann sie sein, wenn sie oberflächlich aufgenommen wird.

Es ist das Verdienst Rösslers, aufgezeigt zu haben, daß sich in der „strukturellen Identität“ des Argumentationsweges auf eine ganzheitliche Sicht des Menschen zu in der Seelsorge-Lehre wie in der modernen Anthropologie die gleiche geistesgeschichtliche Entwicklung abzeichnet. Doch strukturelle Identität in „gemeinsame(r) Relativierung einer Daseins- und Weltauslegung, die aus der wechselseitigen Begründung von exakter Wissenschaft und Philosophie hervorgegangen war“⁴⁵⁵, bedeutet nicht, daß die Seelsorge ihre theologische Identität nunmehr einfach an die Humanwissenschaften abtreten könnte. Es gibt einen Punkt, an dem die von Rössler vielfach eindrücklich hinterfragte Exklusivität der Seelsorge-Lehre unaufgebbar ist, und dieser liegt dort, wo es ganz einfach um die theologische Identität, um die „Vertikale“, um das ‘extra nos’ geht. Daß es kurzschlüssig ist, Verkündigung als deren Chiffre mit dem Inhalt oder gar der Form der Seelsorge gleichzusetzen, hatten wir gesehen. Exklusivität dergestalt, d.h. im Sinne vertikaler Engführung zu verstehen, fordert Kritik heraus. Doch eine durchgreifende Berichtigung kann hier, wie Bovets Seelsorge-Lehre zeigt, nicht von außen kommen. Es ist die biblische Anthropologie selbst, genauer: die Biblische Psychologie, die der Horizontalen eine Bresche schlagen muß. Die profane Anthropologie kann dann allenfalls noch Schützenhilfe leisten. Für sich allein muß sie scheitern. Eduard Thurneysens Reaktion auf Rösslers Kritik 6 Jahre

⁴⁵⁴ 54, S.96

⁴⁵⁵ 54, S.89

später zeigt das.⁴⁵⁶ Daß er sogar Rösslers Lehrer, R. Siebeck, zu seinem eigenen Zeugen machen kann, ist bemerkenswert.⁴⁵⁷

Es ist *nicht*, wie Rössler meint, einfach das „Bewußtsein der prinzipiellen Exklusivität für das wahre Verständnis des menschlichen Wesens“, das „offenbar die Auseinandersetzung mit der neueren profanen Anthropologie ebenso prinzipiell verhindert“⁴⁵⁸ hat. Daß Thurneysen nicht blind ist, liegt auf der Hand. Er hat sich sehr wohl *auseinandergesetzt*. Im Angesicht der von uns untersuchten Seelsorge-Lehren nach 1928 läßt sich wohl auch nur von Asmussen mit seiner negativen Deutung der Moderne⁴⁵⁹ sagen, er habe das Vorurteil gegenüber den Naturwissenschaften im Sinne theologischer Exklusivität unbedarft ausgenutzt.⁴⁶⁰ Es ist ein dezidiert biblisches und, wie wir sahen, einliniges Verständnis vom Gegenstand der Seelsorge einerseits und der vertikale Kurzschluß im Verständnis der Sorge um ihn andererseits, welche die von Rössler kritisierte Exklusivität bzw. deren Folgen begründen. Im übrigen gehört Exklusivität im Sinne des theologischen Propriums bzw. Zirkels zur unveräußerlichen Ausstattung jeder theologisch verantworteten Seelsorge-Lehre.

Ich fasse zusammen: Belebt durch Einsichten der modernen Natur- bzw. Humanwissenschaft, nimmt Dietrich Rössler den (drohenden) Wirklichkeitsverlust der in den Bahnen von 1928 laufenden Seelsorge-Lehre wahr. Es ist sein Verdienst, belegt zu haben, wie offen die moderne Wissenschaft vom Menschen für die Integration in die Seelsorge-Lehre ist, und zugleich darauf aufmerksam zu machen, daß jener ein Zug eignet, sich eben dagegen abzuschließen. Rösslers Plädoyer für eine Öffnung der Seelsorge-Lehre gegenüber den Humanwissenschaften ist deutlich, zugleich auch seine Kritik an der verkündigungsorientierten Seelsorge. Doch er setzt den Hebel seiner Kritik von außen an. So aber reicht

⁴⁵⁶ 76, S.190: R. „verkennt ... die Eigenständigkeit der Seelsorge gegenüber allem ärztlichen Wirken und Handeln ...“

⁴⁵⁷ 76, S.189f: „Medizin in Bewegung“, Siebecks Buch, sollte „auch der Seelsorger kennen, ... denn Siebeck vertritt durchgehend als Mediziner eine am Glauben orientierte Schau des Menschen ... Vor seinen Augen steht der Mensch als Geschöpf Gottes. Doch überläßt er es dem Theologen und also dem Seelsorger, den Menschen von daher anzusprechen ...“ Die geistliche Identität des Arztes bleibt verborgen! Wir erinnern uns an Bovet.

⁴⁵⁸ 54, S.94

⁴⁵⁹ 3, S.192f.

⁴⁶⁰ Überhaupt erweist sich bei genauerem Zusehen Dietrich Rösslers „Kamm“, über den die neueren Seelsorge-Lehren „geschoren“ werden, als recht grob. Mit Sicherheit wird Rössler – um nur ein Beispiel zu nennen – Otto Haendler nicht gerecht. Daß er Wolfgang Trillhaas nicht unter Verkündigungs-Seelsorge einzuordnen vermag, deutet m.E. auf eine oberflächliche Schau. Das nämliche läßt sich allerdings auch von Wolfgang Offele sagen, wenn dieser in seiner Durchsicht der „pastoraltheologischen Literatur der Gegenwart“ von 1966 auf (43.)S.124 im Gegensatz zu Rössler nicht den „Verkündigungs-“, sondern den „Dienstcharakter“ als „einheitliches Moment“ evangelischer Seelsorge herausgestellt wissen will. Unter „Dienst“ läßt sich alles kirchliche Handeln subsummieren!

dieser nicht zu, ist theologisch zu kurz. Kritik an der überkommenen Seelsorge-Lehre vom „ganzen Menschen“ her muß theologisch von innen kommen, wenn sie überzeugend greifen und deren vertikale Engführung überwinden will. Es gibt nicht nur eine „strukturelle Analogie“ zwischen theologischer und profanwissenschaftlicher „Anthropologie“, sondern auch eine inhaltliche. Ihrer ansichtig zu werden, ist freilich am vorhandenen Material, welches die Seelsorge-Lehren bis 1962 bieten, nicht selbstverständlich möglich. Es gibt keine eigens ausgearbeitete Biblische Psychologie. Solange nur nach der theologischen „Anthropologie“ gefragt wird, muß es bei Allgemeinplätzen bleiben, welche der speziellen Seelsorge-Lehre nicht eindeutig weiterhelfen. Sie findet sich weiter mehr oder weniger deutlich im Banne der überkommenen Lehre und gerät unter dem Anspruch der neuen Wissenschaft vom Menschen zwangsläufig ins theologische Lavieren. Wie das aussieht, verfolgen wir im nächsten Abschnitt unserer Untersuchung.

4 Seelsorge zwischen alter Lehre und neuer Humanwissenschaft

4.1 Neuauflage der alten Lehre

4.1.1 Seelsorge von der „Sorge“ her bedacht

Werner Jentsch 1963

Als ein Beispiel dafür, wie wenig sich Seelsorge-Lehre im Grunde unter den gegebenen Voraussetzungen theologisch weiterzubewegen vermag, kann angesehen werden, was Werner Jentsch 1963 in seinem „Handbuch der Jugendseelsorge, Teil II: Theologie der Jugendseelsorge“⁴⁶¹ schreibt.

Schon in seinem Vorwort zur „Theologie der Jugendseelsorge“ nimmt Jentsch Dietrich Rösslers Plädoyer für den „ganzen Menschen“ positiv auf, grenzt sich aber zugleich auch kritisch von ihm ab: Es ist „richtig“, schreibt er, „daß die Seelsorge der Gegenwart dem ganzen und nicht dem halben ... Menschen dienen muß“. Sie darf sich jedoch nicht einer „anthropozentrischen Anthropologie“ ausliefern.⁴⁶² Jentsch will die „Lehre von der Seelsorge ... neu ... bedenken“. Er tut das, indem er vom „Sorge-Charakter der Seelsorge“⁴⁶³ ausgeht. „Man hat“, so schreibt er im I. Kapitel („Die Sorge unter dem Evangelium“), „in der theologischen Begründung der Seelsorge das Moment des Sorgens viel zu wenig beachtet, obwohl es in der überlieferten lateinischen Bedeutung cura animarum oder in dem deutschen Wort ‘Seel-Sorge’ von Anfang an mitgesetzt ist“.⁴⁶⁴ „Sorge“ ist nach Jentsch natürlich im Sinne von Fürsorge zu verstehen und kann biblisch abgeleitet nur bedeuten, daß „im Namen Jesu, im Kraftfeld des Neuen Seins gesorgt wird“.⁴⁶⁵

Zweifellos vermeidet Jentsch mit seinem direkten Ansatz bei der „Sorge“ die Schwierigkeiten, welche sich ergeben, wenn Seelsorge auf „Verkündigung“ festgelegt wird. „Die neue Sorge ist ein Ganzes“, schreibt er. „Wenn in der Kirche Seelsorge geübt wird, so ist es zunächst einmal Sorge und dann erst Wort- oder Tatsorge“.⁴⁶⁶ Auf der anderen Seite steht für Jentsch die soteriologische Engfüh-

⁴⁶¹ Das Handbuch erscheint in den Jahren 1963-1973 bei Gerd Mohn im Gütersloher Verlagshaus in III Teilen und insgesamt 4 Bänden. Jeder Band zählt im Durchschnitt über 550 Seiten! die „Theologie der Jugendseelsorge“ erscheint als erstes im Jahre 1962, 1977 in 2. Auflage, Literaturverzeichnis Nr. 27.

⁴⁶² 27, S.8

⁴⁶³ 27, S.9

⁴⁶⁴ 27, S.12

⁴⁶⁵ 27, S.44

⁴⁶⁶ 27, S.45

rung außer Frage. „Seelsorge ist Sorge unter dem Evangelium, d.h. diejenige Bemühung der Kirche, die um das Neue Sein, das Heil-Sein bzw. das *Heil* der anvertrauten Menschen Sorge trägt. Als solche ‘evangelische’ Sorge hat sie offenbar eine der sogenannten *Verkündigung* verwandte und doch auch wieder von ihr verschiedene Aufgabe“.⁴⁶⁷ Sie hat diese „verwandte und doch auch wieder verschiedene Aufgabe“ nicht zuletzt auch von dem her, was Jentsch betont die „Sache“ der Seelsorge nennt. Als „Sache“ der Seelsorge begegnet uns, nach Jentsch, die „Seele“. Mit ihr haben wir „den ganzen Menschen in seinem Personsein“⁴⁶⁸ vor uns. Mit ihr stellt sich ein „Sachanspruch ... an die Seelsorge“.⁴⁶⁹ „Dieser ganze Mensch inmitten seiner geschichtlichen Sachlage, d.h. in seiner Situation, meldet sich in der Sache der Seele zu Wort“, schreibt Jentsch.⁴⁷⁰ Man kann fragen, ob sich der Begriff „Sache“ hier nicht eigentlich quer stellen müßte. Jentsch will mit ihm offenbar das vorgegebene Eingebundensein des Menschen in Beziehungen und damit die Vorgegebenheit von Beziehungsstrukturen fassen und zwar „von einer trinitarischen Theologie her, die den 1. Artikel von der Schöpfung nicht vergessen hat, sondern gerade um des Christus willen hoch hält“⁴⁷¹!

Es ist klar: Seelsorge hat, wenn ihr Gegenstand in Blick kommt, eine transsubjektive Seite. Hier melden sich die Humanwissenschaften zu Recht zu Wort, und sie sind „sachlich“ ernst zu nehmen. Wie weit, wird freilich wiederum zur Frage, wenn sich der 1. Artikel nicht aus sich selbst trägt, sondern christologisch eingefasst darstellt. „Es bedarf“, lesen wir bei Jentsch und erinnern uns an Bovet, „nicht zuletzt aber einer ausgearbeiteten theologischen Anthropologie“.⁴⁷² Diese Anthropologie dürfte dann entscheiden, was ‘Sache’ ist – im Zusammenhang einer „Sorge unter dem Evangelium“. Nach Jentsch erscheint Seel-Sorge als „ein bipolares Geschehen höchst eigener Struktur.“ „Hier läuft alles auf ein Zwiefaches hin, auf die Solidarität mit dem Menschen, seiner Sachwelt und seiner Sachlichkeit einerseits und auf die *eigentlichen Belange* der christlichen Verkündigung andererseits“.⁴⁷³ Hinter dem Wort „bipolar“ lugt die alte Spannung von „weltlich“ und „geistlich“, „Horizontaler“ und „Vertikaler“ hervor, begegnet uns der „Bürger zweier Welten“ Thurneysens.⁴⁷⁴ Jentsch erkennt das „sachliche“ Recht der Horizontalen an – es gibt für ihn z.B. eine „von Jesus, dem Christus, her geschenkte(n) Liebe zur Sache der Psyche“⁴⁷⁵ –, zugleich relativiert er es jedoch

⁴⁶⁷ 27, S.45f. – Hervorhebung von mir.

⁴⁶⁸ 27, S.145

⁴⁶⁹ 27, S.146

⁴⁷⁰ 27, S.153

⁴⁷¹ 27, S.149

⁴⁷² 27, S.154

⁴⁷³ 27, S.162 – Hervorhebung von mir.

⁴⁷⁴ 75, S.46

⁴⁷⁵ 27, S.163

theologisch wieder, wenn er diesem die „*eigentlichen* Belange“ der christlichen Verkündigung gegenüberstellt.

Letztlich behauptet die überkommene vertikale Bestimmung der Seelsorge bei Jentsch das Feld. „Spricht die evangelische Theologie von Seelsorge, so hat sie den ganzen Menschen im Auge, *nicht etwa bloß* einen psychischen Teil (!) von ihm. ‘Seele’ meint die Mitte des Menschseins, des Menschen als Person vor Gott“. ⁴⁷⁶ Die „*cura propria*“ der Kirche, „ihre *eigentliche* Sorge“ ist die „gottgewollte Persönlichkeit, das durch Christus erworbene und geschenkte Neue Sein, das Heilwerden des Menschen mitten in einer Welt der Sünde“. ⁴⁷⁷

Vor dem Hintergrund unserer bisherigen Untersuchungsergebnisse sprechen diese Zitate die klare Sprache überkommener Seelsorge-Lehre. Nichts ist wirklich neu an dieser Seelsorge-Theologie – auch wenn sie „neu bedacht“ ist. Da begegnet uns die vertraute Reklamation des „ganzen Menschen“ und „Seele“ als „Person vor Gott“. 528 Seiten umfaßt die „Theologie der Jugendseelsorge“, aber eine exegetische Erhebung der „Sache“ „Seele“ erübrigt sich offenbar, nachdem §3 der Seelsorge-Lehre Thurneysens vorliegt. ⁴⁷⁸ Die „Sache“ der „Seele“ korrespondiert schließlich der „Sache der Sorge“ ⁴⁷⁹, wie Werner Jentsch sie versteht.

Noch ein Nachtrag legt sich nahe: Werner Jentsch hat Seel-Sorge erstmals eindrücklich vom Begriff der „Sorge“ her bedacht. Daß dies im Zusammenhang einer Theologie der *Jugend*-Seelsorge geschieht, löst vielleicht unwillkürlich eine Frage offen aus, die sonst nur hin und wieder hinter dem abgegriffenen Wort *Seel-Sorge* hervorschaut. „Sorge“ um Seele versteht sich als ‘procura’ animarum. In jeder procura steckt ein Gefälle. „Sorgen“ kommt nach dem Modell der Transaktionsanalyse dem „Eltern-Ich“ zu. Durch den Auftrag der Elternschaft ist es geheiligt und begrenzt. „Mutter Kirche“ ist die Sorge um ihre „Kinder“ auf den Leib geschrieben, desgleichen dem „Hirten“-Pastor, der sich um seine vom Wege abgeirrten „Schafe“ kümmert. Die „Sorge“-Tradition ist so alt wie die Kirche. Das Modell der Kirche von „Barmen III“ ⁴⁸⁰, die Gemeinde der „Schwestern und Brüder“, setzt hier, wo es nötig ist, auch eine theologisches Korrektiv. Selbstverständlich hat Seel-„Sorge“ nichts mit der von Jesus in der Bergpredigt (Mt 6,25ff.) abgelehnten Sorge zu tun, die eine besondere Form, sich an Besitz zu klammern, darstellt bzw. aus der Angst, diesen zu verlieren, entspringt. Tiefere Einsicht in das Phänomen der Fürsorge zeigt jedoch, daß die Grenzen hier durchaus fließend sein können. Auch der Fürsorglichkeit kann etwas Klammerndes eignen. Sie kann zu einem Derivat selbstbezogener Verlustangst werden.

⁴⁷⁶ 27, S.165 – Hervorhebung von mir.

⁴⁷⁷ 27, S.166

⁴⁷⁸ 75, S.45ff.

⁴⁷⁹ 27, S.164

⁴⁸⁰ Theologische Erklärung von Barmen von 1934.

4.1.2 Seelsorge unter der Direktive der „Sorge“ um das „Verlorene“. Von der Nähe traditionsgebundener Seelsorge-Lehre zur „direktiven“ Seelsorge-Praxis

Hans-Otto Wölber 1963

Im Nachdenken über Seelsorge ausdrücklich von der „Sorge“ her neue Impulse zu erwarten, muß nach 1962 gleichsam in der Luft gelegen haben. Im gleichen Jahre wie W. Jentsch's „Theologie der Jugendseelsorge“ erscheint die Seelsorge-Lehre von Hans-Otto Wölber unter dem bezeichnenden Titel: „Das Gewissen der Kirche. Abriß einer Theologie der Sorge um den Menschen“.⁴⁸¹

Unübersehbar fehlt in diesem Titel das Wort „Seele“. Schon bei Wolfgang Trillhaas fiel uns dergleichen auf. Bei Trillhaas macht sich das Unbehagen am Wort „Seelsorge“ u.a. an der Identifikation von „Seele“ mit „Innerlichkeit“ und einem daraus sich ergebenden Mißverständnis von Seel-Sorge fest.⁴⁸² Er bleibt mit seinem Unbehagen nicht allein. Wilhelm Loew nimmt es in seinem Aufsatz über „Seelsorge“ von 1952/53 auf.⁴⁸³ Herbert Girgensohn trägt es 1955 erneut vor.⁴⁸⁴ Für Manfred Mezger „liegt (es) auf der Hand, daß die Vokabel ‘Seelsorge’, in ihrer schon mitgegebenen psychologischen Besonderung, zu eng und nicht geeignet erscheinen will“.⁴⁸⁵ Adolf Allwohn umgeht das Wort im Titel seines Seelsorge-Buches. Daß Eduard Thurneysen 1968 den „üblichen Begriff ‘Seelsorge’ ... wenig glücklich“ findet, sahen wir schon.⁴⁸⁶ Hans Wulf widmet 1970 dessen „Für und Wider“ das ganze erste Kapitel seines Seelsorge-Buches⁴⁸⁷ und beklagt die „Misere, daß wir einen Begriff verwenden müssen, obgleich wir dessen Inhalt, wie ihn die Vergangenheit nun einmal gebildet hat, in wesentlichen Stücken nicht mehr billigen können“.⁴⁸⁸ Andererseits sieht er in ihm ein wichtiges Bollwerk gegen die „Elimination der Seele“.⁴⁸⁹

Zu Wulfs Urteil ist Wölber freilich noch nicht gekommen. Er nimmt sich in seiner Seelsorge-Lehre vor, „aufzuzeigen ..., daß der Begriff Seelsorge auch aus

⁴⁸¹ Bei Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963. Ich zitiere nach der 2. Auflage von 1965, Literaturverzeichnis Nr. 89.

⁴⁸² 82, S.69

⁴⁸³ Von Dietrich Rössler 54, S.26 zitiert.

⁴⁸⁴ 23, S.54

⁴⁸⁵ Mezger, Amtshandlungen I. In 1. Auflage 1957 erschienen – zitiert nach der 2. Auflage 1963, 40, S.119.

⁴⁸⁶ 76, S.23

⁴⁸⁷ Wege zur Seelsorge. Theorie und Praxis einer offenen Disziplin, Neukirchener Verlag 1970, S. 13-28: „Für und wider das Wort Seelsorge“ – Literaturverzeichnis Nr. 90.

⁴⁸⁸ 90, S.20

⁴⁸⁹ 90, S.22

anthropologischen Gründen überholt ist“.⁴⁹⁰ Wölbers Argumentation erscheint mir ebenso typisch wie kurzatmig. Selbstverständlich gilt für ihn das allgemeine Verständnis von „Seele“ nach trichotomischem Muster auf „Seele“ als auf „eine innere Welt an und für sich“ eingegrenzt. Die in Psalmen und Liedern gegenwärtige biblische Tradition hat offenbar kein Gewicht. Nach Wölber „stimmt“ „der Begriff Seelsorge heute nicht mehr“, weil „weder die Theologie noch die moderne Anthropologie die Seele als eine Welt für sich betrachten können“.⁴⁹¹ Der „ganze Mensch“ wurde neu entdeckt. Das hat natürlich Konsequenzen. Seelsorge firmiert nach Wölber nunmehr besser als „Sorge um den Menschen“. Daß der „ganze Mensch“ in seiner leibhaftigen, lebendigen Personalität und Sozialität immer schon im biblischen Begriff von „Seele“ aufbewahrt war, kann von Wölber augenscheinlich noch nicht realisiert werden. Wie deutlich sein Blickfeld hier eingegrenzt ist, zeigt schließlich auch seine eigene Untersuchung zum biblischen Verständnis von „Seele“ – wir werden uns ihr noch zuwenden –, erweist sich aber auch daran, wie Wölber das Wesen der „Sorge“ um ihren Gegenstand faßt. Praktisch ist nämlich auch für ihn der „Begriff der Seelsorge ... schwer vermeidbar“, weil mit „Seele“ die „unendliche Angewiesenheit des Menschen auf das, was über ihm ist“, zum Ausdruck kommt.⁴⁹² Damit sind wir im Kern schon bei Wölbers Verständnis von Wesen und Gegenstand bzw. Adressat der kirchlichen „Sorge um den Menschen“.

Vor allem, wer den I. Teil von Wölbers Buch, in dem es ihm um „das theologische Programm“ geht⁴⁹³, offen in sich aufnimmt, spürt sehr schnell den Atem engagierter kritischer Auseinandersetzung mit einem selbstgenügsamen Kirchen- und Theologieverständnis. Für Wölber hat es immer eine Korrespondenz zwischen dem Selbstverständnis von Kirche und ihrer Seelsorge gegeben. „Der leitende Kirchenbegriff prägt die Vorstellung von der Seelsorge“⁴⁹⁴, und im Verständnis von Seelsorge spiegelt sich, wie Kirche sich selbst und ihren Auftrag wahrnimmt. Wölber spitzt es zu. Nach ihm „dient im Grunde der Inbegriff der Seelsorge ... dazu, das Defizit des kirchlichen Wirkens zu kennzeichnen und zu beheben“.⁴⁹⁵ Seelsorge hat als kirchliche Sorge um den Menschen unmittelbar im Blick, wozu Kirche und schließlich auch Theologie da sind. Wie sie den Menschen sieht, so formiert sich das Bild von Kirche bzw. „des kirchlichen Tuns“.

⁴⁹⁰ 89, S.8

⁴⁹¹ 89, S.48f.

⁴⁹² 89, S.49

⁴⁹³ So im Vorwort 89, S.9 gekennzeichnet.

⁴⁹⁴ 89, S.72

⁴⁹⁵ 89, S.79

Nach Wölber steht es unter „funktionalem Zwang“.⁴⁹⁶ Und die Seelsorge ist – daher der Titel des Buches – „das Gewissen der Kirche“.⁴⁹⁷

Es wäre interessant, der Frage nachzugehen, inwieweit religionssoziologische Studien⁴⁹⁸ und die kritische Auseinandersetzung mit der Dialektischen Theologie bei Wölber konvergieren. Jedenfalls finden wir bei ihm häufig Gedanken, welche an A.D. Müller erinnern. „Wenn Gott nur der ‘ganz Andere’ wäre“, schreibt Wölber⁴⁹⁹, „dann allerdings ... bedeutet Religiosität und Priestertum ein Herüberholen in eine andere Welt. Wenn wir aber im Namen des Vaters der Barmherzigkeit und des Gottes, der die Niedrigen tröstet, unterwegs sind, dann kann die priesterliche Sorge um den Menschen nur in der eigenen Demütigung und Hingabe, eben im Erbarmen, vollzogen werden ... Die Sorge um den Menschen muß in einer das Verlorene suchenden *Verkündigung* geübt werden. Das ist das theologische Programm.“⁵⁰⁰ Grundmodell der Seelsorge ist für Wölber das Gleichnis vom verlorenen Schaf. „Hingabe“ und „Herablassung (Kondeszendenz)“⁵⁰¹ sind entsprechende Stichworte. Das Stichwort „Kenosis“ fällt nicht, könnte hier aber auch seinen Platz haben. Gottes „‘Sich-einlassen’ mit dem Menschen“ gilt radikal. „Der König wurde Mensch ... Die Ehre Gottes ist sein Erbarmen, die Ehre der Kirche auch.“⁵⁰² Wölbers Auseinandersetzung mit der Dialektischen Theologie ist deutlich. Bei A.D. Müller fanden wir die Übernahme von Tillichs Position des „positiven Paradox“.⁵⁰³ Wölber spricht von der „paradoxale(n) Grundlage der Theologie“⁵⁰⁴ und folgert „die Offenheit des theologischen Systems“.⁵⁰⁵ Unter dem Leitbild des Gleichnisses vom Verlorenen Schaf und dem aus ihm abgeleiteten „Vorrang des Verlorenen“⁵⁰⁶ ist nach ihm auch die Rechtfertigungslehre, ja „die Theologie überhaupt funktional“ zu verstehen.⁵⁰⁷ D.h. die theologische Perspektive – Wölber spricht von „perspektivische(r) Theologie“⁵⁰⁸ – verändert sich, je nach dem, worum es geht. In der Seelsorge geht es um „das Apostolat des uneingeschränkten Erbarmens. Sie geschieht an den leidenden, zweifelnden, schuldigen

⁴⁹⁶ 89, S.46

⁴⁹⁷ Vgl. 89, S.46.48

⁴⁹⁸ Wölber erwähnt gleich im Vorwort sein Buch „Religion ohne Entscheidung“ von 1959.

⁴⁹⁹ 89, S.23f.

⁵⁰⁰ 89, S.23f. – Hervorhebung von mir.

⁵⁰¹ Ebd.

⁵⁰² 89, S.39

⁵⁰³ 42, S.37

⁵⁰⁴ 89, S.37 – Vgl. im Zusammenhang der Auseinandersetzung Wölbers mit Thurneysen und Asmusen 89, S.203: „Gott wurde in dieser verschlossenen Welt Fleisch. So bleibt die Welt in einem paradoxalen Sinne Raum des Anrufes.“

⁵⁰⁵ 89, S.40

⁵⁰⁶ 89, S.40 vgl. S.25

⁵⁰⁷ 89, S.29(26) – vgl. S.9

⁵⁰⁸ 89, S.37.29 u.ö.

und sterbenden Menschen ... (sie ist) der Inbegriff der göttlichen Sorge um den Menschen“.⁵⁰⁹ Dem voraussetzungslosen Erbarmen Gottes entspricht es, unter Rechtfertigung nicht nur die des Sünders, sondern auch die „des Ungläubigen und Hoffnungslosen“ zu verstehen.⁵¹⁰

Hans-Otto Wölber schreibt mit solcher Seelsorge-Theologie der Kirche „uneingeschränktes Erbarmen“ gegenüber den „Verlorenen“ und damit Offenheit ins „Gewissen“. „Wir sprechen vom Gewissen der Kirche, wie wir vom Gewissen einer Mutter sprechen“, bemerkt er.⁵¹¹ Eine Mutter sorgt – das ist damit gesagt –, wie sie kann, ohne Rücksicht auf Zwänge orthodoxer Selbstbewahrung. So gesehen ist Wölbers „funktionale“ Deutung der Rechtfertigungslehre anscheinend ein mutiger Schritt über Thurneysen hinaus. Doch eine Mutter, die nach ihrem Gewissen handelt, schert sich – wie das Leben zeigt – auch nicht um Regeln der Psychologie. Der „theologische Schlüssel“ der „funktional“ verstandenen Rechtfertigungslehre begründet für Wölber auch seinen „Einwand gegen das Bündnis (der Seelsorge) mit der Psychotherapie“.⁵¹²

Auch in einem Bündnis von Seelsorge und Psychotherapie würde nach Wölber eine Art Werkgerechtigkeit liegen. „Die Wurzel der Seelsorge“ wäre damit nicht erreicht. „Befreit werden muß der Mensch zum ‘extra nos’. Das heil gründet ganz ‘außerhalb von uns selbst’ in der Gottestat in Jesus Christus“, schreibt er.⁵¹³ Und weiter: „Das Helfen und Reparieren (mit Hilfe der von den Humanwissenschaften angebotenen Methoden) ist eine Folge der Seelsorge, ein Zeichen ihrer Aufrichtigkeit. Ihre Wurzel erwächst aus einer anderen Dimension“. „Die unmethodischen, untechnischen Menschen ... können oft am besten seelsorgen ... An der Wurzel unserer Existenz als ein abtrünniges Geschlecht ... können wir durch jene Reparaturen nichts ändern ... Was also soll geschehen? Der Glaube selbst! Er ist alles. Und er ist wenig, wenn nach einer Reparatur der unerlösten Welt getrachtet wird und der Mensch nur die ‘ganze Welt gewinnen’ will.“⁵¹⁴

Wir wollen uns an dieser Stelle nicht dabei aufhalten, wie schnell einer verhängnisvollen psychologischen Unbedarftheit das Wort geredet sein kann, wenn der „untechnische Mensch“ dergestalt ins Feld der Seelsorge geführt wird, wie

⁵⁰⁹ 89, S.34f.

⁵¹⁰ 89, S.243 – 1936 hatte Paul Tillich die „Rechtfertigung des Zweiflers“ neben die des Sünders gestellt und „Orthodoxie“, „intellektuellen Pharisäismus“ genannt („Auf der Grenze“, zitiert nach Siebenstern Tb Nr. 3, S.31). Aus Wölbers Seelsorge-Theologie lassen sich zwar manche Anklänge an Tillich, nicht aber eine direkte Verbindung zu Tillich ablesen. Im Literaturverzeichnis erscheint Tillich nicht, wohl aber Karl Barth. Vermutlich war A.D. Müller Wölbers Brücke zu Paul Tillich.

⁵¹¹ 89, S.48 – „Mutter Kirche“ sorgt! vgl. o.S.97 die Bemerkung zu W. Jentsch.

⁵¹² 89, S.9

⁵¹³ 89, S.45f.

⁵¹⁴ 89, S.53f – () von mir – wir hören Mk 8,36!

Wölber es hier tut.⁵¹⁵ Seine Front ist deutlich und sein Gewährsmann auch: A.D. Müller. Wir sahen, wie selbstverständlich Müller⁵¹⁶ die eigentliche Seelsorge oberhalb der angewandten modernen Humanwissenschaften ansiedeln konnte. Nach Wölber „kann“ und „sollte“ man sich als Seelsorger von den „modernen anthropologischen Erkenntnis(n)“ bzw. durch einen Blick in die „Schächte“ der Einsicht, welche jene in die Tiefe des Menschen gegraben haben, „Rat holen“. Doch es hat auch vor deren Zeit „kräftige und fruchtbare Seelsorge gegeben“. Und „wer sich dem leidenden Menschen stellt, wer ihn wirklich im Namen des Erbarmens sucht, dem wächst“ – nach Wölber – „Menschenkenntnis zu“, birgt doch „schließlich das Suchen selbst das Geheimnis des Findens“, sofern es „im Wesenhaften wurzelt“, im „alles umgreifenden Wissen ... ‚was ‚im Menschen‘ ist.“⁵¹⁷ Müller sprach von der „Wurzelschicht menschlichen Seins“, welche der Psychologie nicht mehr zugänglich sei. Wölber reklamiert, wie wir sehen, deren „andere Dimension“. Hier sind natürlich „christliche Seelsorge und Psychotherapie ... nicht austauschbar. Es ist“, nach Wölber, „nicht einmal gesagt, daß sie sich ergänzen müssen“.⁵¹⁸ Seelsorge geschieht „im unverletzlichen Besorgsein“.⁵¹⁹ Letztlich ist hier „der Glaube ... alles“, gilt es, Mk 8,34f. in vertrauter Weise wahrzunehmen.

Auch wenn Wölber A.D. Müller nirgends ausdrücklich zitiert, ist seine Nähe zu ihm bis hin zum einseitigen Anklingen von Mk 8,34f. offensichtlich. Für Müller stellt das Gleichnis vom Guten Hirten Seelsorge urbildlich dar, und das *verlorene* Schaf repräsentiert die Seelsorgebedürftigkeit des Menschen.⁵²⁰ Wölber geht vom Gleichnis vom Verlorenen Schaf aus. Nach Müller läßt sich „das reine Bild echter Seelsorge ... nur im Wagnis der Nachfolge gewinnen“.⁵²¹ Wölber spricht vom „Risiko des Erbarmens“ und davon, daß „Sorge um den Menschen Nachfolge Christi in nichtgewählter Begegnung“ bedeutet.⁵²² Nach Müller kann „die Menschenfrage ... nur von der Gottesfrage her gelöst werden“.⁵²³ Wölber schreibt: „Was auch immer an seelischer Krankheit oder an Leibesnöten aufgedeckt wird, immer muß die Existenz des Menschen in der Frage zusammengefaßt werden: Wer ist dein Gott?“⁵²⁴ Ich könnte noch die verschiedensten Parallelen bebringen,

⁵¹⁵ Methodisch qualifiziertes Vorgehen einfach („bloß“) als „Technik“ zu sehen und ihm damit einen niederen Rang zuzuweisen, ist offenbar ein bis heute gängiges Mittel der Seelsorge-Lehre, sich von Ansprüchen der Psychologie zu distanzieren. Vgl. dazu Th. Bonhoeffer 1985 11, S.13.

⁵¹⁶ Z.B. 42, S.42

⁵¹⁷ 89, S.57f.

⁵¹⁸ 89, S.58

⁵¹⁹ 89, S.34

⁵²⁰ 42, S.280ff.

⁵²¹ 42, S.283

⁵²² 89, S.50f.

⁵²³ 42, S.356

⁵²⁴ 89, S.49

welche zeigen, daß wir in A.D. Müllers Seelsorge-Lehre ein, wenn nicht *das* Urbild der Seelsorge-Theologie Hans-Otto Wölbers vor uns haben. Wir wollen das jetzt liegenlassen und uns gezielt der zentralen Frage nach dem Gegenstand bzw. Ziel oder Adressaten der Seelsorge zuwenden.

Auch wenn Wölber „Seele“, wie wir sahen, im Titel seines Buches meidet, kann er sich dem Begriff praktisch nicht entziehen. So widmet er ihm im III. Teil seines Buches, in dem es ihm um den „theologischen und anthropologischen Hintergrund“⁵²⁵ seiner Seelsorge-Lehre geht, einen besonderen Abschnitt.⁵²⁶ Was wir hier finden, gibt ebenso Auskunft über die Nähe Wölbers zu Müller, wie es den Stand praktisch-theologischer Reflexion zu „Seele“ kennzeichnet.

„In der Geschichte von Theologie und Kirche bleibt es“, so schreibt Wölber⁵²⁷, „eines der seltsamsten Dinge, daß es zwar immer um die Seele des Menschen ging, aber nie theologisch ausdefiniert wurde, was damit gemeint war. Immer haben Anleihen aus der gängigen Psychologie den Ausschlag gegeben.“ Man könnte sich fragen, wie Wölber – nach Thurneysen 1948, §3 vor allem – zu der pauschalen Aussage des letzten Satzes kommt. Spannender ist, wie er mit seiner Feststellung selbst das Defizit kennzeichnet, das in der Wahl des Titels seiner Seelsorge-Lehre zum Ausdruck kommt. Was anders als die „gängige Psychologie“ der Theologen ist es, die ihm den Gebrauch des Wortes „Seele“ versalzt?! Müller konnte zwischen „Seele“ als Gegenstand der Psychologie/-therapie und „Seele“ als Gegenstand der eigentlichen Seelsorge in der biblischen Bedeutung von „Herz“ unterscheiden.⁵²⁸ Auch Wölber „muß ... gegen manchen Hochmut der ‘Nurtheologie’ sagen“: „Es gibt keine Seelsorge, die nicht auch Psychologie wäre“⁵²⁹, doch zugleich steht für ihn fest: „Den Begriff ‘Seele’ zu bedenken“, kann nur geschehen „mit der erheblichen Einschränkung, daß er *nichts anderes* kennzeichnen *kann* als die Angewiesenheit des Menschen auf Gott“.⁵³⁰ Deutlicher läßt sich die vertikale Engführung schon im vornherein kaum ausdrücken. Sie ist offenbar zwingend, weil mit dem Verständnis der „Sorge“, welches die Seelsorge leitet, auch ihr Adressat längst definiert ist. „Seele“ kann als Gegenstand der Seelsorge „im engeren Sinne“⁵³¹ für Wölber nur „das in jeder Weise Verlorene“⁵³², die gottes-trostbedürftige, die niedrige und erbärmliche Seele sein, d.h. eben der „bekümmerte Mensch“⁵³³, der dem „verlorenen Schaf“ gleicht. Ihm bzw.

⁵²⁵ 89, S.187

⁵²⁶ 89, S.187-193

⁵²⁷ 89, S.191

⁵²⁸ 42, S.42

⁵²⁹ 89, S.189

⁵³⁰ 89, S.187f. – Hervorhebung von mir.

⁵³¹ 89, S.189

⁵³² 89, S.46

⁵³³ 89, S.18

ihr gilt der Trost der bedingungslosen Rechtfertigung. Diesen, „wenn es irgend geht, Trost zu bringen“, ist z.B. Ziel des seelsorgerlichen Hausbesuchs.⁵³⁴ Von „Seele“ theologisch reden, heißt mithin, von der Gottesbeziehung des Menschen reden und dies grundsätzlich unter dem Aspekt, daß sie gestört ist, denn das menschliche Leben ist „nie ‘heil’“.⁵³⁵ Daß solches in jeder seelsorgerlichen Begegnung in Rede steht, ergibt sich für Wölber aus dem biblischen Befund. Nach ihm kann „‘Seele’ nicht isoliert verstanden“ werden. „Im Alten Testament steht“, schreibt Wölber⁵³⁶, „zumeist an der Stelle des Vorstellungskomplexes ‘Seele’ das Wort ‘Herz’⁵³⁷. Damit ist das Personzentrum und die Persontendenz gemeint ... Im NT sind die Vorstellungen nicht eindeutig, aber“ auch vor seinem Hintergrund ist klar: Es geht mit „Seele“ um „Lebendigkeit im *eigentlichen* Sinne, als ‘Leben’. Zugespitzt formuliert können wir sagen“, meint Wölber, „daß das sichtbare ‘Fleisch’ auch eine Seele *hat*“⁵³⁸, und stellt daraufhin „Seele“ als „das Ungreifbare des Lebens“ heraus. Wie damit der biblische Begriff von „Seele“ nach altem Muster der Psychologie entnommen wird, zeigt sich alsbald. „Was heute der Psychotherapeut analysiert im Sinne des naturwissenschaftlichen Zugangs zu den Dingen“, folgert Wölber, „würde die Bibel ‘Fleisch’ nennen. Im Grund bedeutet biblisch deshalb die Vorstellung ‘Seele’ die eine Tatsache des Herausgefordertseins, des Gestelltseins des Menschen vor Gottes Angesicht, und seine Fähigkeit, darauf mit seiner Gesamtexistenz zu antworten.“⁵³⁹

Ich könnte nun noch weiter zitieren. Es würde damit nur im einzelnen belegt, daß Wölbers Abhandlung des Begriffs „Seele“ über Thurneysen-Müller nicht hinausführt, und – wie zu erwarten – den Gegenstand der Seel-Sorge in vertrauter Schmalspur präsentiert. Daß Wölber „Seele“ auch „gleichsam von ihrer Rückseite her“, d.h. „von ihrer Verbindung zur schöpfungsmäßigen Lebendigkeit unseres Lebens, von ihrem Unterworfenheit unter die Gesetze der Natur“ her sehen kann⁵⁴⁰, ändert daran nichts. Die – nach Wölber – dergestalt „determinierte“ „Seele“ ist nicht eigentlich Gegenstand der Seel-Sorge, sondern der Naturwissen-

⁵³⁴ 89, S.144

⁵³⁵ 89, S.147

⁵³⁶ 89, S.191

⁵³⁷ Daß das „zumeist“ für ‘Herz’ nicht zutrifft, sondern ‘nefesch’ eindeutig den 1. Platz einnimmt, wissen wir. 1963 war allerdings der IX. Band des ThWbNT mit seinem Artikel ‘psychè’ noch nicht erschienen. Wölber dürfte sich freilich – so pauschal wie seine Ausführungen klingen – eher an A.D. Müller gehalten als eine eigenständige exegetische Untersuchung vorgenommen haben.

⁵³⁸ 89, S.192 – Hervorhebung von mir.

⁵³⁹ 89, S.192 – Vgl. Thurneysen 1948, 75,S.51!: „... und so ist abschließend die Seele des Menschen zu verstehen als das Geheimnis seiner personhaften Existenz im Angerufen sein vor Gott durch sein Wort.“

⁵⁴⁰ 89, S.193f.

schaften, denen er z.B. die Psychoanalyse selbstverständlich zurechnet.⁵⁴¹ Sicher mögen von hier aus für Wölber kritische Anfragen an die „Ordnungsseelsorge“⁵⁴² – er meint damit Thurneysen und Asmussen – kommen.⁵⁴³ Sicher gibt ihm die Anerkennung der „Rückseite“ der Seele auch die Handhabe, eine Fülle wichtiger religionssoziologischer und -psychologischer Erkenntnisse einzubringen. „Die Freiheit des Evangeliums liegt gerade darin, daß man zwar von den Mitteln und Strukturen der menschlichen Existenz frei ist, aber im Widerspiel auch Freiheit hat, sie zu gebrauchen“, sagt er.⁵⁴⁴ Doch eine Notwendigkeit, sich der humanwissenschaftlichen Erkenntnisse um des Menschen willen in der Seel-Sorge zu bedienen, ist damit für Wölber gerade nicht gegeben. Denn verbindlich für die „Seel“-Sorge ist allein die Gottesbeziehung des Menschen, das Angewiesensein des Menschen auf Gott. So lassen sich die Humanwissenschaften vor allem apologetisch verwerten. Sie führen mit all ihren Erkenntnissen bis vor die Tür. Die Frage: „Wo findet der Mensch sein Du? Wer ist das Du?“, jene „letzte Frage“⁵⁴⁵, kennzeichnet zugleich ihre Grenzen. Und diese Grenzen auf eine Antwort hin zu überschreiten, bleibt der Seelsorge vorbehalten. „Das ist der Punkt, auf den letzten Endes der Seelsorger hinführt“.⁵⁴⁶ Hier zeigt sich auch der „metaphysische Notstand der säkularisierten Welt“.⁵⁴⁷ Und er wird, nach Wölber, spätestens auf dem Sterbebett existentiell erfahren.

Fassen wir das Bisherige zusammen: Sowohl der Begriff der „Sorge“ als auch der der „Seele“ sind in Wölbers Seelsorge-Lehre eindeutig vertikal zugeschnitten. Kann man bei ihm auch nicht einfach von hamartiologischer Engführung sprechen, da er „Rechtfertigung“ nicht auf den Sünder beschränkt wissen will, so bleibt es doch bei einer engen Entsprechung der Lehre vom Heil. Unübersehbar sind die Parallelen zwischen Wölber und A.D. Müller. Über Müller führt Wölber im Grunde nicht hinaus. Das zeigt sich auch dort, wo er dem biblischen Begriff von „Seele“ nachgeht. Eine Biblische Psychologie kommt nicht in Blick. Psychologie bzw. Humanwissenschaften lassen sich allenfalls über das ‘Fleisch’ bzw. die Naturgegebenheiten einbringen. Letztenendes ist das Personmodell Thurneysens übernommen. Die „Seele“ der Seel-Sorge ist, streng genommen, ein ausschließlich geistlich Ding. Mit ihrer „Rückseite“, der Psyche, muß man rechnen, aber für Psychologie sind die „Natur“-Wissenschaften zuständig, nicht die Bibel.

⁵⁴¹ Dietrich Rössler trifft mit seiner Kritik am Naturwissenschaftsverständnis der Seelsorge-Lehren offenbar auch Wölber!

⁵⁴² 89, S.198

⁵⁴³ 89, S.200ff.

⁵⁴⁴ 89, S.275

⁵⁴⁵ 89, S.232f.

⁵⁴⁶ 89, S.234

⁵⁴⁷ 89, S.239 – vgl. Müller.

Und was ein rechter Seelsorger ist, der kommt auch ohne sie aus, weiß er doch, was „im Menschen“ ist.

So verändern die Erkenntnisse der Humanwissenschaften für Wölber im Kern die Gestalt der Seelsorge nicht. Sie stellen ein Angebot dar, nicht aber eine ernst zu nehmende Herausforderung. Die eigentliche Seel-Sorge ist eo ipso theologisch exterritorial. Mit seinem theologischen Urteil über die Pastoral-*Psychologie* ist Wölber schnell fertig. Wer Pastoralpsychologie anwendet – genannt werden Thilo, Froboese-Thiele und Haendler – praktiziert „eine noch sehr undurchsichtige Variante des alten Fragens nach dem göttlichen Seelengrund, der im Menschen zu finden sei“.⁵⁴⁸ Es ist nicht von ungefähr, daß Wölber das Wort „Seele“ im Titel seiner Seelsorge-Lehre meidet. Es könnte der Psycho-Logie in jener einen Platz erschleichen, der ihr nach der Tradition der Pastoral-*Theologie* nicht zusteht.

Doch damit sind wir beim letzten Teil unserer Durchsicht der Seelsorge-Lehre Wölbers angelangt. Wie stellt sich diese praktisch dar? Auch darin muß ja etwas sichtbar werden. Das Verständnis von „Seele“ und das Verständnis von „Sorge“ stehen unweigerlich auch in einem Zusammenhang mit dem der „Lehre“ von der Seelsorge. Welche Umriss zeigt diese in praktischer Hinsicht, nachdem deutlich ist, wie stark Wölber der Tradition der Lehre verpflichtet ist?

Wölber überschreibt den mittleren, II. Teil seiner Seelsorge-Lehre: „Umriss der Praxis: Begegnungen mit Sorgen und Zweifeln“.⁵⁴⁹ Vergegenwärtigen wir uns noch einmal seine theologischen Bedingungen: A.D. Müller hatte von „Wurzelbehandlung“ gesprochen, um die es in der Seelsorge gehe. Wölber sieht ihre Aufgabe darin, „zum bekümmerten Menschen“ vorzustoßen.⁵⁵⁰ „Es geht um das verlorene (göttliche) Du, nicht um eine Reparatur innerhalb der Welt der Seele“ – spricht: Psyche –, schreibt er im Zusammenhang des theologischen Programms.⁵⁵¹ Es gilt, den „Durchstoß zur Transzendenz“ zu erreichen.⁵⁵² „Alle Sozialpädagogik, Psychotherapie usw. bedeuten solange ein Nichts, wie Gott nicht hinzutritt“.⁵⁵³ Betont stellt Wölber fest, „daß es sich nicht um Kontakte, um den humanitären Willen zur Begegnung, um Partnerschaft oder etwas ähnliches handelt“, wenn Seelsorge in Rede steht, sondern um „das christliche Plus der Kommunikation“. Und dieses nimmt dort Gestalt an, wo der Seelsorger „in Ausrichtung der Vergebung ... an die Verlorenheit“ anknüpft.⁵⁵⁴ Seelsorge unterliegt damit in ihrem Vollzug klaren theologischen Bedingungen. Der Bann der Lehre, die altvertraute einlinige Interpretation von Mk 8,34f. schimmert durch, wenn wir lesen:

⁵⁴⁸ 89, S.65 – Vgl. Thurneysen 1928, 74, S.81.

⁵⁴⁹ 89, S.82

⁵⁵⁰ 89, S.18

⁵⁵¹ 89, S.33

⁵⁵² 89, S.207

⁵⁵³ 89, S.206

⁵⁵⁴ 89, S.208f.

„Ohne diesen Anspruch an das Lebensopfer der glaubenden Hingabe (an Gott) gibt es *keine* Seelsorge“.⁵⁵⁵ „Jedes Verlangen nach dem Du *muß* hinausgeführt werden auf die unendliche Angewiesenheit des Menschen auf Gott“.⁵⁵⁶ Der „Text des Lebens‘ (ist) auf das Böse, auf die originale Sünde, auf die Verlorenheit hin zu exegesieren“.⁵⁵⁷ „Kein Seelsorger kommt daran vorbei, die Unmöglichkeit des Lebens aufzudecken.“⁵⁵⁸

Wir brauchen keine weiteren Zitate, um zu sehen, wie eng das Geschehen der Seelsorge von Forderungen umstellt ist, welche sich aus dem theologischen Verständnis von „Sorge“ um „Seele“ ergeben. Die Theologie setzt Direktiven. Nur wer sich an sie hält, kann Seelsorger im eigentlichen Sinne sein. Seelsorge-Lehre setzt dies geradezu zwangsläufig in direktive „Umrisse der Praxis“ um, solange Pastoral-Psychologie sie nicht daran hindert. Und eben dies geschieht bei Wölber genau so wenig wie bei Trillhaas, mit dem wir Wölber ja als Lutheraner nicht nur durch die Vermeidung des Wortes „Seele“ im Titel seiner Seelsorgelehre verbunden wissen. Belege dafür lassen sich in Fülle beibringen.

Sicher vermittelt Wölber v.a. auch wichtige religionssoziologische und –psychologische Einsichten, doch wo es um konkretes seelsorgerliches Handeln geht, kommt seine Lehre über weite Strecken aus dem Stil der Rezeptur nicht heraus, und wir sehen Theologie praktisch in Direktiven münden. Dafür einige Kostproben: „Der Seelsorger“ „*muß* ... angesichts der Sorgen (der mittleren Lebensjahre) in eine noch tiefere Schicht vorstoßen. Er *muß* von der Schuld hinter den Sorgen sprechen.“⁵⁵⁹ „Der gute Seelsorger unterscheidet tapfer das Große vom Kleinen“.⁵⁶⁰ „Im Vordergrund (des Krankenbesuches) steht zunächst die allgemeine menschliche Anteilnahme, die natürlich manchmal (!?) dazu zwingt, den Kranken mit seinen Berichten über sein Leiden anzuhören. *Aber man sollte* dies doch bald abbiegen und auch vermeiden, sich die Symptome, Wunden oder ähnliches zeigen zu lassen. Manche Kranken haben einen merkwürdigen (!) Drang, dieses zu tun. *Aber* der Seelsorger sage fest: ‘Das ist nicht nötig.’ ... Der Trost des seelsorgerlichen Wortes weist den Menschen also von sich weg“⁵⁶¹, indem er das kleine Menschenleben als das betrachtet, was es ist. Zunächst geht es dabei um ein vertieftes Urteil über das menschliche Leben überhaupt, das recht verstanden immer über sich hinausweist und nie ‘heil’ ist. Dies entfaltet *man* vielleicht an wenigen

⁵⁵⁵ 89, S.199 – Hervorhebung auch im folgenden von mir.

⁵⁵⁶ 89, S.211

⁵⁵⁷ 89, S.214

⁵⁵⁸ 89, S.253

⁵⁵⁹ 89, S.122

⁵⁶⁰ 89, S.125

⁵⁶¹ Vgl. Trillhaas, der (82, S.231) das Absehen von der augenblicklichen Zuständlichkeit empfiehlt.

(!) Rückfragen zur Lebensgeschichte des Kranken und auch an der Dankbarkeit gegenüber jenen Menschen, die nun für *uns* (!) da sein und helfen müssen.⁵⁶²

Ich habe Wölbers Ausführungen zum Krankenbesuch so ausführlich zitiert, weil sie geradezu ein Modell dessen zeichnen, was man heute „direktive Gesprächsführung“ nennt. Unter solchen Bedingungen ist Krankenhausseelsorge in der Tat „etwas sehr schwieriges“, wie Wölber selbst bemerkt. Und ein Krankenhausseelsorger ist bei solchem Rüstzeug notwendig „eine von Gott bevorzugte charismatische Persönlichkeit“⁵⁶³, wenn er nicht an sich selbst und seiner Arbeit verzweifeln soll. Wir ersparen uns weitere Beispiele.⁵⁶⁴

Wie Seelsorge-Lehre Pastoraltheologie unmittelbar in Handlungsanweisungen umzumünzen geneigt ist, hatten wir schon bei Trillhaas gesehen. Manfred Mezger bemerkt 1957: „Handelst du in der Seelsorge nach Regeln, so wird es keine Begegnung. War es eine Begegnung, so ging’s nicht nach Regeln“. „Es liegt ein ‘garstiger Graben’ zwischen Pastoraltheologie und Pastoralpraxis, und er kann nicht ausgefüllt werden mit Büchern und Erlassen.“⁵⁶⁵ Es mag sein, daß Wölber, der Mezger ja kannte, die „Bücher und Erlasse“ auf Asmussen bezogen hat, der die „Seelenführung“ ja bis in die „Dienstinstruktion der Pastoren“ hinein zu bringen vorschlug.⁵⁶⁶ Doch mit der kritischen Auseinandersetzung mit der „Ordnungsseelsorge“ auf theologischer Ebene ist das Problem offenbar ja nicht gelöst. Der „garstige Graben“ zwischen der Theologie und einer Praxis, die tatsächlich aus der unlebendigen „Objektivierung des Partners“⁵⁶⁷ herausführt, kann nicht überbrückt werden, solange – um mit Wölber zu reden – die „Rückseite“ der „Seele“ nicht auch theologisch verpflichtend integriert ist. Es gibt einen folgerichtigen Zusammenhang zwischen einem schmalgespurten Verständnis von „Seele“ und der „Sorge“ um sie bzw. „den Menschen“, einer Seelsorge-Lehre in direktivem Gewande und schließlich einer direktiven Seelsorge. Wölber meint, „der aufgeschlossene, lebenserfahrene und fleißige Seelsorger soll(e) sich auf die ihm zugewachsene Menschenkenntnis verlassen“.⁵⁶⁸ Doch welches Gewicht hat die aus dem Leben zugewachsene Menschenkenntnis, wenn auf der anderen Seite zugleich theologisch einlinig feststeht, was *eigentlich* Sache ist, und „der sogenannte praktische Erfolg ... nicht Maßstab der Sorge um den Menschen sein“ darf⁵⁶⁹, ja von Wölber bedeutungsvoll auf die urchristliche Einheit von „Zeugens-

⁵⁶² 89, S.146f.

⁵⁶³ 89, S.150f.

⁵⁶⁴ Genau so anschaulich wäre etwa, was Wölber zur Alten-Seelsorge 89, S.151ff. ausführen kann.

⁵⁶⁵ 40, S.127 u. 132

⁵⁶⁶ 3, S.55

⁵⁶⁷ 89, S.207

⁵⁶⁸ 89, S.214

⁵⁶⁹ 89, S.54

dienst und Martyrium“.⁵⁷⁰ hingewiesen wird? Mit einem dergestalt theologisch geschärften Gewissen hält es mit Sicherheit schwer, der Lebenserfahrung ruhigen Herzens zu folgen! Kurz, wir sehen, wie sich die Linien quer zu stellen beginnen, wenn wir sie ausziehen.

Nicht nur die Krise der Seelsorge-Theologie ist vorprogrammiert, wenn Sorge um Seele an der ganzen Seele vorbeidefiniert wird, auch die Krise der praktischen Seelsorge-Lehre steht ins Haus, wenn die ganze Seele nicht bei ihr auch methodisch mitredet. Seelsorgelehre in direktivem Gewande be-sorgt vielleicht *ihre* Theologie angemessen, dem lebendigen Geschehen von Seel-Sorge kann sie nicht gerecht werden. Es ist wahrscheinlich die Verbindung von ausgeprägter Seelsorge-Theologie und direkterer Gestalt der praktischen Seelsorge-Lehre, wie wir sie z.B. bei Wölber vorfinden, welche unbedarften Nachfahren nahelegt, zu meinen, mit dem Stichwort „nondirektiv“ und seinem argumentativen Kontext sei die theologische Auseinandersetzung mit den Vätern im Grunde schon erledigt. Doch solches ist im Prinzip ebenso kurzschlüssig wie die Identifikation von Verkündigung und Vertikaler. Warum, wird freilich noch nachgewiesen werden müssen.

Wir kommen zum Schluß. Wer Wölbers Seelsorge-Lehre liest, ist zunächst fasziniert durch seine theologische Auseinandersetzung mit dem „Ekklesiastizismus“⁵⁷¹ der Seelsorge-Tradition. Auch Wölbers religionssoziologische Ausführungen sind wichtig und fesselnd. Bei genauerem Zusehen schält sich aber immer deutlicher die Erkenntnis heraus, daß wir unter all dem theologischen Aufwand, den Wölber entfaltet, eine Seelsorge-Konzeption im Banne der alten Lehre vor uns haben. Seelsorge unter der Direktive der Sorge um „das Verlorene“ ist traditionsgebundene Seel-Sorge. Die „Verworfen-“ bzw. „Verlorenheit“ kennzeichnet schon 1928 für Thurneysen den Gegenstand der Seelsorge und damit ihre Bedingungen.⁵⁷² Zu sehen, mit welcher Selbstverständlichkeit die dergestalt traditionsgebundene Seelsorge zu einer direktiven Praxis der Lehre neigt und damit auch eine direktive Seelsorge-Praxis begründet, ist erhellend. Von der Praxis der Seelsorge über ihre Lehre und ihre Theologie führt ein direkter Weg zur Frage nach dem Verständnis von „Seele“. Im schmalgespurten Verständnis von „Seele“ läßt sich letztlich auch festmachen, warum Seelsorge-Praxis, -Lehre und -Theologie in die Krise kommen müssen in einer Welt, die inzwischen die ganze Seele in eigener Regie und an der Bibel vorbei neu entdeckt hat.

⁵⁷⁰ 89, S.36

⁵⁷¹ 89, S.187

⁵⁷² Vgl. 74, S.77

4.2 Zur Frage: Seelsorge(-Lehre) und Methode

Manfred Mezger 1957

Wir haben uns der Seelsorge-Lehre Wölbers nicht zuletzt deshalb so ausführlich gewidmet, weil uns, nach Trillhaas, aus ihr die Frage der Methode der Seel-Sorge und ihrer Lehre so deutlich entgegenkommt. Seit Trillhaas' Pastoraltheologie sind 13 Jahre vergangen. Die Humanwissenschaften haben sich inzwischen – wie Dietrich Rössler unübersehbar zeigt – als ernstzunehmende Gesprächspartner der Seelsorge-Lehre etabliert. Mit ihnen kommen nicht nur wichtige inhaltliche Erkenntnisse auf die Lehre von der Seelsorge neu zu, auch Fragen der Methode gewinnen neue Relevanz. In Otto Haendler fanden wir einen Theologen, der dies in die Seelsorge-Lehre offen aufzunehmen sucht.

Die Väter konnten die Methodenfrage im Prinzip noch nach einem schlichten Muster erledigen. Entweder wurde auf selbstverständliche Menschenkenntnis abgehoben bzw. an seelsorgerlichen Spürsinn und Takt appelliert, oder man führte das 'extra nos' göttlichen Wirkens ins Feld und verwies methodische Fragen mit Hilfe der Pneumatologie auf die hintersten Ränge. In jedem Fall hatte das Inhaltliche den Vorrang und dominierte – bewußt oder unbewußt – die Methoden. Weiterführend erscheint die Möglichkeit, alle Fragen nach dem „Wie“ der Seelsorge unter dem Stichwort der „seelsorgerlichen Haltung“ bzw. der „Begegnung“ unterzubringen. Manfred Mezger, den ich oben dazu zitierte⁵⁷³, schreibt in seiner Seelsorge-Lehre einige Seiten weiter⁵⁷⁴: „So einfach gibt sich Gott nicht in die Hand seiner Amtleute ... Hier geht es nicht mehr um Regeln und conditiones, sondern um uns selber.“ „Es gibt keine 'Idee' der Seelsorge, der die Wirklichkeit, wenigstens annäherungsweise, entsprechen müßte.“

Schauen wir bei dem letzten Satz genauer hin, so zeigt sich, daß er nur zutrifft, solange in der 'Idee' Methode und Inhalt in Gestalt von Programm – Mezger nimmt zur Gleichung: Seelsorge=Beichte Stellung – ineins gesetzt werden. Wie aber, wenn zur 'Idee' der Seelsorge eben genau dies gehört, daß das „Wie“ ihres Geschehens der Wirklichkeit zu entsprechen habe? Die Forderung, Seelsorge müsse sich in Lehre und Vollzug realistischer, der Wirklichkeit entsprechender Methoden bedienen, kann doch wahrhaft nicht strittig sein. Doch hier sind offenbar Mezgers Augen gehalten. „Weil die Verkündigung bei den Amtshandlungen oft in vertikaler Sicht verharrt (Gott-Mensch) und die Horizontale (Mensch-Mitmensch) vergißt“⁵⁷⁵, deshalb will Mezger nicht einfach Seelsorge mit „Verkündigung“ gleichgesetzt wissen, sondern definiert sie in Anlehnung an Heije

⁵⁷³ 40, S.127.132

⁵⁷⁴ 40, S.129f.

⁵⁷⁵ 40, S.135

Faber offener als „Zudienen des Wortes“⁵⁷⁶ bzw. charakterisiert sie nach Julius Schniewind als „Paraklese“.⁵⁷⁷ Es geht ihm darum, den „ereignishaft(n) ... aktua-le(n) Charakter von Seelsorge“⁵⁷⁸ herauszustellen. Die Auseinandersetzung mit den Vätern verläuft jedoch ganz in vorgegebenen Bahnen. Gegen Programme wird das Wirken Gottes, gegen Lehr-Kasuistik das Evangelium ins Feld ge-führt.⁵⁷⁹ Hinsichtlich des „Wie“ der Seelsorge gilt, „daß das Entscheidende eben nicht lernbar ist“.⁵⁸⁰ „Begegnung“ und „Regeln“ schließen für Mezger einander aus. Was er nicht *sieht* – daß jede Begegnung nach psychologischen Regeln ver-läuft –, *ist* für ihn offenbar nicht. Und genau hier wird der blinde Fleck der Seel-sorge-Lehrtradition sichtbar.

Wo Psychologie zumindest als ernstzunehmende Wissenschaft anerkannt wird, beginnt sich das Seelsorge-Lehren unter dem Stichwort „seelsorgerlicher Habitu-s“ aus den Lehrbüchern in praktische Veranstaltungen zu verlagern. Das bedeut-et aber – wie A.D. Müllers Seelsorge-Lehre zeigt – noch lange nicht, daß damit der direktive Stil zugleich aus der Lehre auswandern würde. Und er hält sich um so unangefochtener durch, je deutlicher es in der Seelsorge-Lehre um die Umset-zung von Dogmatik geht.

Daß die praktische Seelsorge-Lehre unter dem Stichwort „nondirektive Ge-sprächsführung“ zu neuen Ufern aufbricht bzw. unter solcher Fahne die Anhänger der „neuen Seelsorgebewegung“ versammelt, ist nicht von ungefähr. Auf der anderen Seite beobachten wir eine entsprechend typische Erscheinung. Wer der traditionellen Position zuneigt oder sich auch nur als den Vätern verpflichtet ausweisen und damit theologisch legitimieren will, geht selbstverständlich davon aus, daß „Psychologisieren“ eine theologische Sünde ist.⁵⁸¹ Sicher können und müssen sich die Geister eventuell an der Frage der Methode scheiden. Wenn sich jedoch der Streit um die Alternative: Geistwirkung oder menschliches Werk, ‘extra nos’ oder „Methode“ bzw. (fremde) „psychologische Technik“ herum festmacht, dann fragt sich, ob dies nicht ein typisch hausgemachter Streit ist und Kennzeichen einer Seelsorge-Lehre im alten Gefängnis der Dogmatik. Durch die Fenster dieses Gefängnisses führt kein Blick auf die weite Landschaft der Bibli-schen Psychologie hinaus. Man muß das Gefängnis schon wirklich verlassen. Und erst, wo dies geschieht, wird auch die Methodenfrage in Lehre und Vollzug von Seelsorge theologisch und sachlich angemessen aufgenommen werden.

⁵⁷⁶ 40, S.118

⁵⁷⁷ 40, S.131

⁵⁷⁸ 40, S.118

⁵⁷⁹ 40, S.128

⁵⁸⁰ 40, S.127

⁵⁸¹ Otto Haendler muß sich z.B. der „Psychologisierung“ zeihen lassen, und D. Rössler bestätigt dies, beilegt sich aber (54, S.36f.) bezeichnenderweise sofort, ihn vom Makel eines theologischen Sün-denfalls reinzuwaschen.

4.3 Das Non-plus-ultra der traditionellen Seelsorge-Lehre. Psychologie im Dienste seelsorgerlicher Perfektion

Adelheid Rensch 1963/67

„Seelsorge vollzieht sich in Gestalt eines Gesprächs“, hatte E. Thurneysen in seiner Seelsorge-Lehre von 1948 geschrieben.⁵⁸² Es liegt nahe, die Gestalt des seelsorgerlichen Vollzugs als Gespräch zu bestimmen, wenn man Seelsorge vom *Wort Gottes* her versteht. Hans Asmussen hatte es ebenfalls getan.⁵⁸³ Otto Haendler nimmt die Gleichung von Seelsorge und Gespräch auf seine Weise auf.⁵⁸⁴ Wir sahen, daß Wolfgang Trillhaas hier 1950 ein Fragezeichen setzt.⁵⁸⁵ „Man bedenke, daß das ‘Gespräch’, wie es sich manche Theoretiker der Seelsorge vorstellen, gar nicht jedermanns Sache ist“, bemerkt er.⁵⁸⁶ Doch Trillhaas würde dem Gespräch wohl „den Rang eines unentbehrlichen Hilfsmittels der Seelsorge“ einräumen, wie es A.D. Müller fordert⁵⁸⁷, ohne freilich, wie jener, daraus die Notwendigkeit einer „gründliche(n) Gesprächsschulung“ für Seelsorger⁵⁸⁸ zu folgern. Trillhaas kann es hier – wie wir sahen – mit dem Hinweis auf rechten seelsorgerlichen „Takt und Spürsinn“ bzw. Gottes Hilfe⁵⁸⁹ bewenden lassen. 13 Jahre später ist es für Hans-Otto Wölber „die ihm zugewachsene Menschenkenntnis“⁵⁹⁰, auf die sich der Seelsorger in seinem Gespräch verlassen darf und soll. Sicher steht nach Otto Haendler (1957) fest: „Schlechterdings in jedem seelsorgerlichen Gespräch ereignet sich psychologische Wirkung durch den Seelsorger, helfende oder hindernde“.⁵⁹¹ Auch Wölber bemerkt: „Es gibt keine Seelsorge, die nicht auch Psychologie wäre“. Er, der dies den „Nurtheologen“ ins Stammbuch schreiben will⁵⁹², ist jedoch selbst „Nurtheologe“ geblieben und hat den Anstoß, der hier schon von dem sonst von ihm weidlich rezipierten A.D. Müller ausging, nicht wirklich aufgenommen. Zu sehr ist Wölber mit prinzipiellen theologischen Fragen befaßt, als daß er „technischen“ Fragen praktische Aufmerksamkeit ge-

⁵⁸² 75, S.87 – Leitsatz zu §5, dem ersten Paragraphen von Teil „II. Wesen und Gestalt der Seelsorge“.

⁵⁸³ 3, S.16: „Seelsorge ist wirkliches Gespräch ...“

⁵⁸⁴ 24, S.314f.

⁵⁸⁵ 82, S.95f.

⁵⁸⁶ Ebd., S.96

⁵⁸⁷ 42, S.322

⁵⁸⁸ Ebd. – Daß „allein der Heilige Geist die letzte Erfüllung geben kann“, muß dann natürlich von Müller sofort hinzugefügt werden. Niemand soll ihm vorwerfen können, er habe den pneumatologischen Vorbehalt vergessen.

⁵⁸⁹ 82, S.233.177

⁵⁹⁰ 89, S.214

⁵⁹¹ 24, S.320

⁵⁹² 89, S.189

schenkt hätte.⁵⁹³ Es muß wohl eine Psychologin sein, die dies im Dienst der Seelsorge-Lehre tut. Und es ist bezeichnenderweise die psychologische Mitarbeiterin in den praktischen Seelsorge-Seminaren A.D. Müllers; Adelheid Rensch. Aus ihrer Feder erscheint 1963 bei Vandenhoeck & Ruprecht ein Lehrbuch mit dem Titel: „Das seelsorgerliche Gespräch. Psychologische Hinweise zur Methode und Haltung“.⁵⁹⁴

Wir können uns natürlich die Frage vorbehalten, ob es angemessen ist, den Vollzug von Seelsorge mit „Gespräch“ gleichzusetzen. Trillhaas fragt z.B. von der Sprachfähigkeit des Adressaten her. Zumindest greift das Wort „Gespräch“ das kommunikative Geschehen der Seelsorge nicht vollständig ab, solange damit nur ein verbaler Vorgang im Blick ist. Wie dem auch sei, die Tradition der ‘cura animarum specialis’, welche Adelheid Rensch vor sich hat, läuft geradezu schnurstracks darauf zu, Seel-Sorge-Lehre praktisch als Lehre vom „seelsorgerlichen Gespräch“ zu entfalten. Längst hatten die Theologen die Psychologie als „Hilfswissenschaft“ der Seelsorge akkreditiert. A. Rensch bringt nun die psychologische Ernte ein, stellt den Theologen zur Verfügung, was in deren Seelsorge-Lehre an methodischen Hilfen bisher fehlte. Es ist aufschlußreich, zu sehen, wie sie das tut.

Charakteristisch für die Bescheidenheit des theologischen „Laien“ wie für den Rang, welchen Rensch selbst ihrem psychologischen Beitrag zumißt, dürfte schon der Untertitel ihres Buches sein. Nach ihm will sie „Psychologische *Hinweise* zur Methode und Haltung“ geben. Was wir in diesem beachtlichen Buch vor uns haben, ist jedoch keineswegs theologisch unterbelichtet oder gar neutral und stellt zudem eine (manchmal fast bestürzend ausgewogene und) ausgereifte Lehre vom „Was“ und „Wie“ der Seelsorge dar.

Das Buch ist A. Dedo Müller gewidmet. In seinen Seminaren hat Rensch seit 1948 mitgearbeitet.⁵⁹⁵ Er ist zweifellos der theologische Hauptgewährsmann⁵⁹⁶ – bis in die bescheiden vorgetragene Kritik an einer „einseitig“ (anstatt „trinitarisch“) orientierten Theologie⁵⁹⁷ hinein. Selbstverständlich kommt der Psychologie im ganzen Unternehmen nur die dienende Rolle zu. Im letzten Kapitel mit der Überschrift „Die Krisis der Methode“ schreibt Rensch: „Wir beabsichtigen weder eine Technisierung (!) noch eine Psychologisierung (!) der Seelsorge oder irgend einer theologischen Wahrheit ... An nichts und niemand kann man sich letztlich

⁵⁹³ Wie Wölber z.B. „Methoden des Verstehens“ abhandelt, ist bezeichnend. 89, S.183 resümiert er: „Im Grundlegenden führt auch die wissenschaftliche Forschung wieder zurück auf das, was der erfahrene Seelsorger von seinen Mitmenschen weiß.“

⁵⁹⁴ Ich zitiere im folgenden nach der 2. verb. Auflage von 1967 (Literaturverzeichnis Nr. 50).

⁵⁹⁵ Vgl. Vorwort 50, S.5

⁵⁹⁶ Zu den weiteren theologischen und humanwissenschaftlichen Gewährsleuten vgl. im übrigen das Vorwort 50, S.4.

⁵⁹⁷ 50, S.20 – vgl. Vorwort (zur 2. Auflage) 50, S.8.

halten, denn an Gott allein.“⁵⁹⁸ Als ancilla theologiae practicae hilft die Psychologie der Seelsorge zur methodischen Perfektion. Sie verändert die überkommene Lehre von der Seelsorge grundsätzlich nicht. Sie verdeutlicht im Gegenteil eher – einmal auf das seelsorgerliche Gespräch konzentriert – ihre Linien.

Klar laufen bei Rensch die methodischen Überlegungen auf das vertikale Ziel der Seelsorge zu und sind an ihm ausgerichtet. Die Theologie gibt die Direktiven. Für die theologische Schülerin A.D. Müllers ist es selbstverständlich, daß „die (theologischen) Grundlagen des seelsorgerlichen Gesprächs“ in der Einleitung dargelegt werden.⁵⁹⁹ Ich referiere kurz⁶⁰⁰: Vorgegeben sind die „Urworte“ Gottes an sein Geschöpf (11). „Das Seelsorgegespräch steht im Dienst der Sorge um das rechte Hören und Antworten des Geschöpfes auf solche Anrede des Schöpfers und Vaters, um damit dem einzelnen zu seiner ursprünglichen Bestimmung und seinem *Heil* zu verhelfen (13) ... Aus dieser ... Aufgabe ... ergeben sich verschiedene Besonderheiten des Gesprächsinhaltes wie der Methode und Geisteshaltung der Gesprächsführung“ (14). Nach Rensch hat jedes Gespräch seelsorgerlichen Charakter, dessen Führer „bewußt vom ‘Urgespräch’“ ausgeht und „zugleich auf Wiedergeburt und *Heil* des Menschen *hinarbeitet*“ (16). „Das Seelsorgegespräch wendet sich unmittelbar an das Glaubenszentrum“ (wir erinnern uns an A.D. Müllers Begriff von ‘Herz’), „der ganzen ... heilsfähigen wie heilsbedürftigen Person und sucht ihr zur gottgewollten Gestaltung aller Lebensbeziehungen ... zu helfen“ (21). Rensch’s Ausführungen münden in A.D. Müllers Definition der Seelsorge als „Glaubens-Lebenshilfe“ (22) und schließen mit der klaren Direktive ab: „Der einzigartige Charakter des Seelsorgegesprächs *muß* dem Partner nach allen ... Richtungen so deutlich und tiefdringend wie möglich erfahrbar werden ... Die gesamte Struktur des Seelsorgegesprächs *muß* von seiner spezifischen Aufgabe geprägt sein“ (23).

Die „Struktur“, welche Rensch dann, angefangen bei der „Herstellung der Beziehung“ über die „psychologische“ und „theologische Diagnose“ des „Betreuten“ bis hin zur „Verkündigung als Glaubenshilfe“ und zu „Hilfen zur Verwirklichung der Glaubenserkenntnis“ als „Lebenshilfe“ entwickelt – „Gesprächsmethodische Hinweise“ erscheinen regelmäßig am Ende jeden Kapitels –, ist folgerichtig, die Fülle des Beigebrachten beeindruckend, die Vielzahl der Direktiven erdrückend. Überzeugend legt Rensch dar: Erst müssen „die leib-seelisch-geistigen und umwelthaften Bedingungen für das individuelle Verhältnis eines Menschen zu Gott“ bekannt sein, „das Gefäß gleichsam, in dem ein individueller Glaube und Unglaube leben“.⁶⁰¹ Daraufhin gilt es, „die Glaubensstruktur eines

⁵⁹⁸ 50, S.243f. – (!!) von mir.

⁵⁹⁹ 50, S.11-23

⁶⁰⁰ Im folgenden ist der Fundort der Zitate gleich in Klammern im Text vermerkt – Hervorhebung von mir.

⁶⁰¹ 50, S.90

Menschen⁶⁰² mit ihm zusammen zu erschließen. Ist auf diese Weise „Bodenauflockerung“ und „-bereitung“⁶⁰³ („Unter Umständen brauchen wir erst die Mithilfe des Arztes“ und ein „psychokathartisches Verfahren“⁶⁰⁴!) geschehen, dann („nach der jeweils individuell abzustimmenden Zurüstung des Herzens“) „darf die Verkündigung das Gespräch beherrschen“.⁶⁰⁵ Dann freilich „*darf* sich der Verkündigende die *Führung* des Gesprächs *nicht* aus der Hand nehmen lassen. Er *muß* das Ziel, den anderen zum Heil zu führen, stets im Auge behalten ... Seine Gesprächsführung zielt unbeirrbar auf Christus ... auch dann, wenn sich der Betreute immer wieder an ihm ärgern sollte.“⁶⁰⁶ „Das Seelsorgegespräch“, meint Rensch mit Asmussen, „hat immer auch Kampfcharakter, denn es *soll* zur *Bekehrung* verhelten“.⁶⁰⁷ Wie Otto Riecker versteht Rensch die Bekehrung als Weg⁶⁰⁸, und der zum Glauben Gekommene bedarf nach ihr – das wäre die „Lebenshilfe“ – der weiteren Begleitung. „Zu schwer“ „ist die Übersetzung christlichen Glaubens in die konkreten Haltungen und Handlungen im Alltag ... , als daß wir sie im allgemeinen dem Partner allein überlassen könnten“, meint sie.⁶⁰⁹ „Einige Grundauffassungen christlicher Verantwortung der Welt gegenüber *müssen* wir dem Betreuten ans Herz legen“.⁶¹⁰ „Kaum nötig zu sagen, daß diese Ratschläge nicht wie Rezepte gegeben werden ... Der Seelsorger *muß* dabei aus wirklicher Erfahrung vollmächtig sprechen ... *Stets appellieren* wir an die Verantwortung des Partners“.⁶¹¹ „Unser Reden *muß* aus dem Sein der ganzen Person erwachsen“.⁶¹² „In geheiligter Natürlichkeit gelebte(s) Amtsbewußtsein strahlt Freudigkeit und Frieden des Erlöstseins aus, so daß dem Betreuten der Glaube an den Vater-Gott erleichtert wird“.⁶¹³

Ich möchte die Zitate nicht fortsetzen. Der *direktive Stil* begleitet diese Seelsorge-Lehre vom 1. Kapitel an.⁶¹⁴ Ich stelle mir den der Seelsorge-Lehre bedürftigen

⁶⁰² 50, S.98

⁶⁰³ 50, S.129

⁶⁰⁴ 50, S.130

⁶⁰⁵ 50, S.142

⁶⁰⁶ 50, S.153 – Hervorhebung auch im folgenden von mir.

⁶⁰⁷ 50, S.233

⁶⁰⁸ 50, S.183

⁶⁰⁹ 50, S.179

⁶¹⁰ 50, S.181

⁶¹¹ 50, S.183

⁶¹² 50, S.196

⁶¹³ 50, S.201

⁶¹⁴ Z.B. 50, S.25: Weil der Seelsorger „Christi Wirkungsmächtigkeit nicht besitzt“, „*muß* (er) ... alles vermeiden, was die vertrauensvolle Aussprache wie die Erfahrung der Gegenwart Christi erschwert.“

S.25f.: Weil in der Natur „nahezu ideale, dem Wesen des Seelsorgegesprächs angepaßte Bedingungen sind (?) ... *sollte man* – wenn irgend möglich – Seelsorgegespräche in der Natur führen ...“

jungen Bruder bzw. Kollegen vor. Wie geht es ihm nach der Lektüre von Adelheid Rensch? Wird er versuchen, ihre 6 Seiten „Gedächtnishilfe ... für eine möglichst vielseitige diagnostisch fruchtbare Gesprächsführung“ im Kopf zu behalten, welche obendrein noch nicht einmal „Anspruch auf Vollständigkeit der Aspekte“ erheben kann?⁶¹⁵ Was tut er, wenn er liest: Redet man als Seelsorger einen Menschen an, „*muß* man sich prüfen, ob unbewußt (!) Nebenabsichten ... mitspielen oder geheime (!) persönliche Motive zur Anrede treiben“⁶¹⁶? *Eines* wird er – man verzeihe mir die bittere Ironie des solidarischen Bruders – dann wahrscheinlich *nicht* können: „Freudigkeit und Frieden des Erlösten ausstrahlen“! Ich stelle mir vor: Eingeschworen auf das vertikale Ziel der Seelsorge, fasziniert von der Logik und Vielbedachtheit des Materials, umgeben von einer Unzahl von Direktiven, mit rauchendem Kopf und brennendem Schülerwunsch im Herzen, es möglichst perfekt zu übernehmen, was da an Direktiven alles auf ihn einströmt, – und schließlich zwangsläufig entmutigt ...

Adelheid Rensch führt „Sorge“ um „Seele“, wie die Väter sie verstehen, zur Perfektion. Da gibt es nichts, was nicht bedacht wäre im gegebenen Rahmen – bis hin zur geistlichen Selbstrelativierung am Schluß des Buches. Ein Non-plus-ultra traditioneller Seelsorge-*Lehre* haben wir vor uns, zugleich, ja deshalb auch ein klassisches Beispiel ihrer Grenzen. Im Bannkreis theologischer Lehre hat die Psychologin offenbar das der Psychologie eigene methodische Wissen vom Wesen eines ganzheitlichen Lernprozesses hinter sich gelassen. Auch sie verfällt dem typischen Kurzschlußverfahren, Erkanntes in Direktiven umzusetzen. Die Seele des Lehrenden mag sich freuen, die Dinge auf diese Weise klar, eindeutig und unmißverständlich beisammen zu haben und im Griff zu behalten. Die Seele des Lernenden geht leer aus, es sei denn, man identifiziert sie mit seinem Kopf. Die Seele dessen, der seelsorgerliche Verantwortung tragen soll und will, braucht kaum Direktiven, sondern einen Rahmen, der ihr erlaubt, ihre Erfahrungen selbst zu machen!

Seelsorge-Lehre kommt nicht umhin zu bedenken, daß auch ihr Adressat, der Seelsorge-Lernende, „Seele“ *ist*. Indem er sich selbst als von der Lehre angemessen umsorgte „Seele“ erfährt, begreift er Seel-Sorge und wird fähig sie weiterzugeben. Seelsorge-Lehre, welche nur ein schmal gespurtes Verständnis von „Seele“ vertritt, kann zwangsläufig der ganzen Seele des Seelsorge-Lernenden

S.27f.: Das „Sprechzimmer des Pfarrers *muß* ... seine ihm eigene geistliche Bestimmung ausdrücken ... Es ... *muß* alles getan werden, um ablenkende Geräusche und Geschehnisse ... einzuschränken.“

S.129: „Rückblickend in die Kindheit und schauend auf Ursprung und Ziel in Christus, *sollte* der Seelsorger die Bestimmung des Betreuten visionär erahnen und dem Umsorgten vor Augen stellen, indem er ihn zugleich in die Begegnung mit Christus *führt*.“

⁶¹⁵ 50, S.89 -vgl. ebd. S.247-252.

⁶¹⁶ 50, S.34

nicht gerecht werden. Es ist kein Zufall, daß die sog. „neue Seelsorgebewegung“ mit einem Kontrastprogramm zur überkommenen Weise, Seelsorge zu lehren an die Öffentlichkeit tritt. Ein Jahr vor A. Rensch's Buch ist bereits in Holland Faber-v.d.Schoot's „Praktikum des seelsorgerlichen Gesprächs“ erschienen. Es sollte allerdings noch 6 Jahre dauern, bis es ins Deutsche übersetzt und allgemein zugänglich ist.

4.4 Zurück zum kirchlichen Amt der 'cura animarum generalis'. (Religions)Psychologie im Dienste der Hermeneutik des „Predigtamtes“

Walter Uhsadel 1966

Mit der Seelsorge-Lehre von Adelheid Rensch haben wir die Vollendung eines folgerichtigen Weges vor uns. An seinem Anfang steht die neue Definition der Seelsorge durch Eduard Thurneysen. Die Richtung ist durch seine dogmatisch orientierte Bestimmung der 'cura animarum' gewiesen. Von Thurneysen her ist 'cura animarum specialis' „Spezialfall der Predigt“, Verkündigung, die sich durch Gespräch vollzieht. Es ist deutlich, daß sich „Sorge“ um „Seele“ damit zwangsläufig schmal einspart. „Seelsorge“ gewinnt solchergestalt zwar eine eindeutige Identität, und ihr Proprium kann mühelos dargelegt werden, die enge Fassung dessen, was „eigentlich“ Seelsorge ist, hat jedoch unvermeidlich zur Folge, daß all das an Seelsorge, was sich nicht selbstverständlich als Verkündigungs- oder Glaubensgespräch ausweisen läßt, unter den Schatten der „Uneigentlichkeit“ gerät bzw. mit der abgeleiteten theologischen Würde eines Zubringerdienstes vorlieb nehmen muß. Hier formt sich Nachdenken über Seelsorge mehr oder weniger unbewußt nach dem hierarchischen Modell uralter idealistischer Prägung. Der Geist, sei es nun 'pneuma' oder 'nous', das „Geistliche“ oder die Dogmatik dominiert.

Theologie, welche dieses Modell durch die Geschichte transportiert, bezahlt für die Sicherheit, mit der sie das Proprium der Seelsorge geistlich-dogmatisch zu fassen vermag, natürlich ihren Preis. Praktisch hat sie ständig mit dem Verlust leibhaftiger Wirklichkeit zu tun. Theoretisch hängt sie an den Wurzeln außerbiblischer Tradition. Immer wieder schlägt das trichotomische Muster mit seinem ihm innewohnenden Zug einer Überordnung des Geistig-Geistlichen durch. Ob die Seelsorge-Lehre will oder nicht, Platon, die Gnosis oder der (philosophische) Idealismus schauen durchs Fenster herein. Daß biblische Überlieferung im Ausschnitt – in denke an die einlinige Rezeption von Mk 8,34f. – selbst die Tradition dieser Seelsorge-Lehre begründet, erschwert die theologische Durchsicht. Es wäre daher ungerecht, unbesehen den Stab über den Vätern (und Müttern) der Seelsorge-Lehre zu brechen, weil diese nicht sahen, was wir heute sehen.

Auf den Füßen überkommener Dogmatik bzw. Lehre kann die Theologie den neuen Erkenntnissen der Humanwissenschaft nur eine dienende, nicht aber eine korrigierende oder gar bestimmende Funktion einräumen. Daß neue humanwissenschaftliche Erkenntnisse durchaus biblisch zu legitimieren sind, ist erst in Ansätzen im Blick. Noch 1968 sehen wir Eduard Thurneysen mit dem Buch „Seelsorge im Vollzug“ seine Seelsorge-Konzeption ungebrochen fortsetzen. Was bis dahin an kritischen Einwänden gegenüber der Verkündigungs-Seelsorge und ihren Derivaten entwickelt wurde, hat offenbar keine wirklich einschlägige Wirkung. Der Raum der Argumentation muß eng bleiben, solange der ursprüngliche theologische Verbündete der neuen Humanwissenschaften in Gestalt der Biblischen Psychologie noch nicht wirklich entdeckt ist.

Wir hatten gesehen, wie sich unter der Herausforderung durch die Humanwissenschaften zwangsläufig eine Krise der theologischen Seelsorge-Lehre anbahnt. Was sich theologisch als Sorge um Seele versteht, vermag „eigentlich“ nicht mehr abzudecken, was zeitgemäße Anthropologie vom Gegenstand der Seelsorge her nahelegt. Eine Möglichkeit, der theologischen Krise mit herkömmlichen Mitteln zu begegnen, bietet der Rückgriff auf die alte Tradition der ‘cura animarum generalis’. In ihr wird „Seele“ nicht ausschließlich als geistliches Organ und nur durch Verkündigung erreichbar gefaßt. Sich ihrer zu bedienen heißt, die Seel-Sorge wieder einem weiteren Selbstverständnis zuzuführen. Unter ihrem Dach verflüchtigt sich der Zwang, als „uneigentliches“ Werk ansehen zu müssen, was pastorale Praxis über weite Strecken tatsächlich ausmacht.

Wir erinnern uns, daß Wolfgang Trillhaas 1950 eine eigenständige Seelsorge-Lehre entwickelte, indem er die klassische Anschauung von der ‘cura animarum generalis’ aufgriff. So, wie die Dinge liegen, verwundert es nicht, in der Mitte der 60er Jahre eine Seelsorge-Lehre zu finden, welche versucht, an diese Tradition anzuknüpfen und so den Nöten einer streng vertikalen Orientierung der Seelsorge zu enttrinnen. Ihr Urheber ist Walter Uhsadel. 1966 erscheint seine Seelsorge-Lehre als 3. Band seiner Praktischen Theologie unter dem Titel „Evangelische Seelsorge“.⁶¹⁷

Daß Walter Uhsadel Trillhaas’ Vorbehalt gegen „Seele“ im Firmenschild seiner Seelsorge-Lehre nicht teilt, fällt sofort auf. Trillhaas konnte es sich sozusagen noch leisten, die verdächtige Psycho-Logie draußenvor zu lassen. Für Uhsadel ist dies weder möglich noch erwünscht.

Eine Seelsorge-Lehre, die ernst genommen werden will, muß sich inzwischen der Herausforderung durch die Psychologie stellen. Wenn Uhsadel von Evangelischer Seel-Sorge spricht, hat er damit den Gegenstand der Psychologie wie den Adressaten pastoralen Wirkens aus biblischer Sicht gleichermaßen im Blick. Eine für ihn dabei wesentliche theologische Voraussetzung sollten wir uns sofort ver-

⁶¹⁷ Bei Quelle & Meyer in Heidelberg. Literaturverzeichnis Nr. 83.

gegenwärtigen. Seit 10 Jahren liegt der 1. Band der „Systematischen Theologie“ Paul Tillichs in deutscher Sprache vor.⁶¹⁸ Tillich hat dort sein Konzept einer „apologetischen Theologie“ vorgestellt und die ihm eigene „Methode der Korrelation“⁶¹⁹ entfaltet. Zweifellos greift Uhsadel auf Tillich zurück, wenn er die Einleitung seiner Seelsorge-Lehre mit den Worten schließt⁶²⁰: „Die Lehre von der Seelsorge wird“ es „wagen müssen, ein Bild des ‘Dienstes der Kirche am Menschen’⁶²¹ zu entwerfen, das vom Neuen Testament her gewonnen zu dem Verstehen des Menschen in *Korrelation* tritt, das uns die heutigen Wissenschaften vom Menschen erschlossen haben.“ Über die Brücke der Methode der Korrelation hinweg hat Uhsadel keine Mühe, humanwissenschaftliche Erkenntnisse in seine Lehre von der Seelsorge zu integrieren. Wo und wie weit er das tut, beleuchtet allerdings zugleich auch die Grenzen dieser Seelsorgelehre auf dem Boden der Lutherischen Tradition der ‘cura animarum generalis’.

Wie es auf besagtem Boden nicht anders sein kann, möchte man sagen, definiert Uhsadel Seelsorge ekklesiologisch, vom Amt und Auftrag der Kirche her. Selbstverständlich handelt der 1. Hauptteil der „Evangelischen Seelsorge“ vom „Amt der Seelsorge“ (S.11-46) und erörtert an erster Stelle grundlegend „das Amt der Kirche“ (S.11-25). Hier reklamiert Uhsadel eindeutig gegen Thurneysen ein weiteres Verständnis von ‘cura animarum’. Es geht nicht an, so schreibt er⁶²², „alle Aussagen Luthers über das Amt allein auf die Predigt zu beziehen ... Wir befinden uns in der Gefolgschaft Luthers, wenn wir das Amt in der Gesamtheit seiner Dienste als Amt der Seelsorge verstehen.“ Mag damit „Verkündigung“ bzw. „Predigt“ nicht mehr das Proprium der Seelsorge darstellen und gewährleisten, so tut es doch das „Amt der Kirche“ bzw. das damit gegebene spezifische Verständnis der ‘cura’, der Sorge um Seele(n). Keineswegs willkürlich folgt erst an zweiter Stelle die Betrachtung der ‘anima’, wird „die Seele“ bzw. „biblische Anthropologie“ untersucht (S.25-34). Nach Uhsadel kann „nur dann vom Wesen der Seelsorge klar geredet werden ... , wenn der Begriff des Amtes feststeht. Fehlt diese Beziehung zum Amtsbegriff, so kann zwar von gegenseitiger Tröstung und von Mitteln der Menschenführung viel Brauchbares gesagt und manch nützlicher Rat gegeben werden, aber von Seelsorge ist dann *nicht* die Rede“.⁶²³ ‘Cu-

⁶¹⁸ 1951 englisch, 1956 in Übersetzung beim Evangelischen Verlagswerk Stuttgart erschienen, Literaturverzeichnis Nr. 81.

⁶¹⁹ 81 v.a. S.73-80 – S.74: „Die Methode der Korrelation erklärt die Inhalte des christlichen Glaubens durch existentielles Fragen und theologisches Antworten in wechselseitiger Abhängigkeit.“ – Zur Entwicklung der „Methode der Korrelation“ vgl. den Hinweis im Abschnitt zu A.D. Müller o. S.46.

⁶²⁰ 83, S.10 – Hervorhebung von mir.

⁶²¹ In Anmerkung der Hinweis auf Trillhaas!

⁶²² 83, S.16f.

⁶²³ 83, S.25

ra' = „Sorge“ bestimmt für Uhsadel, was Seel-Sorge ist, nicht 'anima' = „Seele“. An dieser Stelle wird von ihm kein Schritt in neues Land getan.

Nicht von ungefähr erwähnt Uhsadel im Kontext selbst W. Jentsch und dessen „funktionale Betrachtungsweise“ (sprich: den Ansatz der Seelsorge bei der „Sorge“) zustimmend.⁶²⁴ Und wir erinnern uns an H.-O. Wölber, der feststellte, daß der „leitende Kirchenbegriff“ – wir können auch „Amts“-Begriff dafür einsetzen – „die Vorstellung von Seelsorge“ präge, und von einem „funktionalen Zwang“ sprach.⁶²⁵ Wölber wandte sich entschieden gegen den „Ekklesiastizismus“ der Seelsorgetradition.⁶²⁶ Uhsadel nennt selbst im Vorwort seiner Seelsorge-Lehre neben dem „Säkularismus“ den „Klerikalismus“ als seine Front.⁶²⁷ Es scheint in der Theologie notwendig, solche „-ismus“-Fronten zu haben. Wie dem auch sei: Seel-Sorge, welche sich vom Sorge-Amt her definiert, liefert sich selbst funktionsbedingten Begrenzungen aus. Was ekklesiogen ist, wird nicht selbstverständlich dem ganzen Menschen, wie er tatsächlich leibt und lebt, gerecht. Wir werden noch sehen, wie es hier konkret in Uhsadels Seelsorgelehre bestellt ist. Doch kehren wir an den Ausgangspunkt unserer Abschweifung zurück. Uhsadel spricht sich klar für den Primat der „Sorge“ aus. Damit erhebt sich die Frage: Was kann eine Untersuchung des biblischen Begriffs von „Seele“ bringen, wenn die Weichen bereits bei der „Sorge“ gestellt sind?

Seelsorge-Lehre auf dem Boden der klassischen 'cura animarum generalis' bringt – wie wir schon im Kontext von Trillhaas bemerkten – die einfache Gleichung „Seele“=Mensch-Person, mithin ein schlicht ganzheitliches Verständnis von „Seele“ mit. Um dieses ganzheitlichen Verständnisses vom Gegenstand der Seelsorge willen, meinte Trillhaas sich vom „Seele“-Begriff der Neuzeit absetzen und ihn vermeiden zu müssen. Bei Uhsadel lesen wir 16 Jahre später⁶²⁸: „Die Animosität, mit der man in der heutigen Theologie den Begriff Seele zu diskreditieren sucht, wird man in einigen Jahrzehnten nur noch mit Verwunderung betrachten. Verwunderung deswegen, weil doch wohl der Theologie nichts wichtiger sein sollte als eben das, was der Begriff Seele meint.“ Und vorher: „Die Lehre von der Seelsorge ... kann ... (ihre) Aufgabe nicht erfüllen, indem sie sich von der Dogmatik oder einem philosophischen System beraten läßt. Sie muß vielmehr in der Bibel ansetzen, um die Fülle des biblischen Bildes vom Menschen zu erfassen.“⁶²⁹ Uhsadels Kritik trifft sicher auch Trillhaas, der es versäumte, dem biblischen Begriff von „Seele“ nachzugehen. Ob Uhsadel dies beabsichtigt, bleibt dahingestellt. Sein prophetischer Einsatz für den Begriff „Seele“ ist jedenfalls

⁶²⁴ Ebd.

⁶²⁵ 89, S.16

⁶²⁶ 89, S.187

⁶²⁷ 83, S.7

⁶²⁸ 83, S.26

⁶²⁹ 83, S.25f.

bemerkenswert. Bemerkenswert in anderer Hinsicht ist zugleich, mit welcher Selbstverständlichkeit er die Beratung durch die „Dogmatik“ oder ein „philosophisches System“ ablehnt, nachdem er selbst soeben noch seine eigenen dogmatischen Voraussetzungen (vom Prä des Amtsbegriffs) bestätigte. Auch was Uhsadel im folgenden dann an *biblicher* Anthropologie erhebt bzw. an *Biblischer* Psychologie herausarbeitet, verringert zwar den weißen Fleck „Biblische Psychologie“ auf der Landkarte der Seelsorge-Lehre ein wenig, zeugt aber ebenso deutlich von dem blinden Flecken hinsichtlich exegetischer Arbeit, an dem Uhsadel selbst teilhat.

Uhsadel läßt bezeichnenderweise zunächst nicht die Bibel selbst sprechen, sondern zitiert G. van der Leeuw's „Phänomenologie der Religion“ zugunsten der „Einheit“ und „Ganzheit“ des Menschen⁶³⁰, um dann als erstes 1.Thess 5,23 und Hebr 4,12 dafür als Zeugen beizubringen, „daß auch die Bibel ein trichotomisches Menschenbild hat“.⁶³¹ Daß er auf den (nur) 4 1/2 Seiten, in denen seine eigene Untersuchung des biblischen Befundes zu Wort kommt, ausgerechnet diese im Grunde abgelegenen Stellen bemüht und auf eine Betrachtung alttestamentlicher Zeugnisse gänzlich verzichtet, zeigt, daß wir von ihm kaum mehr erwarten dürfen als die Bestätigung einer theologischen Erkenntnis, die er eh schon mitbringt. Sie lautet: „Es scheint kein Zweifel möglich, daß die Bibel wie Plato (!) den Menschen trichotomisch sieht“. Im Unterschied zu Platon besteht aber bei ihr keine „verschiedenartige Wertung der Glieder dieser Trichotomie“.⁶³² Die trichotomische „Dreigliederung ist anthropologisch zu verstehen, die Zweigliederung (gemeint ist die „Dichotomie“ von Geist-’pneuma’ und Leib-’sarx’), die jedes der drei Glieder in Spannung versetzt, dagegen theologisch“⁶³³ ... Angesichts der Ganzheitlichkeit des Menschen“ von Seel-Sorge zu sprechen, hat, nach Uhsadel, sein „Recht ... darin, daß das Wort Seele jenes innere Spannungsfeld des Menschen bezeichnet, in dem die Integration des Menschen sich ereignet“. Der Begriff „Seelsorge ... bezeichnet“ für ihn „genau die Aufgabe, die dem geistlichen Amte gestellt ist, nämlich dem *Mitchristen* im Zentrum seiner Lebensprobleme beizustehen, dabei aber eingedenk zu bleiben, daß es sich um das *Innenleben* des Menschen handelt, das nur samt Geist und Leib verstanden werden kann.“⁶³⁴

⁶³⁰ Uhsadel zitiert (83, S.26) die 1. Auflage von 1933. Das Zitierte findet sich in der 3. Auflage von 1956 auf S.354ff.

⁶³¹ 83, S.27

⁶³² 83, S.30 – d.h. keine Abwertung des Leiblichen.

⁶³³ Uhsadel knüpft hier bezeichnenderweise an ein Zitat aus Luthers Auslegung zum Magnificat von 1520/21 an (Vgl. Lutherausgabe von Clemen Bd. II S.139,19ff.). Lesen wir bei Luther (bis Zeile 37) weiter, finden wir dort seine Bemerkung, daß „Seele“ „oft in der Schrift für das Leben genommen“ wird, d.h. *ofit* mit „Leben“ übersetzt werden muß.

⁶³⁴ 83, S.31 – Klammern und Hervorhebung von mir. – Das Amt, und damit die Seelsorge, gilt den *Mitchristen*! Exklusivität klingt an!

Zum Abschluß (S.31-34) des Kapitels, das der „Seele“ bzw. der biblischen Anthropologie gewidmet ist, berichtet Uhsadel dann über den s.E. „lehrreichen“ „Umriß einer biblischen Seelenlehre“ des Johann Tobias Beck von 1843. Schon die Tatsache, daß bereits das 19. Jahrhundert eine Untersuchung der Biblischen Psychologie hervorgebracht hat, ist für uns wichtig zu erfahren. Was Uhsadel daraus referiert, läßt aufmerken und fordert das Nachdenken darüber heraus, warum solch eine bedeutsame Untersuchung offensichtlich in Vergessenheit geraten konnte. Beck setzt mit seiner Untersuchung bei ‘nefesch’ an, kann sie als „Träger des Lebens“ und dessen „Subjekt“ bezeichnen und weist auf psychosomatische Zusammenhänge hin. Uhsadels Referat ist von kritischen Anmerkungen und eigenen Ausführungen durchsetzt, welche mehr von systematischem Interesse als von durchgehender exegetischer Sachkunde zeugen.⁶³⁵ Deutlich hebt er hervor, daß Becks biblischer Befund Erkenntnissen der neueren Humanwissenschaft entspricht. Schon Beck entdeckte das „Herz“ als psychologisches Organ bzw. „Repräsentation der Lebensmitte“.⁶³⁶ Für Uhsadel ist dies Anlaß zu einer kritischen Bemerkung gegen den „naiven Kurzschluß aller Entmythologisierer“, welche – das ist unsere, nicht Uhsadels Sprache – analoge Redeweise als Mythologie abwerten. Nach ihm „dürfte es ... dem Kenner der heutigen Tiefenpsychologie ... nicht schwerfallen, in ... (Becks) Sätzen eine Begegnung des biblischen Menschenverständnisses und moderner psychologischer Forschung genau gekennzeichnet zu finden.“ Zum Schluß schreibt Uhsadel der Seelsorge die Verpflichtung ins Stammbuch, „ein klares und übersichtliches Bild der biblischen Aussagen über den Menschen zu gewinnen und damit eine Klärung des Begriffes Seele; denn es wäre nicht gut, wenn nicht einmal der Seelsorger wüßte, was die Seele überhaupt sei.“ Wenn Seelsorge sich nicht der „theologischen Mode“ ausliefert, „die den Seelenbegriff ächtet, weil sie den konkreten Menschen aus dem Auge verloren hat“, dann hält sie, nach Uhsadel, mit dem Begriff Seele „ein biblisch-theologisches Verhältnis zum Menschen“ fest, „das für den Seelsorger innerlich verpflichtend ist.“

Daß solche Sätze zu lesen, daß Herz jedes an einer biblischen Begründung Interessierten höher schlagen läßt, ist natürlich. Ebenso natürlich ist es aber auch, daß wir deutlich die sachlichen und methodischen Lücken wahrnehmen, in dem, was Uhsadel tatsächlich zum biblischen Verständnis von „Seele“ beibringt. Sicherlich wird man Uhsadel – wie die Dinge liegen – hoch anrechnen müssen, daß er es überhaupt unternimmt, in einem eigenen Abschnitt dem Begriff „Seele“ nachzugehen. Doch die Art und Weise, *wie* er es tut, kann nicht unbeachtet bleiben. Hier findet keine echte Entdeckungsreise durch die Bibel statt. Das Alte

⁶³⁵ Daß Luther „*bisweilen*“ – so Uhsadel – „näphäsch mit Leben“ übersetze, ist z.B. eine Behauptung (83, S.32), die seine Argumentation zwar unterstützt, aber weder dem sachlichen Befund noch Luthers eigener Aussage entspricht. – Vgl. vorletzte Anm. oben.

⁶³⁶ 83, S.34 – Auch die folgenden Zitate.

Testament wird nur über Sekundärliteratur berücksichtigt. Im Mittelpunkt steht die systematische Unterscheidung zwischen anthropologischer Tricho- und theologischer Dichotomie und damit zugleich das Bemühen, nachzuweisen, daß die anthropologische Formel auch der Bibel trichotomisch sei. Daß mit dem wissenschaftlichen Wort „Trichotomie“ die Assoziation „Trennung“ bzw. eine Unterscheidung verbunden ist und eben dies dem biblischen Verständnis von „Seele“ zuwiderläuft, bekümmert Uhsadel überhaupt nicht. Es kommt ihm offensichtlich auf den Gewinn der Dreiheit an. Biblische Anthropologie sieht den Menschen als „Geist“, als „Seele“ und als „Leib“. Erst alle drei „Aspekte“ machen den „ganzen Menschen“ aus. Dies wahrzunehmen bedeutet folgerichtig, daß derjenigen Teilwissenschaft, welche sich der Psyche widmet, ein *originales* Heimat- bzw. Mitspracherecht in der Seelsorge eingeräumt werden muß.⁶³⁷ Wer sich dies vergegenwärtigt und zugleich, was Thurneysen in seinem „Seele“-Kapitel von 1948⁶³⁸ (an den biblischen „Dualismus“ (!) von Leib und Seele anknüpfend) schrieb, dem fällt es wie Schuppen von den Augen: Hier spielt sich, ohne daß der Name fiel, eine Auseinandersetzung mit Eduard Thurneysen ab, und Uhsadel schickt sozusagen genau *die* biblischen Soldaten ins Feld, die ihm für sein Kampfziel geeignet erscheinen. Die systematische Auseinandersetzung bestimmt das Auswahlprinzip, nicht ein ursprüngliches Interesse an dem, was „die Bibel“ zu „Seele“ alles zu sagen hat.

Uhsadel an dieser Stelle einen besonderen Vorwurf zu machen, wäre ungerecht. Er befindet sich einfach in der Spur der Tradition. Die Dogmatik bestimmt auch die Methode: Der Reformierte Thurneysen verhandelt in seiner Seelsorgelehre (1948) „Seele“ (an dritter Stelle) nach „Evangelium“ und „Gesetz“. Der Lutheraner Uhsadel nähert sich dem Gegenstand der Seelsorge über das „Amt“ und „kann Thurneysens Versuch, den Dienst des Seelsorgers unter Umgehen des Amtsbegriffs zu definieren, nur als mißglückt ansehen.“⁶³⁹ Auch bei Uhsadel steckt die Seelsorge-Lehre sozusagen im Korsett der Dogmatik. Ohne Beziehung zum Amtsbegriff keine Seelsorge!⁶⁴⁰

Wir sind uns klar darüber, daß das, was ich eben drastisch Korsett nannte, die theologische Aufgabe hat, das „Proprium“ der Seelsorge gegenüber möglichen weltlichen Entsprechungen, bzw. die „Vertikale“ in der Seelsorge zu sichern. Deutlich geht Uhsadel einen alternativen Weg zur Verkündigungs-Seelsorge. Er orientiert sich nicht einlinig an der Rechtfertigungslehre, der Hamartologie (Sünder-Seele) oder einem verengt soteriologischen Verständnis seelsorgerlicher Ziel-

⁶³⁷ 83, S.31: „Angesichts dieses Sachverhalts sollten wir uns bereits am Rande fragen, ob der Mangel an Interesse für die Psychologie, der die heutige Theologie im allgemeinen kennzeichnet, nicht verhängnisvoll sein muß.“

⁶³⁸ 75, §3

⁶³⁹ 83, S.38

⁶⁴⁰ 83, S.25

setzung. Das Amt der ‘cura animarum (generalis)’ läßt für ihn nicht zu, abstrakt auf das „Heil“ ausgerichtet zu sein. Uhsadel kann „Fürsorge, die nichts sein will als eben dies, für Seelsorge halte(n)“⁶⁴¹ und stellt Beratungsfälle uneingeschränkt als „seelsorgerlichen Dienst“ dar, „obwohl vom Worte Gottes darin nicht gesprochen wurde.“⁶⁴² „Das Leben ist eine Einheit“, sagt er. „Wer daher ... Seelsorge als *Lebenshilfe* so verstehen will, daß nur Hilfe zum ewigen Leben gemeint sei, hat das Neue Testament gegen sich.“⁶⁴³ Die Öffnung zur Biblischen Psychologie hat Früchte getragen. Klar wird mit diesem Satz eine einlinige Interpretation von Mk 8,34f. abgewehrt. Betont stellt Uhsadel bei den biblischen Belegstellen zum seelsorgerlichen Besuch (Mt 25,36.43; Jak 1,27) heraus, „daß in diesen Worten nicht von Verkündigung oder dergleichen die Rede ist, sondern eben nur vom Besuchen. Die anspruchslose und unscheinbare menschliche Zuwendung als solche wird als Seelsorge anzusehen sein“, meint er.⁶⁴⁴

Wir sehen, wie Seelsorge bei Uhsadel den weiten Raum der alten ‘cura animarum’ zurückgewonnen hat. Da sie nicht mit „Verkündigung“ identifiziert wird, entfällt die Möglichkeit, sich im leidigen Entweder-Oder zu verwickeln: Verkündigung (‘martyria’) und Diakonie (‘diakonia’), Wort und Tat, Heil und Wohl können einander nicht mehr abstrakt alternativ zugeordnet werden. Dem „ganzen Menschen“ gilt die „Seel“-Sorge. Sie vor der Einengung auf kognitive oder verbale Vorgänge schützen zu müssen, erübrigt sich wie es scheint. Die Humanwissenschaften haben Heimat- und Mitbestimmungsrecht in der Seelsorge, so weit sie für ihr Proprium offen sind. Gleichwohl gibt es natürlich auch für Uhsadel die exklusive Klammer um die Seelsorge. Für Uhsadel ist es das „Amt“ bzw. die Kirche, innerhalb derer das Amt lebt. Und per definitionem sind Seelsorge als solche und das, was Kirche ausmacht, aneinander gebunden. Das enge Seelsorgeverständnis auf der Linie Thurneysens hatte Seelsorge inhaltlich und mitunter auch formal (als Verkündigung) bestimmt. Man könnte sagen, daß Uhsadel hier wieder Raum schafft, indem er Seelsorge kontextual, bzw. von ihrem Raum her, oder auch institutional bestimmt, wenn er sie ekklesiologisch definiert. Dietrich Stollbergs spätere Formel von der „Psychotherapie im Kontext der Kirche“ würde dann – so betrachtet – bei Uhsadel anknüpfen. Nur – wir müssen da noch genauer hinschauen.

Es ist im Zusammenhang der Gedankenführung Uhsadels nicht zu übersehen, wie schnell Seelsorge-Lehre praktisch auch wieder von Enge eingeholt werden *kann*, sobald sie sich der Bedingung unterwirft, ihre Eigentümlichkeit ekklesiologisch zu bestimmen. Auch Kirche bzw. das kirchliche Amt will ja theologisch

⁶⁴¹ 83, S.193

⁶⁴² 83, S.176

⁶⁴³ 83, S.48f.

⁶⁴⁴ 83, S.182

definiert sein. Thurneysen tat nichts anderes, als daß er von den reformatorischen Bekenntnisschriften her⁶⁴⁵ die *eine* Bestimmung der Kirche, nämlich diejenige, Ort der Verkündigung zu sein, aufgriff, um 'cura animarum' zu definieren. Uhsadel ist dies zu eng.⁶⁴⁶ Er befreit sich aus der Enge der Seelsorge-Formel Thurneysens, indem er gleichsam einen Schritt hinter Thurneysen zurückgeht und die Seelsorge aus ihrer Spezifikation als „Predigt“ herauszieht. Die Skylla des „Klerikalismus“, wie er ihn sieht, ist für Uhsadel damit vermieden. Doch seine dogmatische Bindung zeichnet die Notwendigkeit, zugleich die Charybdis des „Säkularismus“⁶⁴⁷ zu meiden, nur allzu deutlich ein. Uhsadel kann dem biblischen Verständnis von „Seele“ nicht für sich zutrauen, das theologische Proprium der Seelsorge zu sichern. Darin ist er der Tradition der 'cura animarum' unbedingt verpflichtet. Innerhalb ihrer Grenzen geht er den dogmatisch einzig möglichen Weg. Er macht Seelsorge beim anderen Kennzeichen der Kirche fest: beim Sakrament, bei der *Taufe*. „Es sollte doch wohl“, schreibt er⁶⁴⁸ – Widerspruch durch das fordernd-suggestive „doch wohl“ ausschließend –, „für den evangelischen Seelsorger eine Selbstverständlichkeit sein, daß für ihn im Mittelpunkt seines gesamten Dienstes die Tatsache steht, daß er berufen ist, in *jeder* Hinsicht und mit *allen* Mitteln Getauften zu helfen, sich als Christen in der Welt auf ihre letzte Berufung hin zu bewähren“. Seelsorge ist also „Lebenshilfe für den *Getauften*, seine Taufe im leibhaften irdischen Leben auf das ewige Leben hin zu verwirklichen.“⁶⁴⁹ „Es ist der *einzig* Auftrag des Amtes, das allgemeine Priestertum zu wecken und zu stärken ... *Jeder* Dienst am Menschen, welcher Art er auch sei, wird dadurch als Seelsorge qualifiziert, daß er von dieser Intention erfüllt ist.“⁶⁵⁰

Es reizt, Auge in Auge mit den Gegebenheiten der Volkskirche diese theologischen Sätze durchzubuchstabieren. Vergewärtigen wir uns nur das Problem der sogenannten „Taufschein-Christen“, dann tun sich hinter Uhsadels runder Formel eine Fülle ekklesiologischer Fragen auf, und Seelsorge ist in diese hineingezogen, weil sie an Taufe und „Priestertum aller Gläubigen“ festgemacht ist.

⁶⁴⁵ Confessio Augustana V: „Solchen Glauben zu erlangen hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament gegeben, dadurch er als durch Mittel den heiligen Geist gibt, welcher ...“ – CA VI: „Es wird auch gelehret, daß alle Zeit müsse eine heilige christliche Kirche sein und bleiben, welche ist die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein *gepredigt* und die heiligen *Sakrament* lauts des Evangelii gereicht werden ...“

⁶⁴⁶ Uhsadel hält Seelsorge unter dem Diktat der Wort-Gottes-Theologie für unrealistisch. Thurneysen Ansatz, meint er, „führt ... dazu, daß ein weiter Bereich des seelsorgerlichen Dienstes disqualifiziert wird.“ (83, S.171f.)

⁶⁴⁷ 83, S.100: „Der Säkularismus des Pfarrers ist nur der feindliche Bruder des Klerikalismus. Beide zeigen in gleicher Deutlichkeit, daß sie ein falsches Verhältnis zum seelsorgerlichen Amte haben.“ – S.102: „Eine Kirche, die sich säkularisiert, hebt sich selber auf ...“

⁶⁴⁸ Im 2. Hauptteil unter der Überschrift: „Der Auftrag des seelsorgerlichen Amtes“ 83, S.52 – Hervorhebungen auch in den folgenden Zitaten von mir.

⁶⁴⁹ 83, S.54

⁶⁵⁰ 83, S.35

Offenkundig hat auch bei Uhsadel eine exklusiv *geistliche* Orientierung der Seelsorge statt. Seelsorge geht vom geistlichen Datum der Taufe aus und führt zum geistlichen Ziel des ewigen Lebens hin. „Einzig“ dies qualifiziert sie zu dem, was sie ist. Der missionarische Anspruch der Seelsorge-Formel Uhsadels kann letztlich nicht geringer sein als der der Verkündigungs-Seelsorge. Beide beziehen sich ja auf das „Predigtamt“ der Kirche nach C(onfessio) A(ugustana) V. Bei beiden weist die geistliche Intention des „Predigtamtes“ Seelsorge als solche aus. Die „Seele“ hat da nicht mitzureden. Erst ‘cura’, dann ‘animarum’! Weil das so ist, weil das Schwergewicht der Tradition so deutlich an Uhsadels Seelsorge-Lehre hängt, deshalb stellt sich Uhsadels Alternative zur Verkündigungs-Seelsorge und der Raum den sie vom Begriff „Seele“ her und für die Psychologie gewinnt, kurz gesagt, auch nur theologisch bzw. geistlich, nicht aber durchgehend praktisch und methodisch dar. Wir wollen im folgenden darauf eingehen.

Es war, wie wir sahen, ein besonderes Anliegen Uhsadels, nachzuweisen, daß die anthropologische Formel der Bibel „trichotomisch“ sei. Eine Seel-Sorge, die von der Bibel herkommt, hat daher selbstverständlich auch mit der Psyche des Menschen und also mit Psycho-Logie zu tun. Sich dem zu entziehen, hieße an biblischen Grunderkenntnissen vorbeigehen. Es gibt – wir erinnern uns an Uhsadels Aufnahme der „Methode der Korrelation“ Tillichs⁶⁵¹ – ein biblisches Korrelat zum Gegenstand moderner Psychologie. Wenn Praktische Theologie „heute ... wirklich der Welt zugewandt und aufgeschlossen sein will“, kann und muß sie, nach Uhsadel, „in breiter Fülle und mit weiter Sicht die Psychologie in sich aufnehmen, wie sie die Philologie, die historische Forschung und die Philosophie bereits in sich aufgenommen hat.“⁶⁵² Ist doch „die Einsicht“ eine „unerläßliche Vorbedingung“ wirklichkeitsnaher Seelsorge, „daß jeder spezifisch menschliche Lebensvorgang seinen psychologischen Aspekt hat.“⁶⁵³

Daß Seelsorge der Psychologie nicht einfach entraten kann, weil diese Kenntnis der „inneren Natur des Menschen ... vermittelt“, sagt schon Thurneysen.⁶⁵⁴ Die Frage war nur, ob und inwieweit sich Seelsorge von der Psychologie an die Hand oder in Pflicht nehmen lassen kann oder gar muß. Thurneysen verwahrte sich gegen eine Überfremdung leitender theologischer Erkenntnisse durch die Integration der modernen Psychologie in die Seelsorge, indem er der Psychologie den Status der „Hilfswissenschaft“ zuwies. Wir können verfolgen, wie die Auseinan-

⁶⁵¹ 83, S.10 – S.145 und 205 nennt Uhsadel ausdrücklich Tillich als Gewährsmann seines Begriffes von „Korrelation“.

⁶⁵² 83, S.55 – Ebd. wenig später: „... Deshalb kann auch die Seelsorge sich nur dann als Lebenshilfe erweisen, wenn die Theologie sich entschließt, das heutige Wissen über den Menschen, wie es sich in der Psychologie, vornehmlich in der Tiefenpsychologie und der ihr zugehörigen Therapie, darstellt, in sich aufzunehmen und kritisch zu verarbeiten.“

⁶⁵³ 83, S.56

⁶⁵⁴ 75, S.174 – Vgl. im übrigen das Referat zu Riecker, Trillhaas, Girgensohn, Haendler und Bovet.

dersetzung um den theologischen Vorbehalt gegenüber der Psychologie mit der Auseinandersetzung um die Dialektische Theologie einhergeht. Dem unverzichtbaren Anliegen, den theologischen Zirkel bzw. das 'extra nos' zu wahren, muß nicht zwangsläufig eine theologische Diskreditierung (religions-)psychologischer Erkenntnisse folgen. Nicht von ungefähr begegnet uns schon früh, etwa bei A.D. Müller, Paul Tillich als Zeuge einer Praktischen Theologie, welche sich um Horizonterweiterung gegenüber der Dialektischen Theologie bemüht. Tillichs „Methode der Korrelation“ ist es schließlich, welche erlaubt, humanwissenschaftliche Erkenntnisse angemessen aufzunehmen, ohne den theologischen Zirkel zu mißachten.

Otto Haendler hatte schon 1957 mutig die Meinung vertreten, „auch bei Ablehnung der Trichotomie“ könne sich Seelsorge der Psychologie nicht entziehen.⁶⁵⁵ Deutlich läßt sein Plädoyer für die Aufnahme der Psychologie in die Seelsorge auf eine Anlehnung an Tillich schließen. Wenn Haendler feststellt, daß sich „theologische Gehalte, d.h. Inhalte des Glaubens ... auch rein psychologisch“ auswirken⁶⁵⁶, führt er damit unübersehbar die Religionspsychologie der Seelsorge als Gesprächspartner zu. Daß hier der Name C.G. Jungs eine wichtige Rolle spielt, verwundert nicht. Schon für A.D. Müller empfahl sich C.G. Jung als Gesprächspartner der Seelsorge.⁶⁵⁷ Mit dem ausgefeilten Schlüssel der „Methode der Korrelation“ in der Hand sehen wir nun Walter Uhsadel in seiner Seelsorge-Lehre Impulse Otto Haendlers aufnehmen und C.G. Jungs tiefen- und religionspsychologische Erkenntnisse für die Seelsorge in bemerkenswerter Weise umsetzen.

Fraglos ist für Uhsadel das Religionstabus der Dialektischen Theologie überholt. Es „muß doch darauf aufmerksam gemacht werden“, schreibt er⁶⁵⁸, „wie abwegig die heute so beliebte theologische Meinung ist, 'Religion' sei 'vom Menschen her', ja geradezu eine Selbstbehauptung des Menschen gegenüber Gott ... Das Gegenteil ist richtig. Religion ist das Rechnen des Menschen mit Mächten, die er nicht in seiner Gewalt hat.“ Gilt der Satz, „daß jeder Lebensvorgang ... einen psychologischen Aspekt hat“, so empfiehlt sich, nach Uhsadel, C.G. Jung in besonderer Weise als Gesprächspartner der Seelsorge, weil er zugleich „darlegt, daß allen psychischen Problemen eine religiöse Problematik innewohnt.“⁶⁵⁹ Bei Jung sieht Uhsadel, anders als bei Freud und Adler⁶⁶⁰, eine „Korrelation“ zur seelsorgerlichen Anthropologie „umfassend“ gewährleisten.⁶⁶¹ Jungs „ganzheitliche Sicht

⁶⁵⁵ 24, S.323 – Was hinter dieser Bemerkung steckt, wird sichtbar, wenn wir uns Uhsadels Engagement für die „Trichotomie“ vergegenwärtigen.

⁶⁵⁶ 24, S.330

⁶⁵⁷ 42, S.317

⁶⁵⁸ 83, S.112

⁶⁵⁹ 83, S.60

⁶⁶⁰ Uhsadel handelt deren „Menschenbild“ über 9 Seiten (83, S.65-75) ab.

⁶⁶¹ 83, S.75

des Menschen macht“ ihn für Uhsadel „zum Gesprächspartner der Theologie“.⁶⁶² „Er hat den hermeneutischen Wert religionsgeschichtlicher Phänomene für das Verstehen der Manifestation des Unbewußten entdeckt“.⁶⁶³ Dem in „Entmythologisierung“-Debatte und „existentialer“ oder auch „nichtreligiöser Interpretation“ beheimateten Seelsorger eröffnet sich damit, nach Uhsadel, eine ganz neue Sicht der hermeneutischen Frage.

War „Hermeneutik“ bis dahin vielleicht nur ein neutral besetzter Sonderzweig der exegetischen Wissenschaft, wird sie nun unmittelbar für die Seelsorge bedeutsam. „Die sogenannte existentielle Interpretation ist“, nach Uhsadel, „im Grund nichts anderes als eine psychologische“, nur daß sich die Theologen, die sich ihrer bedienen, dessen meistens nicht bewußt sind.⁶⁶⁴ Bedenkt man, „daß die bildhafte Sprache der Bibel auf eine psychische Möglichkeit des Verstehens bezogen sein muß, weil sie anders völlig sinnlos wäre“⁶⁶⁵, dann ergeben sich daraus für die Hermeneutik ebensowohl wie für die Seelsorge, ja ich möchte sagen: für beide in nunmehr unbestreitbarem Verein, wichtige Folgerungen. Der Mythos, das sprachmächtige Bild, die bildreiche Sprache der Bibel und ihre Symbole haben ein „Kerygma“, eine Botschaft in sich, welche die Seele/Psyche unmittelbar anzusprechen vermag.⁶⁶⁶ Das geschieht unterhalb der Schwelle des Bewußtseins. Jeder Versuch, auf intellektueller Ebene fassen und erklärend vermitteln zu wollen, was hier ganzheitlich vorgeht, bedeutet eine Abstraktion und damit eine (intellektualistische) Verarmung. Es ist nach Uhsadel ein „Fehler“, wenn „man meint, religiöse Aussagen nichtreligiös interpretieren zu können, was im Grund doch nur heißen kann, daß man sie nicht sachgemäß interpretiert“.⁶⁶⁷ „Die eigentlich existentielle“, die bis in die *Tiefe* der Existenz reichende und wirksame „Interpretation ist die mythische.“⁶⁶⁸ Geradezu spannend ist es, zu verfolgen, wie Uhsadel, indem er den religionspsychologischen Erkenntnissen C.G. Jungs nach-

⁶⁶² 83, S.79

⁶⁶³ 83, S.59

⁶⁶⁴ 83, S.56f.

⁶⁶⁵ 83, S.80

⁶⁶⁶ Uhsadel ebd.: „Der zentrale Sinn jedes Symbols, ob es sich um die archetypische Symbolik des unbewußten Seelenlebens oder die bildhafte Aussage eines Mythos handelt, ist eine Botschaft an den, der es erlebt, theologisch gesprochen: ein Kerygma, in dem sich ihm eine für ihn neue und heilsame Wirklichkeit mitteilt und zuteilt.“

⁶⁶⁷ 83, S.106

⁶⁶⁸ 83, S.111 – Vgl. Paul Tillich in seinem Aufsatz „Existentialanalyse und religiöse Symbole“ von 1956 (deutsch 1962) in Ges.W. Bd. V (1964) S.223-236, S.231: „Die Feststellung, daß die religiöse Sprache symbolisch sei, ist ein Gemeinplatz geworden. Aber weniger verbreitet ist die Erkenntnis, daß die religiöse Sprache Wahrheit in Symbolen ausdrückt, eine Wahrheit, die in keiner anderen Sprache ausgedrückt und mitgeteilt werden kann ... Die Existentialanalyse drückt in Begriffen das aus, was der religiöse Mythos zu allen Zeiten über die Situation des Menschen ausgesagt hat ...“. Es ist deutlich, daß Tillich begrifflich schärfer ist. Uhsadel denkt bei „Interpretation“ offenbar weniger an „Analyse“ denn an Zuspruch.

geht, zugleich auch eine Auseinandersetzung mit dem „starre(n) Objektivismus der modernen Theologie“⁶⁶⁹, welche meint, ohne Psychologie auskommen zu können, liefert, und wie er das Programm der Entmythologisierung sowie den ihr eigenen „Säkularismus“ aufs Korn nimmt. Aus Uhsadels Sicht wurde das Entmythologisierungsprogramm „durch eine überholte naturwissenschaftliche Populärphilosophie inauguriert“ und „entstammt ... einer falschen Bewertung unseres technisch-rationalen Denkens.“⁶⁷⁰

Halten wir hier einen Moment inne und vergegenwärtigen wir uns, was nach Uhsadel die Öffnung der Seelsorge-Lehre zur Psychologie bringt, so sind es – und das kann bei seiner Seelsorge-Formel nicht anders sein – in besonderer Weise *religionspsychologische* Erkenntnisse. Uhsadels Seelsorge ist, wie sie sich selbst definiert, eindeutig geistlich orientiert. Nicht von ungefähr durchzieht die Auseinandersetzung mit dem „Säkularismus“ das ganze Buch. Daß Fragen der „Hermeneutik“ ins Spiel kommen, ist keineswegs zufällig. Das „Predigtamt“ muß an Hermeneutik interessiert sein. Ist rechte Hermeneutik doch die Brücke zwischen Träger und Adressat des „Predigtamtes“. Wir hatten gesehen, wie sich in Otto Haendlers an der „Verkündigung“ orientierten Seelsorge-Entwurf die Psychologie in hermeneutischer Funktion einordnete.⁶⁷¹ Unter dem Vorzeichen der Bindung der Seelsorge an das „Amt“ kann das bei Uhsadel nicht anders sein, und es wird schon im Aufbau seiner Seelsorge-Lehre ablesbar. Eindeutig in der Mitte steht die ausführliche Abhandlung zum „Kirchenjahr als Seelsorge“.⁶⁷²

Uhsadel versteht das Kirchenjahr als „seelsorgerlichen *hermeneus*“.⁶⁷³ Sich in seine gottesdienstliche Ordnung und Wahrnehmung, spricht: in den geistlichen Vollzug des Kirchenjahres, einzufügen, ist von entschieden seelsorgerlicher Wirkung. „Das Kirchenjahr“, schreibt er, „führt den Christen, der bewußt darin lebt, Schritt für Schritt (mit den Propria seiner Gottesdienste) vor Lebensprobleme des Menschen unter Gott und in Bezug auf den Nächsten, die seine eigenen sind.“ In desselben „seelsorgerlicher Ordnung“ findet er Antworten auf seine Fragen. „Das geschieht jeweils in der bildhaft-anschaulichen Weise, in der das Kirchenjahr die hilfreichen Kräfte der Bibel dem einzelnen zuführt ... ein Seelsorger, der das Kirchenjahr mißachtet, ist wie ein Psychotherapeut, der das wichtigste Mittel seiner hermeneutischen Methode, die Bildwelt der Träume, außer acht läßt.“⁶⁷⁴ Wer in der tragenden Ordnung des Kirchenjahres lebt, versichert sich einer Hilfe,

⁶⁶⁹ 83, S.60

⁶⁷⁰ 83, S.143

⁶⁷¹ Vgl. 24, S.328

⁶⁷² 83, S.105-142

⁶⁷³ 83, S.142

⁶⁷⁴ 83, S.106f. – () zur Erläuterung von mir.

„die im günstigsten Falle eine seelsorgerliche Einzelberatung unnötig macht, weil das Leben in der Ordnung der Gemeinde den einzelnen innerlich ordnen kann“.⁶⁷⁵

Es dürfte keine Frage sein, daß Uhsadel, indem er das Kirchenjahr für die Seelsorge psychologisch erschließt – er geht sorgfältig alle *Propria* durch –, einen wichtigen neuen Beitrag zur Seelsorge liefert. Dieser Beitrag liegt zudem unbedingt in der Logik seines Seelsorgeansatzes. Wir verfolgten, wie Uhsadel hinter Thurneysens Spezifizierung der Seelsorge als Verkündigung/Predigt zurückgeht. Er will die Seelsorge wieder auf eine breitere Basis stellen. Die breitere Basis ist, wenn denn die Predigt nicht hinreicht, der Gottesdienst als ganzer, die Liturgie im Kontext des Kirchenjahres. Die Predigt spricht das Ohr an, die Liturgie den ganzen Menschen. Den Menschen nur als Adressat der Predigt zu sehen, hält Uhsadel für „intellektualistische Abstraktion“. Es zeugt für ihn von „einem unzulänglichen abstrakten Menschenbilde ... das sich in die Theologie eingenistet hat“.⁶⁷⁶

Im Kirchenjahr, in der Liturgie (*'leiturgia'*) als Seelsorge realisiert Uhsadel, was seit Alters Mitte der *'cura animarum'* ist. Und die von ihm nach der Methode der Korrelation eingebrachte Psychologie hilft dazu, dieses uralte Instrument der Seelsorge in neuem, bedeutungsvollem Licht zu sehen und die Liturgie als „Lebenshilfe“⁶⁷⁷ wieder zu entdecken. Unverkennbar ist nun aber auch, wie sich unter Uhsadels ekklesiogener Seelsorge-Formel die Funktion der Psychologie damit praktisch erschöpft. Auf Hermeneutik eingeschworen kann Pastoralpsychologie sich nur im geistlichen bzw. kerygmatischen Zusammenhang entfalten, außerhalb derselben bleibt sie in Uhsadels Seelsorge-Lehre bemerkenswert stumm bzw. unwirksam.

Sicher lesen wir bei Uhsadel, daß, erst die von der Psychologie aufgegebenen Probleme „verarbeitet“ zu haben, „der seelsorgerlichen Praxis die Legitimation gibt, sich in einen weltweiten Dienst am Menschen einzuschalten“.⁶⁷⁸ Von besagter Verarbeitung merkt man aber im Blick auf die Praxis der Seelsorge-Lehre bzw. die Art der von Uhsadel praktizierten Lehrmethode kaum etwas. Bezeichnenderweise ist der seelsorgerliche Habitus bei Uhsadel kein besonderes Thema. Im 3. Hauptteil, in dem es ihm um den „Versuch eines Erfahrungsaustausches“⁶⁷⁹ geht, lesen wir: „Das rechte Verhältnis des Seelsorgers zu seinen Gemeindeglied-

⁶⁷⁵ 83, S.107f.

⁶⁷⁶ 83, S.103f. Ebd. weiter: „Man spricht zwar von der Ganzheit des Menschen, aber man denkt nur an sein Ohr. Die Lebensform der Kirche hat sich jedoch gerade darin allezeit bewahrt, daß der ganze Mensch 'angesprochen' wurde. Dazu gehört außer dem Ohr auch das Auge, dazu gehört alles, was in der Ausdrucksform der Gebärde und der Gewöhnung den Menschen ausspricht und anspricht.“

⁶⁷⁷ 83, S.128 – vgl. S.200: „Nur in der Liturgie erwachsen Christen auch zum persönlichen Gebet ... die *cura animarum generalis*, die das bedenkt, kommt der *cura animarum specialis* zugute.“

⁶⁷⁸ 83, S.66

⁶⁷⁹ 83, S.161ff. – Es folgen dann nur noch ein Schlußwort und Anmerkungen.

dern setzt sich aus lauter Kleinigkeiten zusammen, deren Beachtung oder Nichtbeachtung viel fördern oder zerstören kann.“⁶⁸⁰ Hier gibt es keine Abhandlung zum Problem von „Übertragung“ und „Gegenübertragung“ in der Seelsorge! Uhsadels Ausführungen zum „seelsorgerlichen Raum“ – sie dürfen in einer klassischen Seelsorge-Lehre offenbar nicht fehlen – zentrieren sich um Ordnungsfragen. „Man wird kaum annehmen können“, faßt er zusammen, „daß jemand, der in einer chaotischen Studierstube empfangen worden ist, von seinem Besuche dankbar spricht.“⁶⁸¹ Was hilf es, wenn wir vor solchem „praktischen“ Hintergrund im theoretischen Teil zuvor lesen: „Die erste und vornehmste Aufgabe der Seelsorge, wie der Psychotherapie, ist ... die Bewußtmachung des Schattens“ (im C.G. Jung-schen Sinne)⁶⁸²! Sicher mutet es sympathisch an, wie Uhsadel – wir erinnern uns an Ludwig Köhler – über Mitteilung eigener Erfahrungen Seelsorge praktisch zu vermitteln versucht.⁶⁸³ Ein direkter Stil liegt ihm fern. Erfahrungsmittelung ist die mildeste Form der Rezeptur für denjenigen, der der Seelsorge-Lehre bedarf. Doch damit ist das Problem einer psychologisch angemessenen Gestalt des Seelsorgelehrens ja noch nicht bewältigt.

Uhsadel selbst bemerkt in seinem Schlußwort⁶⁸⁴: „Das Grundproblem, vor dem wir stehen, ist die Frage nach Seelsorge an Seelsorgern. Es muß bereits in der Ausbildung künftiger Seelsorger gelöst werden“. Auch wir sehen Uhsadel *vor* einem Problem stehen, das noch gelöst werden muß. Auf der anderen Seite hat sein Buch sicherlich eine seelsorgerliche Komponente. Wer sich von Thurneysens Verkündigungs-Formel eingeschnürt fühlt und guten theologischen Gewissens klassische ‘cura animarum’ treiben will, dem wird durch Uhsadel Seelsorge (Bersorgung seiner Seele) – sprich: Entlastung – zuteil. Eher *belastet* wird er sich

⁶⁸⁰ 83, S.163

⁶⁸¹ Ebd.

⁶⁸² 83, S.86

⁶⁸³ Daß ihm dabei die theologischen Pferde dergestalt durchgehen können, daß die Lehrpraxis offensichtlich ins Abseits gerät, demonstriert ein von ihm auf S.172 geschilderter Fall: Ein Ex-Offizier, Alkoholiker, kommt zu ihm und bittet ihn, seine Frau zur Ordnung zu rufen. Er bestellt das Ehepaar zu sich und macht – nach Anhörung der Frau – dem Alkoholiker gegen dessen Protest schließlich zur Auflage, ein ganzes Vierteljahr nicht zu trinken. Der Mann muß das annehmen, da er vorher sein Offiziersehrenwort gab, den Entscheid des Pastors zu respektieren. Auf der Straße verprügelt er dann seine Frau. U. bemerkt abschließend: „War das nun Seelsorge oder nicht? Vom Wort Gottes war in der ganzen Stunde keine Rede. Ich selbst aber habe aus wohlüberlegter christlicher Verantwortung heraus gehandelt. Wenn ich dabei über ‘das Gesetz’ nicht hinausgekommen bin zum ‘Evangelium’“ (Uhsadel findet gegen Asmussen (83, S.25) „daß gerade in dem, was er als Seelenführung abwertet, die Seelsorge menschlich konkret wird und die Bedeutung des Seelsorgeamtes für die Welt sich erweist ...“), „so wehre ich mich doch entschieden dagegen, daß man meinen Dienst nicht als Seelsorge respektiert, mag auch jugendliche Unerfahrenheit im Spiel gewesen sein.“ Heutige Seelsorge-Lehre würde diesen Fall allenfalls als Ausgangspunkt einer Abhandlung zum Umgang mit Alkoholikern verwenden. Er eignet sich sicher kaum, um Seelsorge jenseits der Verkündigung als solche wirklich zu „qualifizieren“.

⁶⁸⁴ 83, S.214

freilich von ihm fühlen, wenn ihm die Möglichkeiten des „Kirchenjahr(es) als Seelsorge“ in realen Gottesdienstbesucherzahlen vor Augen treten. Dieser neue Schlüssel der Seelsorge ist praktisch wahrhaft kein Passepartout. Wie sich denn Uhsadels ekklesiogene Seelsorge-Formel, die jenen als solchen herauszustellen geneigt ist, fragen lassen muß, ob ihr letztlich nicht der nämliche (dogmatische) Zwang zur Abstraktion innewohnt, den sie ihrem Gegner vorwirft. Solange die Sorge-Seite bestimmt, was Seel-Sorge ist, wird Seelsorge-Lehre immer wieder vor dem garstigen breiten Graben zwischen Theorie und Praxis, Dogma und Realität der Seele stehen. Deswegen bleibt Uhsadels Verdienst um die Entdeckung der seelsorgerlichen Funktion des Kirchenjahres bzw. der Liturgie und des Gottesdienstes jedoch unbestreitbar. Weil Uhsadel unter dem Zwang der Lehre die Ernte der Psychologie nur hier effektiv neu einbringen kann, teilt seine Entdeckung das Schicksal aller Entdeckungen, die sich im alten Kontext darstellen. Sie wird kaum wahrgenommen. Fast 20 Jahre müssen vergehen, bis die Pastoralpsychologie „die therapeutische Funktion des Gottesdienstes“⁶⁸⁵ auf ihren Schild erhebt.

4.5 Die Krise der Seelsorge-Lehre als Krise der Beziehung von Dogma und Pragma

Unsere Abhandlung der „Evangelischen Seelsorge“ von Walter Uhsadel nahm einen beträchtlichen Raum ein. Es ging mir darum, nicht nur zu referieren, sondern auch einzusehen, welchen inneren Gesetzen dieser Entwurf einer Alternative zur Verkündigungs-Seelsorge folgt. Was wir erkannten, war dies: Auch bei Uhsadel ist der Spielraum der Seelsorge-Lehre offenbar durch die Bindung an die überkommene Dogmatik begrenzt. Seine Lehre mag sich der neuen Humanwissenschaft ein Stück öffnen und neue und wertvolle Erkenntnisse bringen, sie befindet sich, so wie sie sich gibt, gleichwohl in einer Sackgasse. Diese Sackgasse nimmt vor allem der Praktiker wahr. Er braucht (auf die Dauer) eine Seelsorge-Lehre, die nicht nur dogmatischen Bedingungen standhält, sondern auch pragmatisch überzeugt. Die Krise der Seelsorge-Lehre zwischen alter Tradition und neuer Humanwissenschaft fällt nicht vom Himmel. Sie hat damit zu tun, daß Dogma und Pragma miteinander vermittelt werden wollen. Die „neuen Humanwissenschaften“ sind ja nicht nur ein wissenschaftliches Phänomen. Sie stehen für die Wirklichkeit, in der Seelsorge lebt – ob sie will oder nicht. Wir haben dies gegenwärtig, wenn wir über Seelsorge und ihre Lehre nachdenken.

Wer – wie wir – der Seel-Sorge theologisch und praktisch auf die Spur zu kommen sucht, dessen Aufmerksamkeit zentriert sich in mehrfacher Hinsicht. Da ist

⁶⁸⁵ So der Titel eines Buches von H.-J. Thilo im Jahre 1985.

zum einen die Frage nach der theologischen Begründung der Seel-Sorge. Seelsorge muß sich in ihrem Selbstverständnis theologisch ausweisen können. Sie will theologisch verantwortet sein. Seelsorge-Lehre handelt von dieser Verantwortung, weist sie aus. Als solche ist sie dem theologischen Konsens, dem Dogma verpflichtet. Seelsorge ist zugleich der Praxis verpflichtet. Wenn Seelsorge-Theologie und seelsorgerliche Praxis nicht zueinander stimmen, liegt der Fehler nicht unbedingt bei der Praxis. Praxis hat wesentlich mit Erfahrung zu tun. Eine Theologie, welche grundsätzlich mit Erfahrung auf Kriegsfuß steht, ist sicher keine Praktische Theologie im einleuchtenden Sinne.

Wir beschäftigen uns mit Seelsorge-*Lehre*. Lehre hat – und damit wären wir beim zweiten – nicht nur einen dogmatischen Aspekt. Sie stellt auch einen Vorgang dar. Von daher ist sie auch für sich selbst als Vorgang verantwortlich. Die Weise der Vermittlung, der Vollzug der Lehre muß zu ihrem Inhalt stimmen, oder sie paralyisiert sich selbst. Wie Theologie und Praxis in der Seel-Sorge zueinander passen, steht nicht erst in der konkreten seelsorgerlichen Begegnung infrage. Diese Frage ist schon im Vollzug der Lehre von der Seelsorge virulent. Stellt sich Seelsorge-Lehre ausschließlich abstrakt dar, wirft dies ein bezeichnendes Licht auf die ihr zugrundeliegende Theologie bzw. auf das theologische Verständnis ihres Gegenstandes. Keine Wissenschaft („-Logie“) kann auf Abstraktion verzichten. Das heißt jedoch nicht, daß sie sich ihr ausliefern müßte. Wenn Seelsorge-Lehre sich in ihrem Vollzug selbstverständlich den überkommenen Lehrmethoden der Geistes-Wissenschaft überläßt, hat sie damit eine bezeichnende Entscheidung hinsichtlich ihres Gegenstandes getroffen. Sie ordnet „Seele“ geistig ein. Dann reicht es in der „Lehre“ aus, dem Gegenstand „geistig“ gerecht zu werden. Die Brücke zur Praxis läßt sich dann auch unmittelbar „geistig“ schlagen. Direktiven genügen. Seel-Sorge-Lehre vollzieht sich dergestalt sozusagen seelenlos, wenn wir bei „Seele“ bewußt auch die psycho-logische Seite von Lehr- bzw. Lernvorgängen sehen.

Nicht nur im Inhalt, auch in der Form bzw. Gestalt der Seel-Sorge-Lehre spiegelt sich der ihr zugrundeliegende Begriff von „Seele“. Es ist kein Zufall, daß sich die Seelsorge-Lehren, welche wir bisher sichteten, nach Inhalt und Gestalt auffallend dogma-tisch darstellen. Wo „Lehre“ „Hand und Fuß“ haben muß, vermittelt sie sich niemals nur dogma-tisch. *Handwerkliche* „Lehre“ z.B. vollzieht sich seit alters als „Praktikum“ bzw. durch Aus-Bildung. Hier ist „Lehre“ pragma-tisch ausgerichtet. Die Theorie wird freilich auch nicht fehlen dürfen. Die Wissen-schaft vom „Handwerk“ wird sie zumindest in petto haben müssen.

Um zur Folgerung zu kommen: Ist das, was die Seelsorge besorgt, nicht nur ein geistiges/geistliches Phänomen, dann vermittelt sich Wissen-schaft von der Seel-Sorge nur angemessen, wenn sie pragmatische Gesichtspunkte gleichermaßen berücksichtigt wie dogmatische. Ausschließlich dogmatisch orientierte Seelsorge-Lehre läßt auf einen ausschließlich dogmatisch orientierten, ausschließlich prag-

matische vice versa auf einen ausschließlich pragmatischen Begriff vom Gegenstand der Seel-Sorge und vom Wesen ihrer Lehre schließen.

Wir hatten bei unserem Gang durch die Seelsorge-Lehre von 1928 bis 1968 (Thurneysens „Seelsorge im Vollzug“ erscheint 1968) gesehen, wie deutlich diese von dogmatischen Voraussetzungen geprägt ist, und waren immer wieder auf die Zwänge der „Lehre“ gestoßen. Sie werden unvermeidlich auch methodisch greifbar. (Seel-Sorge, welche sich vom „Predigtamt“ her versteht, gerät nur zu leicht in „direktives“ Fahrwasser.) Versuchen wir die dogmatische Linie dieser Seelsorge-Lehren in einem Satz zu fassen, so lautet dieser: Was „Seel“-Sorge ist, wird vom Verständnis der Sorge her bestimmt; was „Sorge“ ist, definiert sich wiederum durch einen schmalgespurten geistlichen Begriff von „Seele“ bzw. vom „Amt“ her. Es ist keine Frage, daß sich eine dergestalt dogmatisch fixierte Seelsorge-Lehre schwer tut, die neuen Erkenntnisse der Humanwissenschaft befriedigend theologisch zu integrieren. Es bleiben Vorbehalte und Widersprüche, die sich mit der Praxis reiben. Zwangsläufig geraten damit Dogmatik und Pragmatik der Seelsorge auseinander bzw. in Konflikt. Es ist diese Situation, welche die Krise der Seelsorge-Lehre in den 60er Jahren und das Aufkommen der sogenannten „neuen Seelsorgebewegung“ kennzeichnet.

5 Seelsorge unter dem Bedingungen der Pastoralpsychologie bzw. unter dem Zeichen der „neuen Seelsorgebewegung“

5.1 Neues Pragma – altes Dogma.

Seelsorge-Lehre als „Praktikum des seelsorgerlichen Gesprächs“

Heije Faber / Ebel van der Schoot 1968

1962 kommt es in den Niederlanden heraus, 1968 erscheint es (von Hans-Christoph Piper übersetzt) bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen und ist damit deutschen Lesern allgemein zugänglich. Drei Jahre später erlebt es bereits seine 3. Auflage: das neuartige Seelsorge-Lehrbuch von Heije Faber und Ebel van der Schoot mit dem bezeichnenden Titel „Praktikum des seelsorgerlichen Gesprächs“.⁶⁸⁶

Daß die hier praktizierte Weise, Seelsorge zu verhandeln, auf ein zuerst in den USA entwickeltes Modell „Klinischer Seelsorge-Ausbildung“ zurückgeht, braucht heute kaum mehr gesagt zu werden. Faber/v.d.Schoot bemühen sich, Erkenntnisse der praktischen Seelsorge-Ausbildung bzw. der Pastoralpsychologie möglichst unmittelbar in ihrem Lehrbuch umzusetzen, d.h. pragmatisch zu vermitteln. Der Leser wird zum Praktikant des seelsorgerlichen Gesprächs, kann die Evidenz der Lehre an eingestreuten konkreten Gesprächsbeispielen überprüfen und wird so als Leser beteiligt. Zweifellos haben wir damit eine pragmatische Alternative zu Adelheid Rensch's Lehrbuch über „das seelsorgerliche Gespräch“ vor uns. Freilich kann keine Lektüre das lebendige Praktikum ersetzen.⁶⁸⁷ Zur „Klinischen Seelsorge-Ausbildung“ als einem unabdingbaren Element pragmatisch überzeugender Seelsorge-Lehre wird an späterer Stelle etwas zu sagen sein. Sie ist seit 1968 in der pastoralpsychologischen Literatur mannigfach behandelt worden und steht mit ihren Methoden in den Folgejahren immer wieder Modell, soweit diese sich schriftlich umsetzen lassen. Wir nehmen zunächst den grundsätzlichen Durchbruch zu einer Seel-Sorge-Lehre pragmatischer Gestalt wahr und fragen als Theologen nach dem Dogma, will sagen, ihrem theologischen Hintergrund.

Nach dem Vorwort geht es Faber/v.d.Schoot „in diesem Buch um die Psychologie des Gesprächs und die besondere Art des seelsorgerlichen Gesprächs“. Das Gespräch „ist die selbstverständlichste Form, in welcher Menschen persönliche Gemeinschaft miteinander haben können.“⁶⁸⁸ Wenn irgendwo, dann wird Psycho-

⁶⁸⁶ Ich zitiere nach der 3. Auflage von 1971 – Literaturverzeichnis Nr. 19.

⁶⁸⁷ Faber 19, S.20: „Ich sehe die Aufgabe dieses Buches großenteils darin, daß dem Leser der Wert dieses 'clinical training' bewußt wird.

⁶⁸⁸ 19, S.5

logie als Pastoral-Psychologie vor allem hier für die Seelsorge bedeutsam. Faber⁶⁸⁹ beginnt seine Ausführungen bezeichnenderweise mit einem Kapitel „zur Methodik des seelsorgerlichen Gesprächs“. Offenbar kann er dabei einfach von der Übereinstimmung mit der Lehrtradition ausgehen. Das Gespräch *hat* schon seinen Platz als hervorragender Modus seelsorgerlicher Kommunikation. Dies zu reflektieren scheint Faber nicht nötig. Anders dagegen steht es mit den psychologischen Gesetzen des Gesprächs. Faber hebt auf diese ab, wenn er sogleich durch ein anschauliches Beispiel vorführt, „daß in einem Gespräch nicht allein sachlich auf den Inhalt der Worte des anderen reagiert wird, sondern daß der andere mit seinen Worten, ja selbst ohne Worte durch alle möglichen Assoziationen Gefühle in uns weckt, und daß wir von diesen Gefühlen beeinflusst auf den Inhalt der Worte des anderen reagieren.“⁶⁹⁰ Weil denn „das Glücken oder Mißglücken eines Gespräches in der Regel nicht von unseren Worten, sondern von unseren Gefühlen abhängt“⁶⁹¹, weil, wie jedermann weiß, der sich auf Erfahrung einläßt, und wie die Volksweisheit sagt „der Ton die Musik macht“ und nicht der Notentext bzw. der Inhalt an sich, deshalb muß Seelsorge die psychologischen Gesetze der Kommunikation beachten. Deshalb kann Seelsorge weder von den Gefühlen ihres Adressaten noch von denen des Seelsorgers absehen. Wo Kommunikation geschieht, sind Empfindungen im Spiel. Nur, wo sie angemessen aufgenommen werden, vollzieht sich Kommunikation ungestört.

Wir erinnern uns, daß Otto Riecker bereits 1947 den Begriff der „Begegnung“ als zentralen Begriff in die Seelsorgelehre einführte und davon sprach, daß sich Seelsorge „in ihrem psychologischen Ablauf innerhalb dieser allgemein gegebenen Bedingungen des seelischen Lebens“ bewege. Riecker erscheint das theologisch annehmbar, weil Gott ... ein Gott auch des seelischen Lebens“⁶⁹² ist. Auch die Bedeutung des seelsorgerlichen Habitus wird von Riecker schon herausgestellt und damit die seelsorgerliche Beziehung.⁶⁹³ „Daß Menschenhilfe *nur auf gleicher Stufe*“, also nur partnerschaftlich „gegeben werden kann“, ist bei Riecker nachzulesen. Er begründet es biblisch mit dem Hinweis auf Christus und seine Haltung als „der Zöllner und Sünder Geselle“.⁶⁹⁴ H. Faber knüpft ohne theologische Erwägungen an die Erfahrung des Lesers mit Kommunikation an, stellt daraufhin die grundlegende Bedeutung des guten „pastoralen“ „Habitus“ für die seelsorgerliche Beziehung heraus und steuert sodann auf das Modell der non-directiven Gesprächsführung von Carl R. Rogers zu, sieht er doch in diesem Modell verwirklicht, was „die prophetische oder seelsorgerliche Beziehung“ aus-

⁶⁸⁹ Faber bestreitet den ersten Teil des Buches von S.11 bis 119.

⁶⁹⁰ 19, S.11f.

⁶⁹¹ 19, S.12

⁶⁹² 51, S.70ff.

⁶⁹³ 51, S.8.13f.

⁶⁹⁴ 51, S.12

macht, nämlich „eine Beziehung von Subjekt zu Subjekt“⁶⁹⁵ zu sein. „Echte“, „pastorale Seelsorge“, ihr „Besonderes“ ist, nach Faber, „Hilfe zu einem guten Gottesverhältnis“. Ihre „großen Aspekte“ kommen in den prophetischen Worten von Mk 1,15; Jer 7,2-4 und Jes 40,1-2 zur Sprache. Es sind der „Aufruf zur Bekehrung, die Ermahnung und die Verheißung von Trost und Vergebung“. „In der echten Seelsorge (wird) auch nicht ‘moralisiert’ oder ‘dogmatisiert’ ... in dem Sinne, in dem Rogers es versteht“, schreibt er.⁶⁹⁶ Schließlich hat „Christus ... sich ausdrücklich an Sünder, Zöllner und Huren gewendet ... In jedem Fall nahm er die Sünder an ... weil er auch sie im Lichtkreis der Liebe Gottes sah“.⁶⁹⁷

Otto Riecker wandte sich entschieden gegen die „hochmütige Absonderung“ des Seelsorgers.⁶⁹⁸ „Wo auch nur eine Spur ichhaften Höhergestelltseins vorhanden ist“, bemerkt er, „verhindert dies die wahre Begegnung“. Von daher „bedarf der Gedanke des ‘Amtes’ der Seelsorge einer neuen Überlegung“ für ihn.⁶⁹⁹ Bei Faber lesen wir: „Der Seelsorger muß die Haltung des autoritativen Ratgebers, die uns allen durch Studium und Amtsbewußtsein eigen ist, fahrenlassen und sich oft auch bei Glaubensproblemen auf Zuhören und Mitdenken beschränken“.⁷⁰⁰ Der „autoritative Ratgeber“ weiß, was gut für den Ratsuchenden ist. Das Stichwort „autoritativ“ kennzeichnet deutlich ein Gefälle in der Beziehung. Seelsorgerliche Beratung im Sinne von „counseling“ (nach Rogers) versteht sich erklärtermaßen nicht als autoritative Führung, sondern als Hilfe zur Selbsthilfe.⁷⁰¹ „Der andere erfährt, daß er Beistand erhält, über sich selbst zur inneren Klarheit zu gelangen.“⁷⁰² „Nicht-directive-Sein“, die Haltung des liebevollen Geltenlassens, des „Akzeptierens“ des anderen ist dazu Bedingung.⁷⁰³ Wir erinnern uns: Schon Trillhaas bemerkte, daß es „ohne die(se) ... keine verantwortliche Seelsorge“ gibt.⁷⁰⁴ Faber sieht dabei den Seelsorger in der „Rolle des Hirten, bei dem der andere Geborgenheit, Ruhe und Aufmerksamkeit findet und bei dem er ‘zu sich selbst’ kommen kann“.⁷⁰⁵ „Als Pastoren sehen wir den anderen im Licht Christi,

⁶⁹⁵ 19, S.30

⁶⁹⁶ 19, S.29f.

⁶⁹⁷ 19, S.31f.

⁶⁹⁸ 51, S.12

⁶⁹⁹ 51, S.13f.

⁷⁰⁰ 19, S.85

⁷⁰¹ 19, S.41

⁷⁰² 19, S.39

⁷⁰³ 19, S.88

⁷⁰⁴ 82, S.95

⁷⁰⁵ 19, S.89 – S.104 nennt Faber das ‘counseling’ einen „der wesentlichen Aspekte des Hirtenamtes“. Es gibt noch einen anderen Aspekt. Ohne Zweifel ist das Bild des „Hirten“ offen – wenn nicht gar prädestiniert – dafür, ein Beziehungsgefälle darzustellen; zumindest weckt es nicht selbstverständlich antiautoritative Vorstellungen. (Der Umgang mit Schafen kann nicht direktivlos sein!)

oder vielleicht besser gesagt mit den Augen Christi“, sagt er.⁷⁰⁶ Damit ist zugleich ausgesprochen, daß Seelsorge sich nicht im ‘counseling’ C. Rogers erschöpft. Wer den anderen „im Lichte Christi“ sieht, hat ihm auch etwas zu sagen, worauf er aus sich heraus nicht selbstverständlich kommt. Hier spricht Faber von Seelsorge „im engeren Sinn“.⁷⁰⁷ Sie hat einen „prophetischen“ Zug und ist, wie wir bereits sahen, durch typische Elemente der Verkündigung gekennzeichnet. Faber wird den beiden Seiten der Seelsorge im Blick auf den seelsorgerlichen Habitus dadurch gerecht, daß er „die Haltung des Pastors“ als „prophetische Barmherzigkeit“⁷⁰⁸ charakterisiert. „Barmherzigkeit“ ist grundlegend in der seelsorgerlichen Beziehung. Der biblische Begriff drückt aus, was mit „nicht-direktiv“ angesprochen ist. Barmherzigkeit ebnet die seelsorgerliche Kommunikation. Sie bewirkt, daß „die Seelsorge sich besser in Richtung auf ihre *eigentliche* Intention entfalten kann“⁷⁰⁹, hat doch der „Pastor ... *in erster Linie* den Auftrag, die Menschen zum Glauben zu *führen* und sie darin zu bewahren, d.h. ihnen zu helfen, sich in Gottes Licht zu sehen“, wie v.d.Schoot später bemerkt.⁷¹⁰

Es bedarf keines besonderen Hinweises, um zu erkennen, wie deutlich sich hier die Denkstrukturen der Tradition abzeichnen. Was Asmussen „Seelenführung“ nannte, und was für ihn deutlich unter dem „Gesetz“ (rigiden Führens) stand, ist von Faber/v.d. Schoot (um der erkannten Bedingungen gelingender Kommunikation willen bzw. um des Subjekt- und Selbstseins des Ratsuchenden willen) in den Kontext des „Evangeliums“⁷¹¹ in Gestalt einer nicht-direktiven, sprich: nicht bevormundenden⁷¹² Haltung des Seelsorgers überführt. Um des Propriums der Seelsorge willen können Faber/v.d. Schoot hier freilich nicht stehen bleiben. „Echte Seelsorge“ geht für sie nicht in non-direktiver Begleitung bzw. in ‘counseling’ auf. Von ihr kann erst gesprochen werden, „wenn der Prozeß des Selbst-

Wenn Faber an die Hirtenvorstellung anknüpft, erweist er sich damit der pastoralen Tradition verpflichtet. Seine Botschaft ist deutlich: Der ‘non-directive’ Pastor ist nicht autoritätslos.

⁷⁰⁶ Ebd. – Wir erinnern uns in diesem Zusammenhang an A.D. Müller (42, S.289). Müller fand im Gleichnis vom Guten *Hirten* Seelsorge urbildlich dargestellt und sprach vom „‘geistlich’ ... erleuchteten Auge“ des Seelsorgers, das mehr sieht am Menschen als der Psychotherapeut. Die Übertragung der Hirtenvorstellung auf den Seelsorger wird dort problematisiert, wo Partnerschaft auch pastoralpsychologisch reflektiert wird. Dazu s. v.a. D. Stollberg 66, S.15, vgl. auch H.-J. Thilo 72, S.35ff.

⁷⁰⁷ Faber 19, S.89

⁷⁰⁸ 19, S.90f.

⁷⁰⁹ 19, S.47 – Hervorhebungen auch im folgenden Zitat von mir. – Es ist deutlich, wie hier die biblische Haltung der „Barmherzigkeit“ als „Methode“ erscheint. Haltung hat methodische Konsequenzen. Methode geht, soll sie nicht aufgesetzt sein, auf Dauer über in Haltung. V.d.Schoot legt 19, S.223 dar, daß Liebe und „Technik“ nicht alternativ zu sehen sind. Vgl. auch S.80.

⁷¹⁰ 19, S.171

⁷¹¹ Vgl. 19, S.32.90. Faber spricht 19, S.45 vom „Habitus behusamen, aufmerksamen, liebevollen, aus dem Evangelium genährten Mitdenkens und Mitfühlens mit dem Anderen“.

⁷¹² 19, S.25

Werdens und der Selbstbejahung vollendet ist“. Sie beginnt, wo der andere schließlich „am Scheidewege zwischen Licht und Finsternis steht“. ⁷¹³ Asmussen unterschied zwischen „Seelenführung“ und „Seelsorge“, unterwarf den Weg zur „Seelsorge“ dem Gesetz der Führung, um den Auftrag der Seelsorge dann auch wahrnehmen zu können. Faber/v.d.Schoot trauen dem Prozeß guter Kommunikation unter dem leibhaftigen Evangelium der annehmenden Haltung des Seelersorgers zu, daß es schon „von selbst“ zur „echten Seelsorge“ kommt. ⁷¹⁴ Sie unterscheiden dabei aber nach altem theologischen Muster notwendig zwischen „zwei Etappen“ bzw. „Phasen“. Die erste Phase bestimmt sich als ‘counseling’, die zweite als „echte Seelsorge“. Hier kommt dann das „Besondere“ zum Tragen, „das Horchen“, „die persönliche Perspektive auf Gott“. ⁷¹⁵ Die erste Phase „öffnet“ „den Weg zum echten seelsorgerlichen Wort“. ⁷¹⁶ In der zweiten ist dann „der Übergang vom Seelsorgerlichen im weiteren Sinn zum Seelsorgerlichen im engeren Sinn, also ... zum Verkündigen“ ⁷¹⁷ vollzogen.

Wir erinnern uns an die „Stufen der Seelsorge“ bei Trillhaas. ⁷¹⁸ Wir haben Thurneysen im Ohr mit dem, was er 1968 zu „Seelsorge in Begegnung“ sagt. ⁷¹⁹ Thurneysen bedient sich der vertrauten theologischen Formel von „in, mit und unter“. In, mit und unter der seelsorgerlichen Begegnung kommt es zur Begegnung mit Gott. Das ist ihr Proprium. Faber redet von ihrem Spezifikum, der ihr „eigene(n) Dimension“ gegenüber der Psychotherapie – von jener nicht erreichbar ⁷²⁰, und findet schließlich zur Unterscheidung zwischen „Horizontaler“ und „Vertikaler“. Da ist „die horizontale Dimension der zwischenmenschlichen Beziehungen und des Verhältnisses des Menschen zu sich selbst – anders gesagt: seines Glücks (=Wohls) – und die vertikale Dimension des Verhältnisses zu Gott, zur letzten Wahrheit des Lebens (=Heils)“. ⁷²¹

Wo von „Dimensionen“ gesprochen werden kann, tun sich alsbald die dogmatischen Zwänge in der Unterscheidung der „Phasen“ bzw. „Etappen“ von ‘counseling’ und „echter“ Seelsorge als solche kund. „Grundsätzlich“ bemerkt Faber ⁷²², „ist ... die Unterscheidung zwischen einem seelsorgerlichen Gespräch im weiteren

⁷¹³ 19, S.45

⁷¹⁴ Ebd.

⁷¹⁵ 19, S.45

⁷¹⁶ 19, S.62

⁷¹⁷ 19, S.73

⁷¹⁸ 82, S.87ff.

⁷¹⁹ 76, S.77: „... das für dieses Gespräch Entscheidende liegt darin, daß es in, mit und unter dem Gespräch zu einer Begegnung komme. Und zwar ... mit dem Nächsten, der ... seiner (des Seelersorgers) Hilfe bedarf. Aber in, mit und unter dieser Begegnung geht es um die Begegnung mit Gott.“

⁷²⁰ 19, S.42ff.

⁷²¹ 19, S.101 () von mir.

⁷²² 19, S.101f.

Sinn, dem ‘counseling’, und einem im engeren Sinn, in dem ‘verkündigt wird künstlich’.⁷²³ Daß das Proprium der Seelsorge gegenüber einer sich rein horizontal bestimmenden Psychotherapie die vertikale Dimension ist⁷²⁴, muß nicht bedeuten, daß die Horizontale nicht auch voll und ganz zur Seelsorge gehöre, wenn anders „Seele“ biblisch eben nicht einlinig bzw. abstrakt eindimensional verstanden werden kann. An dieser Stelle zeigt sich jedoch auch bei Faber/v.d.Schoot das vertraute theologische Defizit. Die horizontale Dimension der Seel-Sorge wird von ihnen nicht ausdrücklich dogmatisch (theologisch) eingeholt, sondern pragmatisch. Der biblische Befund zu „Seele“ wird nicht erhoben. Man knüpft an die allgemeinmenschliche Erfahrung an. Die Argumente sind ebenso einleuchtend wie jede weiterführende Abhandlung über das Wesen menschlicher Kommunikation. Ihre Evidenz hängt damit freilich auch von der Bereitschaft ab, sich wirklich auf Erfahrung (bzw. auf die Wissenschaft von der Kommunikation) einzulassen.⁷²⁵ Um es kurz zu sagen: Das Dogma muß erst nachziehen, soll das neue Pragma der Seelsorge-Lehre theologisch überzeugend abgedeckt sein. Dies ist bei Faber/v.d.Schoot nicht der Fall.⁷²⁶ Ihre Seelsorge-Lehre kommt theologisch nicht über den Stand hinaus, den wir vor der Wende zur „neuen Seelsorgebewegung“ wahrnehmen können. Die entscheidende Frage ist: Gelingt es, im unverzichtbaren theologischen Koordinatenkreuz von horizontaler und vertikaler Dimension, der Horizontalen – in Faber/v.d.Schoots Fall: dem ‘counseling’ – volle geistliche Würde zuzusprechen? Gelingt es, zu realisieren, daß Vertikale und Horizontale voneinander zu trennen (oder gar alternativ gegeneinander auszuspielen) nicht möglich ist?

Sicher kann Faber sagen: „Die Gesundheit, auch die seelische, hat nach unserer Auffassung einen göttlichen Sinn. Wer einen Beitrag zur Gesundheit seiner Mitmenschen liefert, darf sich darin als Diener Christi sehen ... Gesundheit und Glück ... sind schöpfungsmäßig von Gott gewollt“.⁷²⁷ Aber auch er vermag dem ‘counseling’ nur dann seine volle Würde als „Seelsorge“ zuzusprechen, wenn die Vertikale tatsächlich auch *zur Sprache* kommt. „Die fehlende Dimension muß ...

⁷²³ Diese künstliche, sprich: unter den gegebenen dogmatischen Bedingungen erzwungene, Unterscheidung hält sich – wie wir gesehen haben – bis zu Thomas Bonhoeffer 1985 (11, S.14) durch und kennzeichnet wie ein vertrautes Seezeichen die Fahrerinne der Tradition.

⁷²⁴ V.d.Schoot 19, S.172: „Im seelsorgerlichen Gespräch rechnen wir nicht nur mit einem im psychologischen Sinn kontinuierlichen Prozeß, sondern es kommt auch eine vertikale Dimension zur Sprache.“

⁷²⁵ Wir können in der Seelsorge-Lehre der „neuen Seelsorgebewegung“ verfolgen, wie sich der Versuch, mit Hilfe der Erkenntnisse der Kommunikationswissenschaft zu argumentieren, wiederholt. S. D. Stollberg 66, S.151 und R. Riess 52, 4. Kapitel u. S.246.

⁷²⁶ 19, S.83 bemerkt Faber: „Es kann ... angesichts des gegenwärtigen Standes der Pastoralpsychologie nicht unsere Absicht sein, eine nach allen Seiten hin ausgearbeitete und überall gleich gut fundierte Theorie des seelsorgerlichen Gesprächs zu entwickeln.“

⁷²⁷ 19, S.103f.

zur Sprache kommen“, sagt er, da „der Zweck des (seelsorgerlichen) Gesprächs sich erst durch sie voll und ganz erfüllt“.⁷²⁸ Der Zusammenhang zeigt, wie selbstverständlich für Faber Thurneysens Gleichung: Vertikale=Verkündigung gilt. Weil die Kommunikation im seelsorgerlichen Gespräch nicht durch „künstliche Vermengung der beiden Dimensionen“⁷²⁹ gestört werden⁷³⁰ darf (Vertikale=Verkündigung zur Unzeit), „fehlt“ sie zunächst im ‘counseling’, „muß“ dann aber unbedingt eingebracht werden, soll Seelsorge sich „erfüllen“.

Bei A.D. Müller fanden wir eine ausführliche Unterscheidung zwischen „Seele“ als Gegenstand der Psychotherapie und „Seele“ als Gegenstand der Seelsorge.⁷³¹ Faber stellt fest: „Psychotherapie und Seelsorge sind *immer verschiedene Dinge*“. Vom Dogma her ist es nicht anders möglich. Der Praktiker sagt dann freilich: „Zwar unterschieden sich Therapie und religiöse Lebenshilfe *grundsätzlich, aber* sie besitzen keine deutlich aufweisbaren Grenzen“.⁷³² Offenbar nicht so deutlich im Schatten Thurneysens steht v.d.Schoot. Er findet, „daß nicht die in Worten formulierte Verkündigung, sondern die Art, wie wir die Botschaft im Umgang mit den anderen inkarnieren, entscheidend ist.“⁷³³ Als „Diener am Wort Gottes und am Sakrament“⁷³⁴ hat, nach v.d.Schoot, der Seelsorger die vertikale Dimension „stets im Auge“ und „zielt“ auf sie. Es kann aber durchaus sein, daß er sie im „seelsorgerlichen counseling“ gar nicht selbst zur Sprache bringen muß, weil sein Gesprächspartner dies tut.⁷³⁵

Halten wir hier inne. Wir stellen fest: Die traditionelle Seelsorge-Lehre profiliert Seelsorge gegenüber profaner Bemühung um „Seele“ durch die „Vertikale“. Indem sie das tut und sich entsprechend von der profanen Psychotherapie abgrenzt, bestätigt sie deren ausschließlich horizontales Selbstverständnis und besetzt damit auch den Begriff von „Psycho-“ entsprechend. Was nach biblischem Verständnis zwei Dimensionen der gleichen „Seele“ sind, wird der Zwei-Reiche-Lehre gemäß voneinander geschieden und verschiedenen Zuständigkeiten zugewiesen. Es ist logisch, daß eine Psychotherapie, welche sich eindeutig profan versteht, der vertikalen Dimension der Seele keinen Raum zu geben vermag, sich für diese nicht zuständig erklärt. Wo dieser Raum aber erklärtermaßen vorhanden

⁷²⁸ 19, S.102 – Hervorhebungen von mir; vgl. Trillhaas zu den „Stufen“ der Seelsorge.

⁷²⁹ Man beachte den Sprachgebrauch! Es ist das Wesen von Dimensionen, daß sie sich miteinander „vermengen“. „Dimension“ ist hier offenbar nicht dimensional verstanden.

⁷³⁰ Ebd.

⁷³¹ 42, S.276.284

⁷³² 19, S.102 – Hervorhebung von mir.

⁷³³ 19, S.131

⁷³⁴ 19, S.171

⁷³⁵ 19, S.172f.

ist durch das „Symbol“ „Pastor“⁷³⁶ bzw. den pastoralen Habitus des Seelsorgers garantiert ist, da kann die vertikale Dimension der Seele zur Sprache kommen und tut es von sich aus, wenn anders „Seele“ biblisch recht gesehen ist. „Seele“ biblisch verstanden garantiert sozusagen selbst die Vertikale im seelsorgerlichen Gespräch, wenn diese dran ist. Der Seelsorger, der sie zur Sprache bringt, leistet im Grunde nur Geburtshilfe, schafft Raum dafür, wo diesen sich zu nehmen bzw. die Worte dafür zu finden unter den Bedingungen einer säkularisierten Welt, welche die „Tiefe“ verschüttete, verlernt wurde.⁷³⁷ Was v.d.Schoot als echte *Möglichkeit* einräumt: daß der Gesprächspartner im seelsorgerlichen ‘counseling’ selbst von seiner Gottesbeziehung zu reden beginnt, ist von Biblischer Psychologie her gesehen kein Zufall, sondern schöpfungsgemäß. Genau so gemäß ist es theologisch dann auch, horizontale Hilfe für die Seele nicht selbstverständlich der Vertikalen bar zu sehen. Seelsorge, welche meint, die Vertikale sei *nur* dort gegenwärtig, wo *mehr* als „psychologische“ Hilfe geschieht, hat die Psycho-Logie einem exklusiv horizontalen Selbstverständnis ausgeliefert.⁷³⁸

Wir finden Faber/v.d.Schoot in dieser Tradition vor. Der Raum, den sie mit ihrem pragmatischen Ansatz der Seelsorge-Lehre im Sinne angewandter Pastoralpsychologie eröffnen, ist dementsprechend auch nur durch traditionelle Argumente, und daher gegenüber ihren Gegnern wohl kaum zureichend, gesichert. „Am besten“, schreibt Faber und unterstellt sich damit dem Schutz bewährter theologischer Tradition, „sieht man sie (die Psychologie) als Hilfswissenschaft“. Die Seelsorge-Lehre nicht einer „Verpsychologisierung“ zuzuführen, hofft er seine Leser überzeugt zu haben.⁷³⁹ Es ist deutlich, mit welcher Selbstverständlichkeit „Psycho“-Logie hier als Sache der profanen Wissenschaft und damit als der Vertikalen ledig verstanden wird. Dementsprechend versichert v.d.Schoot: „Der Pastoralpsychologe betreibt *nicht* Seelsorge als eine Form der angewandten Psychologie“.⁷⁴⁰ Wie, wenn „Pastoral“-Psychologie als der Biblischen Psycho-Logie verpflichtet angesehen würde? „Im seelsorgerlichen Gespräch wollen wir ihm (dem Menschen) helfen, das richtige Verhältnis zu sich, zu seinen Mitmenschen und zu Gott wiederzufinden“, schreibt v.d.Schoot früher.⁷⁴¹ Deckt die Biblische Psychologie nicht eben dies grundsätzlich ab? Was kann „Seele“-Sorge theo-

⁷³⁶ Im Abschnitt über „die ‘symbolische’ Bedeutung des Pastors“ schreibt v.d.Schoot 19, S.131: „Der Pastor steht für, ist Symbol für und ist Hinweis auf die christliche Gemeinde, auf Christus, auf Gott.“

⁷³⁷ Ich bin mir klar darüber, daß ich „Seelsorge“ im sinne der ‘cura animarum specialis’ damit vom „missionarischen Auftrag“ absetze. Wessen Herz zum Hören nicht bereit ist, der geht auch nicht zum „Pastor“ bzw. vermeidet die Kommunikation mit ihm, mag dieser noch so kommunikativ sein.

⁷³⁸ Eben dies ist ein Punkt der Kritik von Dietrich Rössler (54, S.93f.96).

⁷³⁹ 19, S.105

⁷⁴⁰ 19, S.230 – Hervorhebung von mir.

⁷⁴¹ 19, S.151

gisch sinnvoll anders sein als eine Form der angewandten Biblischen Psychologie? Doch auf das, was noch nicht im Blick ist, kann man niemanden verpflichten.

Ich komme zum Schluß. Die Seelsorge-Lehre wird von Faber/v.d.Schoot auf pragmatische Füße gestellt. Es ist beider unübersehbares Verdienst, mit Seelsorge als „Begegnung“ pastoralpsychologisch ernst gemacht zu haben. Das seelsorgerliche Gespräch ist ein Beziehungsgeschehen und unterliegt naturgemäß den Gesetzen der Kommunikation. Seelsorge-Lehre, welche dies außer acht läßt, läuft Gefahr, sich von der seelsorgerlichen Wirklichkeit zu entfernen und irrelevant zu werden. Seelsorge-Lehre kann auch in ihrem Selbstvollzug nicht von Fragen der methodischen Vermittlung absehen. Dies realisiert zu haben und Lehre als Pragma zu fassen, gelingt Faber/v.d.Schoot, indem sie die Anstöße der neuen Seelsorgebewegung aus den USA aufnehmen und in ihrem Lehrbuch umsetzen, soweit dies in einem Lehrbuch möglich ist.

Der Gewinn der Pastoral-Psychologie für die Seelsorge-Lehre ist deutlich. Wir sehen nun vor allem zwei unselige Mißverständnisse überholt. Beide haben mit dem theologischen Vorbehalt des 'extra nos' zu tun. Der erste betrifft die Beziehung zur Methodenfrage allgemein, der zweite den näheren Zusammenhang von Seelsorge und „Verkündigung“. Wir wollen da etwas genauer hinschauen.

Zum ersten: Solange kein angemessener Zugang zu methodischen Einsichten besteht, liegt es nahe, „Methode“ mit unheiligem Machertum gleichzusetzen. Dem Machertum steht das 'extra nos' des „ubi et quando visum est Deo“ von CA V⁷⁴² entgegen. „Heiliger Geist“ läßt sich nicht „technisch“ einfangen. Jeder ernsthafte Theologe muß hier hellhörig sein. Im pneumatologischen Vorbehalt liegt zugleich ein Trost. Wir dürfen uns in einer methodischen Mangelsituation der Hilfe des Heiligen Geistes getrösten. Solch ein Trost kann sich aber unversehens in ein Alibi verwandeln. Aus der Not wird eine Tugend. Pragmatisch unbedacht zu sein, erscheint als Ausweis von Gottvertrauen. Diesem Mißverständnis zu wehren, muß jedem Seelsorge-Lehrer angelegen sein.

Es ist das Verdienst von Faber/v.d.Schoot, methodische Fragen eindeutig in den Zusammenhang der Beziehungsfrage und des seelsorgerlichen Habitus gerückt zu haben. Ihr Gewicht wird deutlich. Sie lassen sich zudem nicht mehr abgesehen von der Person des Seelsorgers und seiner Botschaft verhandeln, können sich mithin nicht unheilig verselbständigen. Schon immer gehörten Dogma und Pragma zusammen. Beide müssen „wahr“ – mit einem Beziehungsbegriff ausgedrückt: „echt“ – sein. Nächstenliebe und Methode sind zwei Seiten der selben Medaille seelsorgerlicher Zuwendung. Die Väter der Seelsorge-Lehre haben das immer gewußt. Nur warf ihr Eifer um das Dogma häufiger seinen Schatten über die einfache Erkenntnis, daß Gespräch nur möglich ist, wo man einander hinrei-

⁷⁴² In deutscher Fassung: ... „heiligen Geist.., welcher ... wo und wann er will ... wirkt.“

chend *zuhört*. Faber/v.d.Schoot rücken das Zuhören ins Licht methodischer Reflexion. Seine aktive Seite wird sichtbar. Man kann hier etwas lernen. Man ist nicht dem Schicksal unzureichender Begabung ausgeliefert. Dies zu erfahren ist ermutigend und steht nicht in Widerspruch zur Lehre von der Unverfügbarkeit des Heiligen Geistes.

Doch damit zum zweiten Mißverständnis, das wir von Faber/v.d.Schoot überholt sehen. Es lauert vor allem im Schatten der Verkündigungs-Seelsorge und äußert sich in konfrontativer Seelsorgepraxis. Im Hintergrund steht der naive Kurzschluß, das 'extra nos' der biblischen Botschaft erlaube oder verpflichte gar dazu, im Vollzug der Seelsorge von zwischenmenschlichen Beziehungen abzusehen. Doch das „Ärgernis des Kreuzes“ und das Ärgernis der Beziehungsstörung durch frontale Verkündigung sind zweierlei. Es ist eben ein Kurzschluß, das „extra“ des „nos“ direkt auf Beziehungsstrukturen zu übertragen. Man kann dies im Grunde nur tun, wenn man letztere nicht wahrnimmt. Die Väter der Seelsorge-Lehre waren nicht blind. Der Hinweis auf den notwendigen seelsorgerlichen „Takt“ fehlt in keiner Seelsorge-Lehre, und keiner der Väter hätte ernsthaft behaupten wollen, es ginge in der Seelsorge *nicht* um Beziehung „von Subjekt zu Subjekt“. Dies auch methodisch-praktisch zu durchdenken, kommt ihnen jedoch nicht in den Sinn, zumal paternalistische Vorstellungen selbstverständlich das Bild von der seelsorgerlichen Beziehung prägen. Wenn sich hinter dem einen „Subjekt“ (der seelsorgerlichen Beziehung) das „objektive“ Wort Gottes und hinter dem anderen „Subjekt“ die „Verlorenheit des Sünders“ einzeichnet, dann hält es freilich schwer einem autoritativen Gefälle zu entgehen und sich im Fluß dieses Gefälles *nicht* auch über Hemmschwellen einer partnerschaftlichen Beziehung hinwegzusetzen. Die Mahnung zur Demut und eine Erinnerung an die Solidarität der Sünder reichen hier nur theologisch aus, praktisch aber nicht, wenn das mächtige Wort Gottes hinter dem Seelsorger steht. Erst mit einem „Praktikum des seelsorgerlichen Gesprächs“ dürfte dem Mißverständnis konfrontativer Seelsorgepraxis hinreichend gewehrt sein.

Wir sahen, daß Faber/v.d.Schoot sich ausdrücklich gegen einen autoritativen Seelsorge-Stil wenden. Sofern ihre Argumente dafür die Ebene des Pragma verlassen und theologisch verankert sind, reichen auch sie nicht über das Dogma der Väter hinaus. Hier liegt das theologische Problem der sogenannten „neuen Seelsorgebewegung“. Für alle, die sich schwer tun, jener zu folgen, steht die theologische Begründung des Pragma mit neuen Argumenten aus. Ob und wie jene in den folgenden Jahren beigebracht werden, dieser Frage gilt unser besonderes Interesse.

5.2 Altes Dogma – neu gewichtet. Die Inkarnationslehre als Schlüssel zu einem (psycho-)therapeutischen Verständnis der Seelsorge

Dietrich Stollberg 1969ff.

Faber/v.d.Schoots neuartige Seelsorge-Lehre hat die „Klinische Seelsorge-Ausbildung“ (KSA), historisch richtiger gesagt: das „Clinical Pastoral Training“ („CPT“) bzw. die „Clinical Pastoral Education“ („CPE“), zum Hintergrund, wie sie in den USA entwickelt wurde. Faber/v.d.Schoot bringen CPT/CPE nach Europa, passen sie europäischen Bedingungen an und stellen im letzten Teil ihres Buches diese Ausbildung zur Diskussion. Hans-Christoph Piper nennt sie daher in seinem Vorwort zur 2. Auflage ihres Buches „Pioniere einer Seelsorge-Bewegung“.⁷⁴³ Den europäischen Pionieren – hier ist auch an Wybe Zijlstra⁷⁴⁴ zu denken – sind die amerikanischen vorausgegangen. Deren Seelsorge-Lehre zu sichten, darzustellen und kritisch zu untersuchen, liegt am Ende der 60er Jahre nahe. Es ist Dietrich Stollberg, der dies tut. 1969 erscheint seine Dissertation (von 1968) bei Christian Kaiser in München unter dem Titel „Therapeutische Seelsorge. Die amerikanische Seelsorgebewegung. Darstellung und Kritik.“

Daß auch dieses Buch innerhalb von 3 Jahren eine dritte Auflage erfährt⁷⁴⁵, spricht für sich. Dietrich Stollberg wird mit ihm zum Fackelträger der „neuen Seelsorgebewegung“ deutscher Szene.⁷⁴⁶ Es liegt nicht in der Linie unserer Untersuchung, Dietrich Stollbergs Darstellung und Kritik der amerikanischen Seelsorge-Theologie nachzuzeichnen. Von besonderem Interesse ist für uns, welches Ergebnis sich für die Seelsorge-Lehre in Deutschland im Jahre 1969 bei Stollberg abzeichnet. Wie steht es um die theologische Beziehung von Dogma und Pragma bei Stollberg?

Wir sehen Stollberg zunächst im Rahmen einer seiner Darstellung vorausgeschickten „Klärung einiger Hauptbegriffe“⁷⁴⁷ den Begriff „Seelsorge“ nachgehen. Bisherige Versuche, diesen „biblisch zu begründen“, hält Stollberg selbstverständlich für „umstritten“. Er sieht sich deshalb aber auch nicht genötigt, sich selbst in dieser Richtung zu bemühen. Offenbar steht für Stollberg „ein platonisch-dualistisches Mißverständnis des Seelsorgebegriffs“ fest. Er konstatiert, daß

⁷⁴³ 19, S.6

⁷⁴⁴ 1969 erscheint Wybe Zijlstras Buch „Klinisch pastorale vorming“. 1971 ist es bereits übersetzt. „Seelsorge-Training. Clinical Pastoral Training“ lautet sein Titel.

⁷⁴⁵ Ich zitiere nach der 3. Auflage von 1972. Literaturverzeichnis Nr. 66.

⁷⁴⁶ Nicht zuletzt deshalb, weil er bereits 1971 ein weiteres Buch zur Seelsorge veröffentlicht: „Seelsorge durch die Gruppe“, bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen erschienen. Diese „Praktische Einführung in die gruppendynamisch-therapeutische Arbeitsweise“ – so der Untertitel – erscheint binnen Jahresfrist in der 2. Auflage! – Literaturverzeichnis Nr. 67.

⁷⁴⁷ 66, S.13-17

„die Versuche“, dieses „durch eine andere Wortwahl zu überwinden, ... keine einheitliche Sprachregelung hervorgebracht“ hätten⁷⁴⁸, und findet alsbald zu einer ebenso vertrauten wie bezeichnenden Formel, wenn er Seelsorge „als *fürsorgliches* Handeln der Kirche an ihren Gliedern“ bestimmt.⁷⁴⁹ „Seelsorge“ ist damit deutlich der Zuordnung zur Verkündigung (‘*martyria*’) entnommen und unter das Dach der Diakonie (‘*diakonia*’) gestellt, weil dergestalt offenbar eher dem „dualistischen Mißverständnis“ – sprich: seiner geistlich einseitigen Sicht – begegnet werden kann. Im Hintergrund steht für Stollberg „eine psychosomatisch-ganzheitliche Anthropologie ...“, die jedoch sehr wohl zwischen dem psychischen und dem somatischen *Aspekt* menschlicher Personalität zu trennen vermag. Seelsorge in diesem Sinn gilt betont dem psychischen Aspekt menschlicher Existenz, der sich wiederum im Bewußtsein des Menschen niederschlägt“, schreibt er.⁷⁵⁰

Wer, wie wir, ausführlich dem biblischen Begriff von „Seele“ und dem Verständnis vom Gegenstand der Seelsorge in der Seelsorge-Lehre nachgegangen ist, bemerkt, mit welcher Selbstverständlichkeit Stollberg hier den Gegenstand der „Seel“-Sorge mit dem der „Psycho“-Logie bzw. -Therapie identifiziert. Dies nicht zu tun, hieße nach ihm, dem „platonisch-dualistischen Mißverständnis“ aufzusitzen. Die Frage ist nur, ob denjenigen, welche sich dem überkommenen Dogma der Seelsorge-Lehre verpflichtet fühlen, solch ein Hinweis ausreicht. Hier lauern Fragen, wenn man sich nicht einfach der pragmatischen Gleichung Seele=Psyche anzuschließen vermag. Stollberg hält sich hier nicht auf, bekennt sich indes selbstverständlich zur geistlichen Dimension der Seelsorge, wenn er fortfährt: „Seelsorge, die sich durchaus auch einmal als primäre Leibsorge äußern kann, bleibt gerichtet auf das menschliche Bewußtsein von Krankheit und Gesundheit, Sünde und Vergebung, Verderben und Heil, Gesetz und Evangelium.“⁷⁵¹

Stollberg wendet sich sodann dem Verständnis der „Poimenik“=„Lehre von der Seelsorge“ zu. Klar gilt es hier für ihn, „eine unrealistische Vereinseitigung des Erkenntnisvorgangs“ zu vermeiden und die „Dialektik von Empirie und Theorie“ durchzuhalten.⁷⁵² Um es mit anderen Worten zu sagen: Stollberg spricht sich für ein ausgewogenes Verhältnis von Dogma und Pragma in der Seelsorge-Lehre aus. Daneben gilt ihm das Wort „Poimenik“ (‘*poimèn*’ = griechisch: „Hirte“) Anlaß, der naheliegenden Vorstellung eines autoritativen Beziehungsgefälles zwischen Seelsorger und Pastorand aus „christologischen“ Gründen entschieden entgegenzutreten.⁷⁵³ Nach Stollberg geht es in der (Lehre von der) Seelsorge um „*partner-*

⁷⁴⁸ 66, S.13

⁷⁴⁹ Ebd. – Hervorhebung von mir.

⁷⁵⁰ 66, S.13f.

⁷⁵¹ 66, S.14

⁷⁵² 66, S.15

⁷⁵³ Ebd.: „Das Bild vom Hirten und den Schafen kann ... nicht befriedigen, wenn es losgelöst von seinen christologischen Bezügen auf die Seelsorgesituation übertragen wird. Seelsorge ist nicht

schaftliche Kommunikation zum Zwecke brüderlicher *Lebenshilfe* im gemeinsamen Bekenntnis zu dem einen Hirten und Herrn der Kirche, Jesus Christus.⁷⁵⁴

Daß hier die alte Auseinandersetzung um das Verständnis vom *Predigtamt* durchschimmert, ist deutlich. Wir bemerken zugleich: Wo „Seele“ mit „Psyche“ identisch ist, wo Seel-Sorge selbstverständlich den psychologischen Bedingungen der Kommunikation unterworfen erscheint, kann sie sich nicht anders als „partnerschaftlich“ vollziehen, zumal, wenn die Psychologie dem Leitbild verantwortlicher Selbstbestimmung verpflichtet ist. Doch das der Tradition der Seelsorge-Lehre naheliegende Bündnis von Dogma und paternalistischer Praxis löst sich deswegen kaum, solange die Kraft psychologischer Argumente nicht auch dogmatisch abgesichert ist.⁷⁵⁵ Stollbergs „christologischer“ Hinweis reicht hier mit Sicherheit nicht aus. (Wir finden jenen z.B. selbstverständlich auch bei Otto Riecker⁷⁵⁶, und dieser entgeht deswegen gleichwohl nicht der autoritativen Spur seiner Bekehrungs-Seelsorge.⁷⁵⁷) Es leuchtet aus sich heraus ebenso ein bzw. nicht ein, wie es Faber/v.d.Schoots Argumente für eine partnerschaftliche Seelsorge von deren Subjekt-Subjekt-Beziehungsstruktur her tun. Die Durchschlagskraft der Argumentation hängt offenbar vom jeweiligen Standort ab. Hinter der „neuen Seelsorgebewegung“ steht *auch* ein Wechsel der Generationen. Die am Dogma orientierten „Väter“ haben Mühe, die paternalistischen Strukturelemente ihrer Lehre zu hinterfragen. Die vom Pragma bzw. von der Pastoralpsychologie herkommenden „Söhne“ wissen sich einverstanden unter der Forderung der „Partnerschaftlichkeit“ in der seelsorgerlichen Beziehung. Für Stollberg „birgt der Kern des Evangeliums eine Anthropologie der Freiheit“.⁷⁵⁸ Die „Freiheit eines

die Leitung unmündiger Schafe durch einen kraft seiner institutionellen Einsetzung mündigen Hirten“.

⁷⁵⁴ 66, S.15f. – Hervorhebung von mir.

⁷⁵⁵ Über den Zusammenhang der wechselseitigen Evidenz von Dogma und Pragma, Lehre und Erfahrung ließe sich manches sagen. Dogmatische Fixierung ist eindeutig auch ein psychologisches Phänomen. Wenn sie durch neue dogmatische Argumente nicht aufgelöst werden kann, hilft – wenn überhaupt – nur Erfahrung „am eigenen Leibe“. *Da* erst wird möglicherweise wahrgenommen, daß „Dogma“ tatsächlich nichts anderes als ein Abstrakt lebendiger Erfahrung des Glaubens ist. Die ‘fides, *qua* creditur’ geht der ‘fides, *quae* creditur’ voraus. Vor der Dogmatik steht die Biblische Geschichte, das Zeugnis vom Erleben mit Gott. Dieses Zeugnis ist uns freilich vorgegeben.

⁷⁵⁶ Z.B. 51, S.12f. Die Parallelen der Argumentation zwischen Riecker und Faber/v.d.Schoot stellte ich oben heraus.

⁷⁵⁷ 51, S.30f. – Die theologisch begründete „Kameradschaft“ der „Sünderbank“ (Riecker) und die Solidarität des „Nullpunktes“, in der sich „Beichtvater und Beichtkind“ (Asmussen 3, S.78) befinden, setzen offenbar noch lange kein partnerschaftliches Pragma der Seelsorge aus sich heraus.

⁷⁵⁸ So im Vorwort zur 2. Auflage 66, S.8 – Stollberg kann hier vorher in Abwandlung eines Zitats von Sigmund Freud sagen: „Wo Seelsorge fach- und sachgerecht, d.h. theologisch *und* anthropologisch (sprich: psychologisch) verantwortbar, geschieht, treiben wir Therapie im besten Sinne. Nur wenn wir zwischenmenschlich-kommunikative Seelsorge treiben, vertiefen wir unsere theologische Einsicht in die göttliche Offenbarung.“ Vgl. wörtlich in 68, S.11f.

Christenmenschen“ im Sinne Luthers wird kein Theologe hinterfragen. „Anthropologie der Freiheit“ klingt indes aufreizend emanzipatorisch für manches Theologenohr.⁷⁵⁹ Es wird uns noch beschäftigen, wie deutlich der psychologische Standort die theologische Auseinandersetzung mit Stollberg und der neuen Seelsorgebewegung in den Folgejahren bestimmt.⁷⁶⁰ Wir wollen jedoch zunächst noch bei Stollberg bleiben und uns das „systematisch-poimenische Ergebnis“ seiner Untersuchung der amerikanischen Seelsorgebewegung vergegenwärtigen. Stollberg fragt hier selbst: „Was ist Seelsorge?“⁷⁶¹

Für Stollberg hat sich „als das Grundproblem ... die Frage nach dem Proprium kirchlicher Seelsorge herausgestellt“. Er versucht daraufhin „einen systematischen Ansatz zu gewinnen, der die Beantwortung des poimenischen Fragenkomplexes ... zumindest erleichtert“. An erster Stelle betont er „die Notwendigkeit einer Unterscheidung der phänomenologischen und der theologischen Sichtweisen“.⁷⁶²

Exkurs: Wer der Frage nachgeht, was „Seelsorge“ sei, und sich des Propriums kirchlicher Seelsorge zu vergewissern sucht, wird bald wahrnehmen, wie bedeutsam und notwendig die von Stollberg vorgeschlagene systematische Unterscheidung ist. Kirche befindet sich nicht außerhalb der Welt. Was in ihr geschieht, läßt sich auch mit Augen, die weltlich hereinschauen, sehen – so, wie es eben unvoreingenommenen Augen „erscheint“, als „Phänomen“.⁷⁶³ Phänomenologisch erscheint z.B. der Gottesdienst (grob gesagt) als eine Veranstaltung bzw. Versammlung von Menschen, welche nach einem bestimmten Ritual abläuft. Die Predigt wird als öffentlicher Vortrag, der Liturg als Versammlungsleiter wahrgenommen. Phänomenologisch ist das seelsorgerliche Gespräch mit jeder anderen Veranstaltung vergleichbar, welche ebenfalls als „Gespräch“ beschreibbar zu sein beansprucht. Die phänomenologisch dem Gespräch als Vorgang innewohnenden Gesetze gelten demnach auch im seelsorgerlichen Gespräch, wie denn

⁷⁵⁹ Ein ebensolcher Reiz dürfte sich einstellen bei den Worten, mit denen Stollberg seine (keineswegs unkritische) Darstellung der amerikanischen Seelsorgebewegung schließt: „Wir werden uns daran gewöhnen müssen“, schreibt er (66, S.145), „von traditionellen, durch die Jahrhunderte ‘geheiligten’ Lebensformen der Gemeinde Christi Abschied zu nehmen, ohne uns durch allzu große Existenzangst und entsprechende Defensivmechanismen am Neubau des Existenzausdrucks der Gemeinde heute hindern zu lassen. Dazu gehört auch die das Risiko nicht scheuende Suche nach Wegen einer zeitgemäßen Seelsorge.“ Wer „Defensivmechanismen“ als solche zu diagnostizieren und bei sich selbst abzubauen vermag, teilt bereits Stollbergs Standort. Wer weder das eine noch das andere kann, wird ob solcher revolutionär klingender Worte in seiner Gegnerhaltung nur bestärkt werden.

⁷⁶⁰ Vgl. dazu schon O. Riecker in seiner Stellung zur „Gruppendynamik“ s.o.S.34.

⁷⁶¹ 66, S.146-158

⁷⁶² 66, S.146

⁷⁶³ „Phänomen“=griechisch: ‘phainomenon’ = was erscheint, augenscheinlich ist. – Wir sind uns klar darüber, daß auch eine phänomenologische Sichtweise nicht absolut „objektiv“, d.h. von jeweils mitgebrachten Deutungsmotiven des Betrachters frei sein kann. Phänomeno-Logie abstrahiert von diesen, indem sie verallgemeinert, was sich eben verallgemeinern läßt.

gottesdienstliche Predigt auch den Gesetzen des Vorgangs öffentlicher Rede unterliegt. Wie sich auch immer die Frage nach dem „Proprium“, dem jeweils Eigentümlichen, stellt, es gibt sie nur, weil phänomenologische Vergleichbarkeit besteht. Am „Proprium“ ist interessiert, wer sich des *Unverwechselbaren* angesichts von Vergleich- und damit auch Verwechselbarkeit versichern möchte. Das Proprium zu fassen, ist gleichbedeutend mit Definition. Eindeutig z.B. feststellen zu können, was Seelsorge ist bzw. was Seelsorge als solche ausmacht, steht hinter allem Bemühen um das Proprium der Seelsorge gegenüber anderen vergleichbaren Veranstaltungen oder Auffassungen von „Sorge um“ das der „Seele“ vergleichbare Phänomen. Wäre Seelsorge phänomenologisch einzigartig, erübrigte sich die Frage nach ihrem Proprium. Das Phänomen „Seelsorge“ wäre mit seinem Proprium offenkundig identisch. Wer nach dem Proprium der Seelsorge fragt, rechnet mit vergleichbaren Phänomenen und unterstellt sich damit, ob ihm das bewußt ist oder nicht, den Gesetzen der Phänomeno-logik. Phänomenologisch sind „Predigt“ und „Gespräch“ z.B. zwei eindeutig zu unterscheidende Weisen eines Verständigungs- oder Kommunikationsvorgangs und schließen (um der Phänomenologik willen) einander aus. (Würden sie es nicht tun, wären sie identisch, es bedürfte keiner unterschiedlichen Begriffe.)

Es dürfte inzwischen schon deutlich sein, woraufhin meine Erwägungen zielen. Die alte Debatte z.B. um Thurneysens Bestimmung der Seelsorge einerseits als „Gespräch“ und andererseits als „Spezialfall der Predigt“ bzw. „Verkündigung“ hätte sich über weite Strecken vermutlich erübrigt (oder zumindest entkrampft), wäre Stollbergs Forderung, zwischen phänomenologischer und theologischer Sichtweise sauber zu unterscheiden, schon gegenwärtig und verfügbar gewesen.⁷⁶⁴ Phänomenologisch konkurrieren Predigt/Verkündigung und Gespräch offenkundig miteinander. Wird Predigt/Verkündigung dagegen als theologische Kategorie gefaßt, verschwindet die unmittelbare Irritation. Eine phänomenologische Kategorie („Gespräch“) steht nunmehr einer theologischen („Verkündigung“) gegenüber. „Gespräch“ und „Verkündigung“ müssen nicht konkurrieren. Daß Seelsorge unter dem Proprium der „Verkündigung“ nicht einfach „Anpredigen“ bedeutet, brauchte in der Seelsorge-Lehre nicht immer wieder betont zu werden.

Wir sehen Stollberg hier mit einem Federzug Klarheit schaffen, indem er „phänomenologische“ und „theologische Sichtweise“ einander gegenüberstellt. Zugleich erkennen wir ein längst vertrautes systematisches Anliegen wieder. Wir verfolgen es, indem wir zwischen horizontaler und vertikaler Dimension unterscheiden. Damit stehen nun aber auch diejenigen Stichworte bereit, welche uns verstehen lassen, warum den Vätern der Seelsorge-Lehre Stollbergs so einleuchtende Unterscheidung nur schwer zugänglich erscheint. Wer sich der phänomenologischen Sicht stellt, muß der „Horizontalen“ ein selbstverständliches Recht in der Seelsorge zugestehen. Er muß z.B. wahrnehmen, daß auch die seelsorgerliche Begegnung phänomenologisch erhebaren Gesetzen der Kommunikation unterliegt, und kann sich dem aus theologischen Gründen nicht entziehen. Nicht zufällig ist es Otto Haendler, dem die „phänomenologische Sichtweise“ zur Verfügung

⁷⁶⁴ Vgl. dazu Stollberg 66, S.153 Anm. 16!

steht. Er nimmt die Seelsorge unter die Pflicht der Psychologie. Er kann sagen, daß es Seelsorge „auch außerhalb der Kirche“ gebe.⁷⁶⁵ Er stellt fest, daß die Bibel „voller ‘psychologischer’ Erkenntnisse“ sei.⁷⁶⁶ Zu einer selbstverständlichen theologischen Integration der „Horizontalen“ findet freilich auch er nicht. Die Gleichung „Seele“=„Psyche“ ist bei ihm phänomenologisch begründet und wird nicht ausdrücklich biblisch-theologisch entwickelt. Auch Haendler ist darauf festgelegt, das „Proprium“ der Seelsorge eindeutig „vertikal“ zu beschreiben. Doch kehren wir zu Stollberg zurück.

Stollberg kann das theologische Recht phänomenologischer Sicht beim Stichwort „Schöpfungsordnungen“ bzw. „Mandate“ Gottes festmachen. Die davon „klar unterschieden(e)“ spezifisch theologische Sicht begründet sich für ihn im „Sachgehalt“ der „Christusoffenbarung“ und gilt „vom Glauben (her) wiederum als allen der Phänomenologie zugänglichen Gegebenheiten vorgeordnet“.⁷⁶⁷ Dergestalt im Dogma der Väter gut verankert, entwickelt Stollberg nun seine zweifellos hilfreichen Gedanken „zur Phänomenologie der Seelsorge“.⁷⁶⁸ Schauen wir dabei genauer hin.

Stollberg setzt mit einer allgemeinen Bemerkung ein. „Die Kirche hat sich“, schreibt er in der Einleitung des Abschnitts⁷⁶⁹, „zu allen Zeiten um *notleidende* Menschen ... gekümmert. Erstreckte sich ihre Hilfeleistung vorwiegend auf den *psychischen Aspekt* des Menschen und seiner *Not*, sprach man von ‘Seelsorge’, andernfalls ‚von ‘Diakonie’, ohne jedoch den seelsorgerlichen und den diakonischen Aspekt grundsätzlich trennen zu wollen.“ Daß Stollberg hier sein eingangs entwickeltes Seelsorgeverständnis noch einmal auflegt, ist deutlich. Im Einführungsteil seines Buches hatte er Seelsorge als „fürsorgliches Handeln“ definiert und die „Sorge“ um „Seele“ damit als Für-Sorge bestimmt. Jetzt wird von ihm mit dem Stichwort „Not“ ohne Umschweife ausgesprochen, daß die Sorge einem defizitären Zustand zugeordnet ist, eben der „psychischen Not“. Steht Stollberg dergestalt einerseits unbestreitbar auf dem Boden der Tradition, hat er andererseits doch eine neue theologische Entscheidung getroffen, indem er „Seele“ mit „Psyche“, den Gegenstand der „Seele“-Sorge mit dem der „Psycho“-Diakonie selbstverständlich gleichsetzt.

Wir erinnern uns, wie sorgfältig in der Seelsorge-Lehre z.B. zwischen geistlicher Sorge um „Seele“ einerseits und „psychologischer Diakonie“ andererseits unterschieden werden kann. Für Asmussen hatte Seelsorge mit „Diakonie“ nichts

⁷⁶⁵ 24, S.372

⁷⁶⁶ 24, S.372

⁷⁶⁷ 66, S.147f.

⁷⁶⁸ 66, S.148ff.

⁷⁶⁹ 66, S.148 – die folgenden Hervorhebungen von mir.

zu tun.⁷⁷⁰ Girgensohn sprach wohl von den „heilenden Kräften der Seelsorge“, wollte Seelsorge zugleich aber deutlich von direkt therapeutisch orientierter Sorge um „Psyche“ getrennt wissen.⁷⁷¹ Stollberg würde darin eine Abschattung des „platonisch-dualistischen Mißverständnisses“ von Seelsorge sehen. Für ihn ist Seelsorge – wie der Titel seines Buches plakativ sagt – „therapeutische Seelsorge“. Hinter dem Titel verbirgt sich eine theologische Entscheidung und diese hat – das wird nun greifbar – auch phänomenologische Konsequenzen. Oder umgekehrt: Die klare phänomenologische Zuordnung der Seelsorge zum fürsorglichen Handeln der Kirche bzw. zur Diakonie schließt eine theologische Entscheidung ein, welche – wie der Gang durch die Seelsorge-Lehre zeigt – keineswegs selbstverständlich ist. In jedem Fall sind damit die Probleme einer phänomenologischen Zuordnung der Seelsorge zur „Predigt“ überholt (wie sie v.a. in Asmussens Seelsorge-Lehre sichtbar werden). Gehen wir jedoch davon aus, daß das darin zum Ausdruck kommende theologische Anliegen der Väter nicht unbegründet ist, ergeben sich freilich auch bei Stollbergs Lösung Fragen. Ebenso wenig wie die theologische Kategorie der ‘martyria’ mit dem Phänomen „Predigt“ identifiziert werden kann, ebenso problematisch dürfte es sein, die theologische Kategorie der ‘diakonia’ mit dem Phänomen kirchlicher „Diakonie“ bzw. Fürsorge für den Menschen gleichzusetzen. Doch sehen wir, welche Ergebnisse Stollberg im Rahmen seiner phänomenologischen Überlegungen vorlegt.

Stollberg unterscheidet zwischen „generellem“ und „spezifischem Proprium der Seelsorge“.⁷⁷² Ersteres betrifft die der Seelsorge gegenüber ihren „säkularen Parallelerscheinung(en)“ eigentümlichen Bestimmungsmomente. Lassen wir uns auf phänomenologische Betrachtungsweise ein – und wer nach dem „Proprium“ fragt, hat es schon getan –, dann kann das „generelle Proprium“ kirchlicher Seelsorge nichts anderes sein als eben dieses, daß sie „kirchliche“ und nicht „säkulare“ Seelsorge ist. Was Kirche in ihrem Wesen und in ihrer Gestalt als solche ausmacht, bestimmt folgerichtig auch „generell“ das Wesen kirchlicher Seelsorge. Der Seelsorge im Kontext der Kirche eignen „theologisch bestimmbare Motive und eine theologisch bestimmbare Intention“.⁷⁷³ Das „zeitigt“, nach Stollberg, natürlich auch „empirisch wahrnehmbare Konsequenzen“. So wird der Seelsorger z.B. nicht unbedarft mit säkularen Methoden umgehen, wenn er sie bei „seiner“ – hier fällt das Wort – „Therapie“⁷⁷⁴ anwendet. Es kann geschehen, daß er eine Methode aus „dogmatisch-theologisch(en)“ Erwägungen heraus „als nicht evangeliumsgemäß ablehnt“.⁷⁷⁵

⁷⁷⁰ Vgl. 3, S.184ff.

⁷⁷¹ 23, S.55

⁷⁷² 66, S.148ff.

⁷⁷³ 66, S.149

⁷⁷⁴ Ebd.

⁷⁷⁵ 66, S.150

Indem Stollberg auch von kirchlicher Seelsorge selbstverständlich als „Therapie“ spricht, hat er im Grunde schon eine Entscheidung hinsichtlich ihres „spezifischen Propriums“ getroffen. Denn dieses markiert (unter dem Dach des generellen Propriums) nach Stollbergs Verständnis nichts anderes als eben die Entscheidung, welcher Art unter den verschiedenen „Lebensäußerungen der Kirche“ diejenige sei, welche „Seelsorge“ genannt wird. Stollberg führt in diesem Zusammenhang den Begriff der Kommunikation als übergreifende Kategorie ein. Phänomenologisch hat alles, was in der Kirche geschieht, mit Kommunikation zu tun, weil hier, wie in jeder anderen menschlichen Gemeinschaft, Menschen miteinander (und mit sich selbst) umgehen. Kirche ist Kommunikationsgeschehen unter den durch ihr Kirchesein gegebenen Bedingungen. So gesehen stellt „Seelsorge“, nach Stollberg, „formal ... einen Kommunikationsmodus dar“ neben „Predigt, Unterweisung oder Gottesdienst“ (evtl. auch „Kirchenzucht“).⁷⁷⁶ Ist hier ausgesprochen, daß Seelsorge, wie alle Lebensäußerungen der Kirche, mit Kommunikation zu tun hat, so sind wir damit freilich auf unserer Suche nach ihrem spezifischen Proprium noch nicht über eine Tautologie hinaus.⁷⁷⁷ Doch mit der Einführung der übergreifenden Kategorie der Kommunikation eröffnet sich eine neue Möglichkeit, die verschiedenen Lebensäußerungen der Kirche bzw. Modi ihres Wirkens einander angemessen zuzuordnen. Die Väter unterschieden zwischen ‘cura animarum generalis’ und ‘specialis’. Stollberg stellt unter phänomenologischen Bedingungen fest: Lebendige Kommunikation vollzieht sich stets in einem lebendigen Miteinander ihrer Ausdrucksformen. Genau genommen stellen „Seelsorge“, „Predigt“, „Unterweisung“, „Gottesdienst“ usw. niemals ausschließlich *einen* Kommunikationsmodus für sich dar, sondern sind jeweils „verschiedene Akzentuierungen ein und derselben interpersonalen Kommunikation“.⁷⁷⁸ So gesehen kommt es, nach Stollberg, nur auf den Gesichtswinkel an, „ob man eine Predigt als Seelsorge oder eine therapeutisch-kommunikative Seelsorge letztlich als Predigt versteht“.⁷⁷⁹ Mit dem Zusatz „therapeutisch-kommunikativ“ ist nun auch das spezifische Proprium der Seelsorge im Sinne Stollbergs ausgesprochen. Nach ihm steht die „diakonisch-therapeutisch(e)“ Funktion (der Kommunikation) in hervorragender Weise für Seelsorge. Seelsorge ist damit als „therapeutische Seelsorge“ oder auch (phänomenologisch) als „Psychotherapie im kirchlichen Kontext“⁷⁸⁰ definiert.

Wir halten inne und erinnern uns: Stollberg hatte ausdrücklich eine Unterscheidung theologischer und phänomenologischer Sichtweise gefordert. Was wir bis-

⁷⁷⁶ 66, S.151

⁷⁷⁷ Sie lautet: Das Spezifische des seelsorgerlichen Kommunikationsmodus ist, daß es der Kommunikationsmodus der Seelsorge ist.

⁷⁷⁸ 66, S.151

⁷⁷⁹ 66, S.152

⁷⁸⁰ 68, S.33.63

her referierten, erscheint unter der Überschrift „Phänomenologie der Seelsorge“. Wir kommen jedoch nicht daran vorbei, daß es Stollbergs *theologisches* Vorverständnis ist, welches ihm erlaubt, auf phänomenologischem Wege „Seelsorge“ diakonisch-therapeutisch ausgerichtet zu bestimmen. Wäre vom „generellen Proprium“ her ein einlinig vertikales Verständnis vom Gegenstand der Seel-Sorge diktiert, „Seel-Sorge“ könnte niemals primär so beschrieben werden, wie Stollberg es tut. Seelsorge und Psychotherapie im kirchlichen Kontext wären zweierlei. Sie vollzögen sich (theologisch begründet) in zweierlei Amtsstuben und repräsentierten jeweils betont die vertikale *oder* die horizontale Dimension, sähen sich der ‘martyria’ *oder* der ‘diakonia’ in besonderer Weise verpflichtet (bei vertrauter gängiger Rede vom ‘ganzen Menschen’ natürlich). Für Stollberg sind „Seelsorge“ und „Psychotherapie im kirchlichen Kontext“ identisch. Der Zwitterbegriff der „therapeutischen Seelsorge“ drückt das aus. Nur, wenn die dabei vorausgesetzte Gleichung von „Seele“ und „Psyche“ auch schlüssig theologisch begründet wird, dürfte das Stichwort „Therapie“ in der Firma *nicht* immer wieder zu dem Verdacht Anlaß geben, damit sei Seelsorge durchgehend „horizontalisiert“. Ob Seelsorge es nötig hat, unter einer humanwissenschaftlich eingefärbten Flagge zu segeln, um ihre heilende Kraft zu bekunden, ist eine zweite Frage, der wir noch nachgehen werden. Zunächst stellen wir fest: Stollberg verpflichtet in einem phänomenologischen Handstreich die Seelsorge auf die Erkenntnisse der Humanwissenschaft bzw. unterstellt sie (phänomenologisch) der Psychologie. (Nicht, *ob* sich der Seelsorger der fremden Psychologie als Hilfe bedient, ist nunmehr die Frage, sondern allenfalls, welchen anthropologischen und methodologischen Vorstellungen er sich möglicherweise verweigern muß, weil sie seiner Bindung an die Christusoffenbarung zuwiderlaufen.) Stollberg kann dies tun, weil er „Seele“ mit „Psyche“ identifiziert und Seel-“Sorge“ der ‘diakonia’ zuordnet. Daß dieses pragmatische Verfahren für Stollberg theologisch begründet erscheint, müssen wir annehmen. Nur werden bisher keine Argumente sichtbar, welche den vertrauten dogmatischen Rahmen überschreiten und überzeugend nahelegen, „therapeutische Seelsorge“ nicht vielleicht doch nur als „Seelsorge im weiteren Sinne“ zu verstehen.

Ein Blick auf das, was Stollberg „zur Theologie der Seelsorge“ anfügt⁷⁸¹, verändert diesen Eindruck nicht. Die „therapeutische Verantwortung“ sieht Stollberg „schon mit dem Menschsein gegeben“ und „schöpfungstheologisch“ begründet. „Die christliche Kirche sieht jedoch die Schöpfungswirklichkeit stets vom Christusereignis her und begründet deshalb auch ihre Seelsorge christologisch“⁷⁸², schreibt er. „Die christologische Begründung der Seelsorge bildet zugleich –

⁷⁸¹ 66, S.155-157

⁷⁸² Stollberg bemerkt gleich zu Anfang: „Die theologische Beschreibung der Seelsorge ist in der deutschsprachigen Literatur bereits intensiv erfolgt.“ – Das sieht nicht danach aus, als wolle er hier grundsätzlich Neues bringen!

darin besteht das theologische Paradox – ihre anthropologische Grundlage“, lesen wir. „Seelsorge kann das Heil nicht schaffen wollen“, fährt Stollberg fort, „sondern ihr eignet medialer Charakter. Gott bedient sich, wenn Er will, auch der Seelsorge, um ‘in, mit und unter’ der Gestalt seiner Kirche die Schöpfung zu erlösen. Insofern also Gott der allein Handelnde ist, kann man sagen, es bleibe der Seelsorge nichts weiter zu tun übrig als die Verkündigung dieses Heilshandelns Gottes, das sich zugleich perfektisch, präsentisch und futurisch darstellt. Aber“ – hier greift Stollbergs Unterscheidung zwischen phänomenologischer und theologischer Kategorie – „Verkündigung‘ in diesem Sinne bezeichnet den medialen Charakter der Seelsorge und darf nicht verbalistisch mißverstanden werden. Verkündigung bedeutet schlechthin Kommunikation aller Art, soweit sie inhaltlich vom Evangelium determiniert ist. Sie zielt darauf ab, dem Menschen zur Realisation seines Menschseins auf dem Ermöglichungsgrund des Christusereignisses zu helfen ... Seelsorge zielt auf Realisation der Taufgnade in Wiedergeburt und Neuschöpfung, wobei sie sich der Tatsache bewußt ist, daß die Vollendetheit noch aussteht.“⁷⁸³

Es ist schon bestechend, wie Stollberg mit seinen „Fundamentalsätze(n) einer theologischen Poimenik“⁷⁸⁴ das gesamte dogmatische Feld der Seelsorgelehre von Thurneysen bis Uhsadel auf ganzen zwei Druckseiten durchmißt.⁷⁸⁵ Trinitarische Theologie, christozentrische Anthropologie, ekklesiologische Einbindung, ‘extra nos’, eschatologischer und pneumatologischer Vorbehalt – alles findet sich hier. Eines werden wir freilich angesichts dieser klassischen dogmatischen Vergewisserung der Seelsorge dann von Stollberg nun auch nicht mehr erwarten: eine exegetische Erhebung zum biblischen Verständnis von „Seele“.

Daß Stollbergs theologische Begründung der Seel-Sorge, wie er sie versteht, in der vorgezeichneten Fahrinne dogmatischer Erörterung bleibt, wird auch deutlich, wenn wir nun spätere Veröffentlichungen von ihm bis 1978 durchsehen.⁷⁸⁶ Nirgends nähert sich Stollberg – darin unterscheidet er sich in keiner Weise von den Vätern – der Seel-Sorge von einer eigenständigen Untersuchung der Biblischen Psychologie her. Sein Weg führt vielmehr über die Christologie, genauer

⁷⁸³ 66, S.156f.

⁷⁸⁴ 66, S.155

⁷⁸⁵ 66, S.156 Anm. 23 wird von Stollberg auf die „poimenischen Standardwerke von Thurneysen (1948) bis Uhsadel (1966)“ verwiesen.

⁷⁸⁶ Ich beziehe mich auf „Seelsorge durch die Gruppe. Praktische Einführung in die gruppenspezifisch-therapeutische Arbeitsweise“ von 1971 (Literaturverzeichnis Nr. 67). Ich zitiere dieses Buch nach der 2. durchgesehenen Auflage von 1972. Des weiteren habe ich Stollbergs „Thesen zur Seelsorge“ unter dem bezeichnenden Titel „Mein Auftrag – Deine Freiheit“ von 1972 vor Augen (Erschienen im Claudius-Verlag München, Literaturverzeichnis Nr. 68). Schließlich berücksichtige ich eine Sammlung von Aufsätzen aus den Jahren 1970-78, welche Stollberg unter dem Titel: „Wenn Gott menschlich wäre ... Auf dem Wege zu einer seelsorgerlichen Theologie“ 1978 herausbringt (beim Kreuz-Verlag Stuttgart) – Literaturverzeichnis Nr. 69.

gesagt: über die alte „Zwei-Naturen-Lehre“. In ihr – noch genauer: an den Konsequenzen der Lehre von der „Inkarnation“ – macht Stollberg sein Verständnis von Seelsorge fest und entwickelt es sozusagen kontrapunktisch zur Auffassung Eduard Thurneysens und einem theologischen Selbstverständnis, welches sich betont der „Vertikalen“ verpflichtet weiß.

Schon, daß Stollberg phänomenologischer Sicht Raum und Mitspracherecht gibt, stellt eine Antithese zur „Dialektischen Theologie“ dar. Was uns an kritischer Auseinandersetzung mit der Enge einer Seelsorge-Lehre auf dem Hintergrund der Wort-Gottes-Theologie bisher begegnet ist, verdichtet sich bei Stollberg bis hin zum Vorwurf des „Doketismus“.⁷⁸⁷ „Doketismus“ muß sich eine Theologie vorwerfen lassen, welche sich ihrer „Verleiblichung“⁷⁸⁸ in der selbstverständlichen Anwendung von humanwissenschaftlichen Erkenntnissen in der Seelsorge widersetzt. „Poimenischer Doketismus“ liegt nach Stollberg da vor, wo der Seelsorge „der pragmatisch-methodische Aspekt“ fehlt. Dabei ist für ihn klar, daß theologisch ungebundener „Aktualismus“ nicht die Alternative sein kann.⁷⁸⁹ „Seelsorge heute“, schreibt er 1975⁷⁹⁰, „ist also nicht etwa Überwindung des kerygmatischen Charakters von Seelsorge, nicht Abschaffung eines Seelsorgeverständnisses, das Verkündigung zum Zentrum hat, sondern Überwindung eines dualistischen Doketismus zugunsten genau jenes kerygmatischen Ansatzes, der bei Autoren wie E. Thurneysen nur nicht konsequent durchgehalten ist“.⁷⁹¹

Wir erinnern uns, daß Paul Tillich schon in den 20er/30er Jahren der „Dialektischen Theologie“ vorgeworfen hatte, „daß sie nicht dialektisch“ sei, sondern in einem „undialektischen Supranaturalismus“ verharre⁷⁹², und wir sahen A.D. Müller bereits auf der Spur der Argumentation Tillichs. Nicht von ungefähr taucht bei Müller dann auch schon der Hinweis auf die „Fleischswerdung des Logos“ in der

⁷⁸⁷ „Ich plädiere“, schreibt Stollberg in 69, S.14 (Anm.), „für mehr Fleisch und Blut statt des Gedankens Blässe und für ein inkarnatorisches statt eines doketischen Selbstverständnisses der Theologie“. Ebd. S.192: „Die Gefahr eines ‘Psychologisierung’ des Evangeliums durch die Gruppendynamik wäre nur da gegeben, wo man die Psychologie zum alleinigen Medium theologischer Aussagen machte. Dies ist in der heutigen Theologie nirgends der Fall. Eher muß man vor einem Doketismus warnen, der übersieht, daß Gott Mensch geworden ist und auf dem Wege menschlicher Kommunikation mit uns redet (Kondeszendenz).“

⁷⁸⁸ 69, S.43: „Wenn Theologie seelsorgerlich konkret wird, *äußert* sie sich psychologisch! Sie wird damit *nicht identisch* mit irgendeiner Psychologie, sondern sie ‘verleiblicht’ sich im zwischenmenschlichen Bereich“.

⁷⁸⁹ 69, S.230 Anm. 33

⁷⁹⁰ 69, S.114 unter dem Titel „Seelsorge in der Offensive“. Original in WzM 1975, S.289.

⁷⁹¹ 69, S.36f. schreibt Stollberg: Es „ist ... weder möglich noch nötig, zwischen eigentlicher und uneigentlicher Seelsorge zu unterscheiden ... Weil Gott Mensch geworden ist und jeden ‘Bruch’ (zu denken ist an Thurneysen und Asmussen) gerade überwunden hat, darum ist jedes helfende Gespräch, das in der Absicht geführt wird, etwas von der Menschwerdung Gottes und damit seiner Annahme des Sünders zu vermitteln, vor Gott recht.“

⁷⁹² Tillich, Ges.W. Bd. VII, S.247

seelsorgerlichen Begegnung auf.⁷⁹³ Für H.-O. Wölber folgt aus der Inkarnation „die Offenheit des theologischen Systems“.⁷⁹⁴ Nachdem Dietrich Rössler eindringlich zeigte, daß die moderne naturwissenschaftliche Anthropologie längst den Positivismus des 19. Jahrhunderts hinter sich ließ, sehen wir Stollberg nun via Christologie gleichsam die entsprechende theologische Aufräumarbeit leisten.⁷⁹⁵ „Die dialektische Beziehung von Theologie und Anthropologie“, schreibt er⁷⁹⁶, „läßt sich theologisch ... am besten analog der altkirchlichen Christologie und ihrem Denkmodell der Zweinaturenlehre begreifen“. Sie „steht in einer auffallenden Analogie zur chalzedonensischen Formel“.⁷⁹⁷

Analog zur chalcedonensischen Formel, welche Gottheit *und* Menschheit „unvermischt“ und „ungetrennt“ in Christus gegenwärtig sieht, stellen sich bei Stollberg nun sozusagen zwei Bezugsreihen dar⁷⁹⁸, welche sich jeweils der Dimension der „Vertikalen“ bzw. „Horizontalen“ zuordnen ließen.⁷⁹⁹ Da ist die Reihe: Gottheit – Jenseits – Transzendenz – Ewigkeit – Theologie – generelles Proprium – Heil – Glaube – Geistliches – Seele – Dogma. Und da ist die andere Reihe: Menschheit – Diesseits – Immanenz – Zeit – wissenschaftliche Anthropologie – spezifisches Proprium – Heilung – Empirie – Leibliches – Psyche – Pragma.

⁷⁹³ 42, S.278f.

⁷⁹⁴ 89, S.40

⁷⁹⁵ Der naturwissenschaftliche Positivismus hat in einem dogmatischen „Supranaturalismus“ (Tillich) der Theologie seine Entsprechung. Rössler sprach vom „Wirklichkeitsverlust“ der Poimenik. Stollberg erhebt den Vorwurf des „Doketismus“. „Doketisch“ wird seit alters die Lehre genannt, welche das leibhaftige Menschsein Christi leugnet. Stollberg (69, S.18f.): „Wer ... vor ‘Entfremdung’ (der Theologie etwa durch die Humanwissenschaften) warnt, warnt vor Konkretheit, vor Verleiblichung, er warnt letztlich Gott selber vor Kondeszendenz und Inkarnation. Denn dogmengeschichtlich gesehen ist unser Problem ein christologisches. Wer eine ‘Psychologisierung’ oder ‘Soziologisierung’ des Evangeliums befürchtet, huldigt einer dogmatischen Werkgerechtigkeit, welche Glauben und Welt, Gott und Mensch, Geist und Fleisch auseinanderhalten will, um die ‘Wahrheit’ zu sichern ...“ Es geht nicht an, insonderheit etwa die Psychologie als „Hilfswissenschaft“ gegenüber der Theologie abzuwerten, bemerkt Stollberg 69, S.165, „als wären nicht sämtliche theologischen Disziplinen Hilfswissenschaften, weil es die ‘eigentliche’ Theologie losgelöst von den ‘uneigentlichen’ wissenschaftlichen Methoden genauso wenig gibt, wie wir das Jenseits ohne das Diesseits, wie wir Gott ohne den Menschen und wie wir Gottes Offenbarung ohne seine Menschwerdung erkennen können.“

⁷⁹⁶ 67, S.185

⁷⁹⁷ 67, S.187 – Im Jahre „451 wurde in Chalkedon die Lehre zum Dogma erhoben: ‘Christus ist wahrer Gott *und* wahrer Mensch, wesenseins mit dem Vater nach der Gottheit und zugleich wesenseins mit uns nach der Menschheit; er wird in *zwei Naturen* zwar *unvermischt* und unverwandelt ... aber auch *ungetrennt* und ungesondert erkannt, indem die Eigentümlichkeit beider Naturen, die zu einer Person zusammengehen, gewahrt wird’.“ (Zitiert nach K.D. Schmidt, Grundriß der Kirchengeschichte, Vandenhoeck & Ruprecht, 4. Auflage 1963, S.108).

⁷⁹⁸ 67, S.187-189

⁷⁹⁹ Diese Zuordnung findet sich bei Stollberg interessanterweise nicht ausdrücklich. Stollberg liefert sich damit m.E. auch dem Dilemma der alten Zwei-Naturen-Lehre ungeschützt aus.

Ich könnte über diese Bezugsreihen noch weitere Begriffe auf den systematischen Leisten schlagen⁸⁰⁰, lasse es aber und gehe gleich auf den entscheidenden Punkt zu. Betrachten wir Stollbergs theologische Argumentation als ganze, so ergibt sich im Grunde ein sehr einfacher systematischer Tatbestand. Wir haben einen Kontrapunkt zur Seelsorge-Lehre E. Thurneysens vor uns, und zwar in dem Rahmen, der von Thurneysen gesetzt wurde, dem Rahmen der Christologie. Thurneysen und seine Anhänger betonen das „Unvermischte“, Stollberg legt seinen Finger auf das „Ungeteilt“. Der Seelsorge-Lehre „rechts“ der Leitlinie von Chalkedon steht damit die Seelsorge-Lehre „links“ der Leitlinie von Chalkedon gegenüber. So selbstverständlich, wie vorausgesetzt werden kann, daß die eine Seite um das uralte theologische Recht der anderen weiß (bei Stollberg herrscht da kein Zweifel!), so mißlich sind Verdächtigungen blinder Einseitigkeit herüber und hinüber, und doch klingen sie immer wieder durch den theologischen Streit der Jahre hindurch.

Es ist das Verdienst Stollbergs, dem Seelsorgeverständnis der „neuen Seelsorgebewegung“ einen dogmatisch unbestreitbaren Ort und neuen pragmatischen Freiraum gesichert zu haben. So, *wie* er es tut, bringt er sie damit aber zugleich in das diesem dogmatischen Siedlungsplatz eigene theologische Dilemma hinein. Die Zwänge der überkommenen theologischen Lehre greifen *vice versa* auch bei Stollberg und der „neuen Seelsorgebewegung“. Als Beispiel dafür möchte ich Stollbergs Umgang mit dem Begriff „Seele“ ansehen, wie er im Programm einer „therapeutischen Seelsorge“ zum Ausdruck kommt.

Die Väter gingen dem Begriff „Seele“ mitunter im Titel ihrer Seelsorge-Lehren aus dem Wege, um – wie Manfred Mezger es ausdrückt – die Seel-Sorge nicht auf eine „psychologische Besonderung“ festzulegen.⁸⁰¹ Argumentiert wurde dabei theologisch von der Ganzheit des Menschen her. Seelsorge ist *mehr* – und dieses „Mehr“ macht ihr Wesen aus – als Sorge um „Psyche“, hieß es. *Rechts* von der Leitlinie des Chalkedonense profilierte sich Seelsorge als Sorge um die Gottesbeziehung des Menschen. „Seele“ erschien in erster Linie als Organ der Gottesbeziehung. Daß über der Gottesbeziehung die Leibhaftigkeit des Menschen nicht vergessen werden darf und es mit Worten allein nicht immer getan ist, bemerkt schon der Jakobusbrief (Jak 2,15f.) und begründet damit dauerhaft den Zusammenhang von Seel- und Leibsorge. In dem Maße, in dem sich die „Psyche“ als eigener Gegenstand fürsorglichen Handelns herausstellt, kann sich die Sorge um sie an die diakonisch gebotene Leib-Sorge angliedern. Hie „geistliche“ – dort „leib-seelische“ Sorge, lautet dann die Formel. Erstere repräsentiert die „Vertikale“, letztere die „Horizontale“. Vom selbstverständlichen Wirkungszusammen-

⁸⁰⁰ Wir könnten z.B. „Verkündigung“ und „Diakonie“ entsprechend unterbringen, desgleichen ‘*extranos*’ und ‘*pro nobis*’.

⁸⁰¹ 40, S.119

hang beider spricht H. Girgensohn z.B. mit seiner Rede von den „heilenden Kräften der Seelsorge“. Links der Leitlinie des Chalkedonense kann Stollberg nun direkt von „therapeutischer Seelsorge“ bzw. „Psychotherapie im kirchlichen Kontext“ reden.⁸⁰² „Weil Gott den Menschen als leibseelische Einheit geschaffen hat, darum trägt die Seelsorge therapeutischen Charakter“, stellt Stollberg fest.⁸⁰³ Noch pointierter bemerkt er in „Seelsorge durch die Gruppe“: „Seelsorge ist nur dann sinnvoll, wenn sie *therapeutische* Seelsorge ist“.⁸⁰⁴ Wurde rechts der Leitlinie von Chalkedon die „psychologische Besonderung“ der Seelsorge abgewehrt, so ist es links nunmehr sozusagen die „geistliche Besonderung“, welche ausgeschlossen werden soll.

Stollberg erinnert an die „untrennbare (!) Einheit“ des ganzen Menschen.⁸⁰⁵ Sie kann, nach ihm, offenbar „nur dann sinnvoll“ festgehalten werden, wenn Seelsorge erklärtermaßen als „therapeutische“ Veranstaltung firmiert.⁸⁰⁶ Das verdeutlichende Adjektiv „therapeutisch“ verrät (mit seinem ihm innewohnenden antidoketischen Akzent), daß der von Stollberg vorausgesetzte Begriff von „Seele“, Seel-Sorge, wie er sie verstanden wissen will, für sich allein nicht zu tragen vermag. Seel-Sorge hat es eo ipso mit „Heil“ zu tun. Daß sie genauso mit „Heilung“ zu tun hat, muß durch den Zusatz „therapeutisch“ gesichert werden. Erst durch ihn bekommt die „Horizontale“ in der Sorge um Seele ihren selbstverständlichen Ort. An sich hat sie ihn offensichtlich nicht. In der Antithese offenbart sich der Bann der Tradition.

Ob dieser Bann der Tradition dogmatisch mit dem Überschritt von der rechten zur linken Seite der christologischen Leitlinie von Chalkedon und pragmatisch durch Hinzuziehen eines eindeutig humanwissenschaftlich besetzten Begriffes befriedigend gelöst werden kann, ist zu fragen. Was die Gesinnungsgenossen auf der einen Seite begeistert begrüßen mögen, dürfte auf der anderen Seite Vorbehalte und Kritik hervorrufen. Seelsorge begibt sich unter dem Firmenschild der

⁸⁰² 68, S.33: „Wir können sagen: Seelsorge ist Psychotherapie im kirchlichen Kontext“. Daß damit eine phänomenologische Aussage gemacht ist, darf nicht vergessen werden. Ebd. S.63: „Seelsorge ist – *phänomenologisch* betrachtet – Psychotherapie im Kontext der Kirche. Sie ist damit Psychotherapie aus der Perspektive des Glaubens ... Seelsorge ist – *theologisch* gesehen – das Sakrament echter Kommunikation, welches sich die Partner aus der mit dem Mensch-Sein geforderten ‘Solidarität der Not’ heraus (im Vollzug ihres allgemeinen Priestertums) gegenseitig spenden.“

⁸⁰³ 69, S.60

⁸⁰⁴ 67, S.189

⁸⁰⁵ 68, S.40: „Der therapeutische Charakter der Seelsorge ergibt sich aus der Ganzheit des Menschen, der sich als untrennbare Einheit gemeinschaftsbezogen, körperbezogen und geistbezogen erfährt“.

⁸⁰⁶ Daß „Therapieren“ (Griechisch: ‘terapeuein’; Lateinisch: ‘curare’ (u.a. – vgl. das Fremdwort „Kurieren“)) = „Heilen“ biblisch verankert ist, steht außer Frage. Es wird im NT für das heilende Tun Jesu und die Wunderheilungen der Apostel, aber auch für ärztliches Tun (vgl. Lk 4,23) gebraucht. So gesehen könnte ‘cura animarum’ (vgl. Lk 9,11 – wo ‘cura’ für „Heilung“=‘therapeia’ steht) auch mit „Psycho-Therapie“ übersetzt werden!

„Therapie“ nicht nur unter einen bisher fremden Begriffshorizont, sie liefert sich möglicherweise auch einer Selbstüberforderung, wenn nicht gar dem Mißverständnis der Überfremdung aus. Zumindest ist ihre Metabasis-eis-allo-genos der „Therapie“ nicht unproblematisch.

Sicher ist es phänomenologisch möglich, ja u.U. nötig, davon zu sprechen, daß Seelsorge therapeutischen Charakter hat. Im Verein all derjenigen Bemühung um den Menschen, die sich heute „Therapie“ nennt, darf ein verantwortlicher Seelsorger selbstbewußt mitreden. Auf der anderen Seite empfiehlt es sich aber für den Seelsorger, weder seinerseits zur unbedachten Inflation des Wortes „Therapie“ beizutragen, noch sein Selbstverständnis von vorgegebenen therapeutischen Bedingungen („Setting“) abhängig zu machen. Auch phänomenologisch gibt die Formel „Psychotherapie im kirchlichen Kontext“ ja nur einen Ausschnitt dessen wieder, was Seelsorge zu sein vermag, wenn von „Psychotherapie“ nicht in einem reichlich verwaschenen Sinne gesprochen werden soll. Unter dieser Voraussetzung ist Stollbergs Buch „Seelsorge durch die Gruppe“ von 1971 kritisch zu lesen und angemessen einzuordnen.

Stollberg will, wie der Untertitel sagt, mit diesem Buch eine „praktische Einführung in die gruppenspezifisch-therapeutische Arbeitsweise“ geben. Er leistet hier einen bedeutsamen Beitrag zu Fragen des seelsorgerlichen Pragmas, sofern er Erkenntnisse aus der Psychodynamik von Gruppen in theologisch verantwortete Seelsorge-Lehre umsetzt. Der Reformatoren Rede vom Geschehen von Kirche im Geschehen des „wechselseitigen Gesprächs und der wechselseitigen Tröstung unter (Schwestern und) Brüdern“⁸⁰⁷ wird von Stollberg psychologisch erhellt. Kirche „als eine Gruppe, Familie oder Bruderschaft, als pneumatische koinonia der Herausgerufenen“⁸⁰⁸, stellt sich unvermeidlich auch „als Kommunikationsprozeß“ dar, „vollzieht sich psychologisch betrachtet ausnahmslos durch das Medium zwischenmenschlicher Interaktion und Gruppendynamik“, schreibt Stollberg.⁸⁰⁹ Dies grundsätzlich bestreiten zu wollen, wäre sicherlich kein Zeichen weitsichtiger seelsorgerlicher Reflexion. Stollberg weist nach, daß „gruppenspezifisch-therapeutische Arbeitsweise“ ein seelsorgerlich verantwortliches und zu verantwortendes Geschäft ist. Darin liegt zweifellos sein Verdienst. Auf der anderen Seite fragt sich freilich, wie *praktisch* im allgemeinen Sinne Stollbergs „Seelsorge durch die Gruppe“ tatsächlich ist.

So, wie sich „therapeutische Seelsorge“ in „Seelsorge durch die Gruppe“ darstellt, bleibt sie zwangsläufig einem kleinen Kreis therapeutisch qualifizierter Seelsorger vorbehalten und sprengt obendrein den normalen Rahmen pastoralen

⁸⁰⁷ Schmalkaldische Artikel von 1537, Teil III „vom Evangelio“: „... per mutuum colloquium et consolationem fratrum ...“

⁸⁰⁸ 67, S.15

⁸⁰⁹ 67, S.17

Dienstes, kann sie sich angemessen sozusagen doch nur unter „klinischen“ Bedingungen vollziehen. Unverkennbar hat diese Seelsorge ihren Sitz im Leben der Psycho- bzw. soziotherapeutischen „Szene“. Nicht von ungefähr erwägt Stollberg für den Anfang „die Möglichkeit der Gruppenarbeit mit gemeindefremden (!) Teilnehmern“.⁸¹⁰ Der Gruppenbildung geht ein „Auswahlgespräch“⁸¹¹ nach dem Muster der „anamnestischen Exploration“ voraus. „Eine ganze Anzahl potentieller Gruppenmitglieder muß auf die Seelsorge durch die Gruppe nicht nur durch das Auswahlgespräch, sondern in einer Serie von fünf bis zehn und mehr (!) Gesprächen *vorbereitet* werden“.⁸¹² Die notwendige therapeutische Distanz des die Gruppe leitenden Seelsorgers – seine „analytisch-abstinente Zurückhaltung“⁸¹³ – ist für Stollberg so selbstverständlich, daß er auch zum Ende der Gruppenarbeit eine „Verbrüderung (!) zwischen den Mitgliedern und dem Leiter ... keineswegs (für) wünschenswert“ hält und fordert: „Der Seelsorger sollte seine persönlichen kommunikativen Bedürfnisse nicht im Rahmen der ihm anvertrauten Gemeinde und Klientel agieren“.⁸¹⁴

Es bedarf keiner weiteren Zitate, um festzustellen, daß hier offenbar die therapeutischen Pferde analytischer Provenienz mit Stollberg durchgehen.⁸¹⁵ Eine dergestalt von psychotherapeutischen Zwängen bestimmte Seelsorge kann nicht Modell für den Alltag sein. Der Gemeindegeseelsorger von Nebenan betrachtet staunend die Orchidee aus dem Gewächshaus der „neuen Seelsorgebewegung“ und entwickelt bei sich das, was der therapiebegeisterte Stollberg von 1971 „Widerstand“ nennen könnte, der Gruppendynamiker gerechterweise aber eher als „Realitätseffekt“ einordnen⁸¹⁶ muß. „Therapeutische“ Seelsorge hat, wird sie humanwissenschaftlich beim Wort genommen, unweigerlich den Geruch der Exklusivität. Wer sie ungebrochen vertritt, handelt sich schnell den Vorwurf der Arroganz ein. Seelsorge kann sich auch als ‘*cura animarum specialis*’ nicht dergestalt festlegen, daß sie nur noch von Experten wahrgenommen zu werden vermag. Hier dürfte sich der „Widerstand“, der da und dort gegenüber der „neuen Seelsorgebewegung“ zu beobachten ist, auch an guten Gründen festmachen. Daß Dietrich Stollberg selbst die Dinge differenzierter sieht, zeigt ein Beitrag von ihm

⁸¹⁰ 67, S.29 – (!) auch im folgenden von mir.

⁸¹¹ 67, S.32f.

⁸¹² 67, S.47 – Wir erinnern uns an Adelheid Renschs „Bodenbereitung“ 50, S.129.

⁸¹³ 67, S.99 – Sigmund Freud wird in der Anmerkung zitiert.

⁸¹⁴ 67, S.147

⁸¹⁵ Daß Gott „als Schöpfer die Rollenfunktion des distanziert-engagierten Amtes therapeutischer Seelsorge im Rahmen anthropologisch-gruppendynamischer Grundstrukturen eingesetzt“ habe – so 67, S.92 –, ist vermutlich eine Formulierung, welche dem älter geworden Stollberg heute kaum noch aus der Feder fließen könnte.

⁸¹⁶ 67, S.86

aus dem Jahre 1975 unter dem Titel: „Seelsorge ist nicht und ist doch Psychotherapie“.⁸¹⁷

Ich komme zum Schluß: Wir sehen die Integration humanwissenschaftlicher Erkenntnisse und Methoden in der Seelsorge bzw. das Recht der Pastoralpsychologie bei Stollberg aus dem vertrauten Fundus dogmatischer Tradition begründet. Indem Stollberg den „therapeutischen“ Charakter der Seelsorge herausstellt, verleiht er ihr zugleich eine Würde, welche auf dem Markt säkularer Möglichkeiten Geltung hat. Diese Würde hat jedoch auch ihre Tücken. In „Seelsorge durch die Gruppe“ werden sie deutlich sichtbar. Sie zu überholen muß einer überzeugenden Seelsorge-Lehre heute angelegen sein. Das Schiff lebendiger und verantwortlicher Seel-Sorge soll weder an der Skylla des alten Zwanges zur „Verkündigung“ noch an der Charybdis neuer „therapeutischer“ Zwänge scheitern müssen. Ich behaupte: Wenn es seinen Kurs selbstbewußt von der Biblischen Psychologie herkommend steuert, dürften auch Dogma und Pragma in einer Weise zur Dekung kommen, daß Theologen wie Pragmatiker der Seelsorge zufrieden sind.

5.3 Zwischenergebnis

Schauen wir zurück, was uns bisher unter den Bedingungen der Pastoralpsychologie bzw. der „neuen Seelsorgebewegung“ hinsichtlich Dogma und Pragma in der Seelsorge-Lehre begegnet, so finden wir zum einen einen neuen praktischen Ansatz der Lehre (von KSA her), der aber auf keiner neuen dogmatischen Argumentationsgrundlage steht. Zum anderen begegnet uns eine höchst fruchtbare Gewichtung des überkommenen dogmatischen Materials, welche nicht nur erlaubt, sondern selbstverständlich fordert, die Erkenntnisse moderner Wissenschaft in die Lehre zu integrieren, und damit wohl ein neues Pragma der Seelsorge begründet, nicht aber ein solches ihrer Lehre (schon) hervorbringt.⁸¹⁸

⁸¹⁷ In 69, S.41-44 von 1975 – „Seelsorge als Psychotherapie zu beschreiben“, bemerkt er dort (S.42), „bedeutet ... noch lange nicht, daß Seelsorge identisch wäre mit irgendeiner klassischen oder neueren Form ‘säkularer’ Psychotherapie ... Sie stellt ein *eigenständiges* Verfahren dar, das unter anderem dadurch gekennzeichnet ist, daß die Frage nach der Heilung bewußt um die Dimension der Frage nach dem Heil erweitert wird ...“ Inwieweit wir hier eine erweiterte Fassung der Überlegungen von Herbert Girsensohn aus dem Jahre 1955 vor uns haben, wäre zu prüfen reizvoll. Deutlich ist Stollbergs Anliegen, die ganzheitliche Orientierung der Seelsorge herauszustellen. Daß er dabei eher der dogmatischen Antithese als „der ganzen Seele“ verpflichtet ist, zeigt sich darin, wie er die „psychologische Besonderung“ der Seelsorge durch eine Gegenüberstellung zur „Organmedizin“ (S.43) gewinnt. Die klassische Tricho-Tomie schlägt durch, sobald es praktisch geboten erscheint!?

⁸¹⁸ In „Seelsorge durch die Gruppe“ werden von Stollberg Erfahrungen auf den Begriff gebracht und theologisch abgesichert. Lernen kann man von diesem Buch, wie man’s nennt, nicht wie man’s selbst macht. Die Hürde der Selbsterfahrung ist nicht auf literarischem Wege zu überspringen. Darüber hinaus bleibt die Hürde der speziellen Bedingungen einer „Seelsorge durch die Gruppe“,

Was wir in jedem Fall zugleich beobachten, ist das Wirksamwerden emanzipatorischer Gedanken. Wo die Psychologie bzw. die moderne Kommunikationswissenschaft ins Spiel kommt, wird über die Gestalt der seelsorgerlichen Beziehung zwangsläufig gründlicher nachgedacht. Man setzt sich von den „Vätern“ nicht zuletzt unter dem Stichwort der „Freiheit“ ab. Schon Otto Haendler, der Nestor der Pastoralpsychologie, hatte als „Ziel“ des seelsorgerlichen Gesprächs die „Freiheit eines Christenmenschen“ genannt⁸¹⁹ und meinte diese umfassend sowohl theologisch als auch psychologisch. Die nicht-direktive Gesprächsführung empfiehlt sich für Faber/v.d. Schoot, weil sie *partnerschaftlich* geprägt ist. Wenn Stollberg die „brüderliche“ Gestalt der „Lebenshilfe“ betont⁸²⁰, dann steckt darin natürlich die Abkehr von einem paternalistischen Gefälle in der Seelsorgebeziehung. Es ist bedeutsam, daß sich die Hinwendung zur Psychologie dergestalt mit Fragen der Auseinandersetzung der Generationen verbindet. Das Bild des Seelsorgers hat sich gewandelt: vom Vater zum erfahrenen Bruder.

Als systematisch-theologischer Kronzeuge der neuen Bewegung liegt dann auch Paul Tillich weit näher als die Wort-Gottes-Theologie mit der ihr eigenen (psychologischen) Neigung zur „Seelen-Führung“ im Sinne einer wohlmeinenden pastoralen Bevormundung bzw. der Materialisierung und Formalisierung des ‘extra nos’ in Wort und Gehabe des „Amtsträgers“. Sicher sind solche Folgerungen nicht zwingend, aber die Auseinandersetzung mit ihnen füllt doch die Seiten der Lehrbücher und die Herzen der Leser und im Hin und Her der dogmatischen Auseinandersetzung fällt nicht auf, daß Psycho-Logie und Seel-Sorge gleichermaßen mit einem Begriff umgehen, dessen ganze biblische Fassung bisher keine Seelsorge-Lehre zu Gesicht nahm. Die neue Pastoralpsychologie macht da keine Ausnahme. Sie hat offenbar genug damit zu tun, den Stoff der säkularen Psycho-Logie zu verarbeiten. Daß in dieser zunächst das säkulare Erbe der frühchristlichen „Verselbständigung und Isolierung der Seele“ begegnet⁸²¹, steht außer Frage. Der Konzentration der christlichen Seelsorge-Tradition auf den geistlichen „Aspekt“ entspricht vice versa diejenige der säkularen Seelsorge auf den psychischen. Herumgesprochen hat sich indessen freilich auch, daß sich der ‘ganze Mensch’ nicht unbeschadet tricho-tomieren läßt, und praktische Seelsorge weiß das auch, wenn sie weise ist. Nicht nur die Humanwissenschaft ist dem ‘ganzen Menschen’ seit längerem auf der Spur. Unter dieser Voraussetzung wirkt sich das theologische Defizit an Biblischer Psychologie nur bedingt aus. Es aufzuarbeiten dürfte aber im Streit der Generationen hilfreich sein. Es muß hier kei-

wie Stollberg sie versteht. „Wirklichkeitsverlust“ gibt es in der Seelsorge-Lehre offenbar nicht nur rechts der Leitlinie von Chalkedon.

⁸¹⁹ 24, S.369f.

⁸²⁰ 66, S.15

⁸²¹ Claus Westermann, Leib und Seele in der Bibel, S. 172f., in: H.J. Schultz (hrsg.), Was weiß man von der Seele? Erforschung und Erfahrung. Kreuz-Verlag Stuttgart 1967, S.167-176.

nen theologischen Graben zwischen den Alten und den Jungen geben. Die Gleichung: Seele=Psyche besteht theologisch zu recht. Die dogmatische Frage ist im Grunde nur, wie das 'extra nos' des Evangeliums angemessen eingebracht und festgehalten werden kann.

Seelsorge-Lehre wird sich freilich nicht auf das Problem des 'extra nos' beschränken, will sie nicht abstrakt werden. So wenig wie sich der 'ganze Mensch' teilen läßt, so wenig lassen sich Dogma und Pragma voneinander trennen. Lebendige Seelsorge-Lehre muß umsetzen, daß die Übermittlung der Fertigkeit zum Be-sorgen des Menschen ebenso wie dieses selbst kein rein geistiger bzw. seelenloser Vorgang ist. Bezeichnenderweise tut sich hier eine von der europäischen Tradition der Geisteswissenschaft herkommende Seelsorge-Lehre schwerer. Das erweist sich naturgemäß besonders dort, wo die von der Seelsorge-Lehre transportierte Psycho-Logie ebenfalls dieses Herkommens ist. Tiefenpsychologisch orientierte Pastoralpsychologie vermittelt sich selbstverständlich leichter theoretisch. Vor ihrer praktischen Übernahme steht streng fachgerecht die eigene Lehranalyse. Entsprechend hoch ist dann genau genommen die pragmatische Schwelle, welche sie zu überwinden hat. Wir können dies auch nach Stollbergs „Seelsorge durch die Gruppe“ an den tiefenpsychologisch orientierten Beiträgen von Hans-Joachim Thilo und Joachim Scharfenberg von 1971/72 zur Seelsorge-Lehre beobachten. Doch wenden wir uns vorher noch einmal einer deutlich pragmatisch ausgerichteten Seelsorge-Lehre zu.

5.4 Pragmatisches Dogma – Zum biblischen Begriff vom „Seele“ nah und fern zugleich

Howard J. Clinebell 1966/71

„Modelle beratender Seelsorge“ lautet der Titel der Seelsorge-Lehre, welche (Howard J. Clinebell hat sie 1966 in New York veröffentlicht) 1971 auf der Welle der „neuen Seelsorgebewegung“ direkt aus den USA auf dem deutschen Büchermarkt erscheint.⁸²² Wir haben mit Clinebells Seelsorge-Lehre eine willkommene Ergänzung zu Faber/v.d.Schoots „Praktikum des seelsorgerlichen Gesprächs“ vor uns. Es ist zugleich eine Seelsorge-Lehre, die jeder der dogmatischen Filigranarbeit der Europäer müde gewordene Seelsorge-Student begrüßen muß.

Der Titel zeigt, wieder einmal ausdrücklich, allerdings weniger anspruchsvoll als bei Stollberg, daß Seel-Sorge in jedem Fall eine Bemühung auch auf der Ebene der „Horizontalen“ ist. Das (das amerikanische Wort „counseling“ wiederge-

⁸²² Bei Christian Kaiser/M. Grünewald in München/Mainz erschienen. Originaltitel: „Basic Types of Pastoral Counseling“ – Clinebell gehört mit zu den 1969 von Stollberg referierten Amerikanern. Literaturverzeichnis Nr. 16.

bende) erläuternde Adjektiv „beratend“ spricht (für Kenner) zudem die vorausgesetzte partnerschaftliche Beziehungsstruktur der Seelsorge aus. Selbstverständlich hat auf den ersten Seiten sogleich die „Horizontale“ das Wort, wenn Clinebell bei der „Situation“ ansetzt und die Notwendigkeit der Seelsorge mit der „latenten Unfähigkeit (der Menschen), ihre personalen Grundbedürfnisse zu befriedigen“⁸²³, begründet. Eine Auseinandersetzung mit der Dialektischen Theologie ist hier längst überholt. Tillichs „Methode der Korrelation“ steht im Hintergrund und erlaubt entsprechend auch „das Hauptziel der beratenden Seelsorge“⁸²⁴ zu formulieren. Es geht darum, „die Kommunikationsfähigkeit voll befriedigend zu verbessern“ bzw. „innere Blockierungen abbauen“ zu helfen, „die von befriedigenden Beziehungen abhalten“.⁸²⁵ Seelsorge hat es mithin – so selbstverständlich wie nach Clinebell die „personalen Grundbedürfnisse“ mit der Beziehung des Menschen zu sich selbst, zu den Mitmenschen und zu Gott zusammenhängen – mit Lebenshilfe als Hilfe in den Beziehungen zu tun. Dabei gehört die besondere Möglichkeit des Seelsorgers, auch auf „das Bedürfnis des Menschen nach einer lebendigen vertikalen Beziehung“⁸²⁶ eingehen zu können, zu den „entscheidenden Vorzüge(n)“⁸²⁷, welche er gegenüber säkularen Beratern einzubringen vermag. Er kann „helfen, in Übereinstimmung mit psychologisch-geistlichen Grundeinsichten zu leben, sich einer liebenden Beziehung zur Umwelt und eines offenen, stetig reifer werdenden Verhältnisses zu Gott zu erfreuen“.⁸²⁸ „Medium der Hilfe“ ist die „zwischenmenschliche Beziehung“ zwischen dem Seelsorger und dem Ratsuchenden.⁸²⁹ Zur Wirkung kommen kann die vertikale Hilfe allerdings nur, wenn der Seelsorger selbst eine lebendige Gottesbeziehung hat.⁸³⁰ In jedem Fall muß ein „seelsorgerlicher Berater ... gleichzeitig auf die horizontale und auf die vertikale Dimension *eines jeden Problems* eingestellt sein“⁸³¹, und er wird es auch sein, ist er doch eben nicht nur Berater, sondern *seel*-sorgerlicher Berater.

Damit steht – wir erinnern uns an Stollberg – „Beratung“ für die „Horizontale“ und „Seelsorge“ für die „Vertikale“. „Der *Seelsorger*“, schreibt Clinebell⁸³², „weiß, daß sich viele Fragen nur weltanschaulich bzw. vom Glauben her beantworten lassen. Dieses, *das Psychische transzendierende* Element hat für die beratende Seelsorge große Bedeutung und zeugt für das Gewicht der letztgültigen

⁸²³ 16, S.14

⁸²⁴ Ebd.

⁸²⁵ 16, S.17

⁸²⁶ 16, S.24

⁸²⁷ 16, S.241

⁸²⁸ 16, S.243

⁸²⁹ 16, S.271

⁸³⁰ 16, S.255

⁸³¹ 16, S.236

⁸³² 16, S.34 – Hervorhebung von mir.

Motivation des *Geistlichen*: dem anderen beizustehen, daß er mit *Gott* in ein rechtes Verhältnis kommt“. Offenkundig trägt bei diesem Sprachgebrauch der Begriff „Seele“ die vertikale Dimension, die (N.B.!) „das Psychische transzendiert“.⁸³³ Solange es nicht einfach „Seelsorge“ heißen kann, sondern eben: „beratende Seelsorge“ heißen muß, um wiederzugeben, was gemeint ist, befinden wir uns im Fahrwasser der alten schmalgespurten Fassung des „Seele“-Begriffs. „Seele“ als Gegenstand der Seelsorge ist hier – um additorisch zu reden – *nicht* = „Psyche“ + „Transzendenz“, sondern einzig das „Plus“ der „Transzendenz“ (Gottesbeziehung). Daß reale Seelsorge nicht absehen kann von der „Psyche“ und sich nicht nur der Gottesbeziehung widmet, ist klar. Der Mensch läßt sich mit seinen Problemen nun einmal nicht einfach sektorieren. Zudem vermag auch die Gottesbeziehung nicht abgesehen von der zwischenmenschlichen Beziehung verhandelt zu werden. Dies festzuhalten dient der Zusatz „beratend“. Er stellt die „Seelsorge“ gleichsam auf ihre „horizontalen“ Füße, macht sie konkret und lebendig. Aus sich selbst heraus hat sie weder Hand noch Fuß.

Was wir bei Stollberg wahrnahmen, finden wir bei Clinebell wieder. Clinebell dürfte Stollbergs Rede und Auffassung von der „therapeutischen Seelsorge“ mit geprägt haben. Bei Clinebell finden wir auch die Zuordnung der Seelsorge zur Diakonie. „Seit alters“, schreibt er⁸³⁴, „hat man die Aufgabe der Kirche dreigeteilt in Kerygma ... , Koinonia ... und Diakonia ... Die beratende Seelsorge ist zwar vorrangig ein Werk der Diakonie, des liebenden Dienens, doch wird durch sie auch das Evangelium proklamiert und Koinonia gestiftet. Für viele Menschen ist Gott tot ... Sie haben jede Beziehung zu ihm verloren ... Ehe sie nicht die bedingungslos annehmende Liebe in einer Begegnung selber erfahren haben. Ehe sie nicht durch eine existentielle Begegnung mit einem anderen begnadet worden sind, kann sie die christliche Botschaft weder erreichen noch befreien. Eine helfende Beziehung ist ein Ort, an dem diese Gnade Fleisch wird“. Die Inkarnations-Formel kommt mit den letzten Worten Clinebells vor Augen. Welche Rolle sie dann in der Auseinandersetzung Stollbergs mit den Vätern spielt, hatten wir gesehen. Clinebell erinnert uns zunächst einfach an Luthers alten Satz, daß Christsein heiße, dem anderen ein Christus (zu) sein.⁸³⁵

Wir fanden Stollberg pastoralpsychologisch bei der Psychoanalyse festgemacht. Clinebell verfolgt ein pastoralpsychologisches Konzept, welches – so

⁸³³ Wir erinnern uns an Hans Wulfs Bemerkung von 1970 (90, S.22), daß mit dem Begriff *Seelsorge* eben ein Bollwerk gegen die „Elimination der Seele“ gesetzt sei. Bezeichnenderweise gemahnt Wulf in diesem Zusammenhang an Thurneysens Gedanken von der „Geschöpflichkeit und Unsterblichkeit (!) der Seele“.

⁸³⁴ 16, S.31

⁸³⁵ Im „Sendbrief an Papst Leo X. Von der Freiheit eines Christenmenschen“ von 1520, s. Lutherausgabe von Clemen Bd. II S.25, Z.14f.: „Unnd gegen meynem nehsten auch werden ein Christen / wie Christus mir worden ist ...“

seine Worte – „nicht der auf Einsicht ausgerichteten, aufdeckenden Psychotherapie verpflichtet ist, sondern auf zwischenmenschlichen, stützenden, Ich-anpassenden, realitätsorientierten Therapiemethoden fußt“.⁸³⁶ Die Pastoralpsychologie Clinebells vermag sich auch lebendig auf das Pragma seiner Seelsorge-Lehre auszuwirken. Seine Hinweise, „wie man am meisten von diesem Buch profitiert“⁸³⁷, sind realistisch und anregend. Dem Rollenspiel kommt dabei als Praxisübung und Möglichkeit zur Selbsterfahrung große Bedeutung zu.

Clinebell läßt seine Ausführungen zu den verschiedenen Beratungsformen teilweise von konkreten Beispielen eines Gesprächsverlaufs (Protokollauschnitte) begleitet sein. Die klassische Seelsorge-Lehre älterer Provenienz pflegte der Anschauung allenfalls durch Erzählen konkreter Fälle bzw. Mitteilung eigener Erfahrungen genüge zu tun. Es dürfte Kennzeichen einer neuen Beziehung zum Pragma der Seelsorge-Lehre sein, daß sie ihren Lehraussagen Protokolle von seelsorgerlichen Begegnungen zur Seite stellt und den Leser damit gleichsam hospitieren läßt. Daß er aufgefordert wird, das Vorgetragene selbst im Rollenspiel zu erproben, geht noch einen Schritt weiter. Am Ende der Klimax pragmatisch orientierter Lehre steht die „*klinische*“ Seelsorge-Ausbildung. Doch kehren wir von diesem Exkurs abschließend zu Clinebell zurück.

Wir sehen Clinebell das Dogma recht pragmatisch handhaben. Daß er hier, d.h. theologisch, über Stollberg hinausginge, wird im Blick auf Entstehungsort und -jahr der Seelsorge-Lehre Clinebells (1966 – USA) niemand erwarten. Bemerkenswert ist, da die Linien so deutlich herauskommen, zweierlei: Beim Begriff von „Seele“ sehen wir Clinebell in vertrauter Selbstverständlichkeit der Fahrinne der Tradition folgen. Die Biblische Psychologie wird nirgends erhoben. Eine schmalgespurte Auffassung des Begriffs „Seele“ scheint durch. Andererseits repräsentiert Clinebells Verständnis vom „Gegenstand“ der ‚beratenden Seelsorge‘ eine erstaunliche Nähe zur Biblischen Psychologie. Pastoral-Psychologie hat es offenbar in sich. Weitab von biblischer Exegese wächst der Lehre von der Seel-Sorge von außen her etwas zu, was als ihr theologisch Ureigenes zu sehen, der Bann der Tradition bisher verhindert.

⁸³⁶ 16, S.21

⁸³⁷ 16, S.22-24

5.5 Sorge um „Seele“ unter dem Dogma der Pastoralpsychologie

5.5.1 Beratende Seelsorge im Kontext der Amtshandlungen

Hans-Joachim Thilo 1971

Auch das Lehrbuch⁸³⁸, welches der deutsche Pastoralpsychologe Hans-Joachim Thilo Anfang der 70er Jahre veröffentlicht⁸³⁹, trägt das inzwischen vertraute Markenzeichen im Titel: „Beratende Seelsorge“ heißt dieser. Der Untertitel „Tiefenpsychologische Methodik dargestellt am Kasualgespräch“ verrät zugleich den pastoralpsychologischen Standort und das Bemühen, pastoralem Pragma nahe zu sein.

Die Kasualien bzw. Amtshandlungen gehören zum alltäglichen Bestand pastoraler Arbeit. Sie sind unumgängliche Gelegenheiten der Seelsorge. Überkommene „Pastoraltheologie“ widmet ihren Fragen große Aufmerksamkeit. Manfred Mezer stellt 1957/63 die Eingebundenheit konkreter Seelsorge in den konkreten Fall/Kasus heraus und fragt von hier aus, ob man nicht die gängige „Ordnung der Kategorien ... umkehren“ müsse, welche in den Kasualien den „Sonderfall der Seelsorge“ sehe.⁸⁴⁰

„Der Ort, an dem die theologische Grundlegung und die Methodik seelsorgerlicher Beratung konkret wird, ist die Kasualhandlung“, schreibt Thilo⁸⁴¹ und leitet damit nach dem ersten Teil zu „Wesen und Methodik der Gesprächsführung“⁸⁴² in den speziellen „II. Teil: Kasualhandlungen als beratende Seelsorge“ ein. Ob „tiefenpsychologische *Methodik*“ sich besonders „konkret“ am *Kasualgespräch* darstellt, wird noch zu fragen sein. Daß Tiefenpsychologie zu den Kasus und ihrer gottesdienstlichen Begehung Wichtiges zu sagen hat, steht nach Uhsadels Anwendung der Religionspsychologie auf den Gottesdienst bzw. das Kirchenjahr außer Zweifel.⁸⁴³ In jedem Fall finden wir bei den Kasualien „Gespräch“ und „Verkündigung“ (Predigt) auch – um mit Stollberg zu reden – phänomenologisch wohl unterschieden beieinander. Die Kasualie bindet sie zusammen. Dem Tauf-, Trau- oder Trauergespräch folgt selbstverständlich der entsprechende Gottesdienst mit seiner Liturgie und seiner Predigt.⁸⁴⁴ Den Kasualgottesdienst dann

⁸³⁸ Thilo spricht gegen Ende seines Vorworts (72, S.11) selbst vom „Lehrbuchcharakter“ „in einigen Passagen“.

⁸³⁹ 1971 bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen erschienen. Literaturverzeichnis Nr. 72.

⁸⁴⁰ 40, S.134

⁸⁴¹ 72, S.107

⁸⁴² 72, S.15ff.

⁸⁴³ Die Religionspsychologie ordnet Taufe, Trauung und Beerdigung als „Riten der Passage“ ein. s. dazu H.-Chr. Piper, *Der Hausbesuch des Pfarrers*, Göttingen 1985, (48) S.96.

⁸⁴⁴ Seelsorge kann sich sozusagen nacheinander rechts und links der Leitlinie von Chalkedon verwirklichen.

unter dem Stichwort „beratende Seelsorge“ zu sehen, fällt freilich schwer. Jahre später spricht Thilo ausdrücklich von der „therapeutischen Funktion des Gottesdienstes“.⁸⁴⁵ In dem Buch „Beratende Seelsorge“ will er „die derzeitige Diskussion auf dem Gebiet der therapeutischen Gesprächsführung für die seelsorgerliche Beratung ... nutzbar ... machen“.⁸⁴⁶ Das Stichwort „therapeutisch“ übernimmt er nicht in den Titel. Die Gründe dafür dürften in den Bedenken liegen, die sich bei der Formel von der „therapeutischen Seelsorge“ einstellen⁸⁴⁷, aber auch darin, daß „Beratung“ nach allgemeinem Verständnis deutlich „nichts mehr mit ‘verbindlicher Weisung’ gemeinsam“ hat.⁸⁴⁸ Der Analytiker kennt die Probleme der Übertragung und Gegenübertragung, welche mit dem Bild vom „Hirten“ akut werden.⁸⁴⁹ Der „beratenden Seelsorge“ entspricht die „Bruderrolle“ des Seelsorgers mehr als die des „autoritären Vaters“.⁸⁵⁰ „Beratende Seelsorge heißt nicht, dem anderen eine Schwierigkeit abnehmen, sondern ihm helfen, eben diese Schwierigkeit selber zu meistern“⁸⁵¹, betont Thilo.

Wir sehen, daß wir uns mit Thilo auf vertrautem Terrain der Auseinandersetzung um das Verständnis von Seelsorge finden. Er hat sein Buch Otto Haendler, „dem Theologen und Therapeuten, dem Wegweiser zu einer beratenden Seelsorge“ gewidmet. Thurneysens Seelsorgelehre von 1946 (1948) hält er für das „wohl einflußreichste(n) Lehrbuch für Seelsorge auf die Theologie der heute im Amt befindlichen Pastoren“.⁸⁵² Dementsprechend schimmert seine Auseinandersetzung mit Thurneysen (und Asmussen) auch dort durch, wo er ihn nicht ausdrücklich zitiert. Daß sich dabei längst bekannte Argumente wiederholen, bleibt nicht aus.⁸⁵³ Eindeutiger systematisch-theologischer Kronzeuge Thilos ist Paul Tillich, dessen „Systematische Theologie“ von ihm häufiger zitiert wird. So wundert es nicht, wenn wir bei ihm Passagen finden, welche Ausführungen von Clinebell recht nahe kommen.⁸⁵⁴ Freilich ist Thilo der deutschen Tradition der Seelsorge-

⁸⁴⁵ 1985, Literaturverzeichnis Nr. 73.

⁸⁴⁶ Vorwort 72, S.11

⁸⁴⁷ Dazu oben zu Stollberg S.158f.

⁸⁴⁸ 72, S.11

⁸⁴⁹ 72, S.35ff.

⁸⁵⁰ 72, S.37

⁸⁵¹ 72, S.36

⁸⁵² 72, S.16

⁸⁵³ Schon im Vorwort stoßen wir darauf. Die Bedeutung der seelsorgerlichen „Haltung“ wird betont (S.7), das Recht des „Stufenweg(es)“ wird hervorgehoben (S.8), die Bedeutung der „mitmenschlichen Beziehung“ (S.9) heraus- und der konfrontative Weg „auf den Kopf hin“ (S.10) infrage gestellt.

⁸⁵⁴ Vgl. z.B. das Zitat von Clinebell (16,S.31- s.o S.165) zur „Begegnung“ und Thilo 72, S.27: „Gott erlebt man also in der Begegnung mit den Menschen, und sein Auftrag wird in eben dieser Begegnung dadurch erfüllt, daß Desintegration, also Krankheit in dem oben bei Tillich gezeigten Sinne aufgehoben wird ... Der Mensch wird zum hermeneutischen Prinzip in der Theologie dadurch, daß ihm die Beratung hilft, das zu werden, woraufhin er angelegt ist ... was Paul Tillich

lehre unbestreitbar verbunden. Nach ihm hat „die protestantische Theologie ihre Lehre von der Seelsorge zu Recht ... auf die Rechtfertigung des Sünders“ gegründet.⁸⁵⁵ Seelsorge führt jedoch im Vollzug über deren verbale Verkündigung hinaus. Sie wirkt Heilung.

Wir sahen, daß der Pastoralpsychologe Adolf Allwohn 1958 bereits dieser Spur nachgegangen war.⁸⁵⁶ Schon Allwohn berief sich auf Blumhardt.⁸⁵⁷ Der pastoralpsychologische Blumhardt-Zeuge Joachim Scharfenberg unterscheidet dann 1959 „eine vierfache Gestalt der Seelsorge“: als Lehr-, Zucht-, Erweckungs- und Heilverfahren.⁸⁵⁸ Thilo übernimmt diese Unterscheidung⁸⁵⁹ und spricht von den „vier Grundanliegen“ der „Seelsorgepraxis im üblichen Sinne“, um sich dann besonders der „Dimension der Heilung“ zuzuwenden. Wir erinnern uns, daß Allwohn mit dem Gedanken der „heilenden“ Gestalt des „Wortes“ einem verbalistischen Mißverständnis der Verkündigungs-Seelsorge entgegensteuerte. Allwohn argumentierte mit der „Fleischwerdung des Wortes“ und hob auf die „existentielle Begegnung“ ab.⁸⁶⁰ Dahinter steht das Anliegen, welches Stollberg 1969 mit der Unterscheidung von phänomeno- und theologischer Kategorie zu einem guten Ende bringt. Wir finden Thilo auf der gleichen Linie, wenn er feststellt⁸⁶¹: „Das Spannungsverhältnis zwischen Verkündigung und Beratung besteht also nur dort, wo der Begriff ‘Verkündigung’ gleichgesetzt wird mit Predigt oder mit Lehrvermittlung“. Es gilt einer Vermischung der Kategorien zu wehren.⁸⁶² Wenn Thilo dann jedoch fortfährt. „Noch immer stehen wir in einer Tradition des Protestantismus, in der Lehre und Predigt die allein anerkannte und geübte Form einer

das ‘neue Sein’ nennt ...“ Clinebell 16, S.30: „Ein Beratungskontakt vermag zur Überwindung der Entfremdung von uns selbst, vom anderen und von Gott, die ja die eigentliche ‘Sünde’ ist, beizutragen“. 16, S.271: (Ein Zitat von Tillich:) „Diejenige Macht, die Selbstannahme ermöglicht, ist auch die Kraftquelle aller Seelsorge ... Diese Macht kann als neue Schöpfung oder neues Sein bezeichnet werden. Der Seelsorger kann nur dann Hilfe gewähren, wenn er selbst von dieser Macht ergriffen ist.“

⁸⁵⁵ 72, S.18

⁸⁵⁶ 2, S.10f.15

⁸⁵⁷ 2, S.202f.205f.

⁸⁵⁸ 55, S.9

⁸⁵⁹ 72, S.17 – Thilo spricht an erster Stelle allerdings von „Verkündigung“ statt von „Lehre“.

⁸⁶⁰ 2, S.193ff. Wenn Thilo 72, S.26 den „Begriff der Inkarnation“ u.a. als den theologischen „Ort“ bezeichnet, „von dem aus das Verhältnis von ‘Verkündigung’ und Beratung neu (sic!) durchleuchtet werden soll“, dann kann ich allerdings (angesichts der Geschichte des „Inkarnations“-Arguments) das „Neue“ nicht sehen. Adolf Allwohn taucht freilich im Literaturverzeichnis Thilos nicht auf!

⁸⁶¹ 72, S.27

⁸⁶² Thilo untersucht 72, S.20ff. die Begriffe ‘martyrein’ und ‘keryssein’ und weist nach, daß letzterer durch die Übersetzung „predigen“ nur verkürzt wiedergegeben wird. ‘Keryssein’ (Kerygma) geht im *Wortzeugnis* nicht auf. Es ist immer auch Tat- bzw. Geschehenszeugnis.

Menschenführung ist“⁸⁶³, dann sehen wir ihn eine Seelsorge-Front zeichnen, welche eher dem Jahre 1957⁸⁶⁴ als dem Jahre 1971 entspricht.

Wie hält es Thilo nun mit der „Seele“ in der Seel-Sorge? Daß er die Grundorientierung der Seelsorge an der Rechtfertigungslehre betont, dürfte ja nicht nur eine selbstverständliche Reverenz gegenüber dem reformatorischen Erbe sein, sondern auch gegenüber Thurneysen von 1928. Ich sagte bereits, daß Thilo der Spur folgt, welche schon A. Allwohn aufgenommen hatte. Allwohn entwickelte die Lehre von der Seelsorge als Lehre vom „heilenden Wort“. Es ging ihm darum die „Horizontale“ gegenüber Thurneysen weiter auszuziehen. Dem „Wort“ der Sündenvergebung (Vertikale) sieht er im Handeln Jesu die „Heilung“ (Horizontale) beigegeben, und er interpretiert „Heilung“ als „ein Sichtbarwerden der Sündenvergebung“.⁸⁶⁵ Thilo bemerkt: „Sündenvergebung ist (bei Jesus) immer eingebettet in einen viel umfassenderen Begriff, nämlich die Dimension des Heilens überhaupt“, und er entwickelt über diese Beobachtung seine theologische Sicht zum „Verhältnis von Gespräch und Verkündigung“.⁸⁶⁶

Worauf Thilos Ausführungen hinauslaufen, läßt sich mit wenigen Worten sagen: auf eine Erweiterung des der Seel-Sorge zugrundeliegenden Begriffes von der „Sorge“ (um „Seele“). Die Alten konzentrierten sich auf die Vermittlung von „Heil“ (der Sündenvergebung). Thilo sieht dies notwendig „eingebettet“ in „Heilung“. Er überholt damit ein schmalgespurtes Verständnis der „Sorge“ und die unselige Alternative von „Heil“ und „Heilung“. Die „Sorge“ hat ebensowohl eine vertikale wie eine horizontale Dimension. (Wird sie mit „Verkündigung“ gleichgesetzt, dann ist zu realisieren, daß Verkündigung keine phänomenologische Kategorie sein kann.) Deshalb spricht Thilo von „beratender“ (=heilender/„therapeutischer“) Seel-Sorge.

Wie selbstverständlich Thilo die theologische Grundlegung seiner „Seelsorge“ von der „Sorge“ her angeht, wird daran deutlich, daß er nirgends ‘psychè’, wohl aber die neutestamentlichen Begriffe ‘soozein’⁸⁶⁷, ‘martyrein’ und ‘keryssein’⁸⁶⁸ untersucht (und dazu das Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament in Anspruch nimmt), um schließlich – ohne das ThWbNT! – beim ‚johannäischen Begriff ‘Leben’ (‘zoee’)“ anzukommen.⁸⁶⁹ „Das griechische Wort ‘zoee’“, schreibt Thilo⁸⁷⁰, „umfaßt ... nicht nur den biologischen *Bereich* von Geburt bis zum klinischen Tod, sondern ist von einer *ganz anderen Existenzkenntnis* des

⁸⁶³ 72, S.27 im Anschluß an das vorhergehende Zitat.

⁸⁶⁴ Erscheinungsjahr der „Seelsorge-Lehre“ Otto Haendlers.

⁸⁶⁵ 2, S.10

⁸⁶⁶ 72, S.15 – () von mir.

⁸⁶⁷ 72, S.17ff.

⁸⁶⁸ S.o. Anm. 862

⁸⁶⁹ 72, S.23

⁸⁷⁰ 72, S.23f. – Hervorhebung von mir.

Menschen geprägt. Zöe ist das Gesamtverhalten des Menschen in seiner Verantwortung vor Gott und der Welt ... Dort also, wo der Mensch fähig gemacht wird, sein Leben im Sinn des neutestamentlichen Zöe-Begriffes zu leben und dort, wo ein Gespräch ihm dazu eine Hilfe bietet, geschieht Seelsorge“.

Es ist schon aufregend, zu beobachten, wie zweckverengt auch Thilo mit dem biblischen Befund umgeht. Hätte er sich (gerade) den (johanneischen) Begriff ‘zöè’ genauer angeschaut⁸⁷¹, hätte er dessen „*eigentlich*“ transzendentes Verständnis wahrnehmen müssen. Nicht von ungefähr steht in der johanneischen Parallele zu Mk 8,35 das „*ewige* Leben (‘zöè’)“ der ‘psychè’ „in dieser Welt“ gegenüber, die es zu *hassen* gilt (Joh 12,25)! Doch es geht Thilo vermutlich nur darum, gewährleistet zu wissen, daß „das Bild des ganzen Menschen“ nicht „in die seelische Immanenz reduziert“ wird.⁸⁷² Die vertikale Dimension ist festzuhalten und zu sichern. Der (biblische) Begriff (von) „Seele“ (=‘psychè’) gibt das für Thilo offenbar nicht her. Das alte Urteil Thurneysens⁸⁷³ schlägt bei ihm voll durch. Bei Paulus findet Thilo z.B. eine „Begriffsverschiebung“ im Gebrauch von ‘soozein’ (=Retten/Heilen). „Objekt des Rettens ist bei Paulus *nirgends mehr die Seele*“⁸⁷⁴, stellt er fest, „sondern, wenn nicht der ganze Mensch, so sein ‘Geist’“. Daß „‘Seelsorge’ als Begriff in der Bibel nicht vorkommt“, hat nach Thilo einen einfachen Grund: „Die Bibel als Offenbarung Gottes enthält Seelsorge in dem Sinne, daß sie *alle Bereiche* und Varianten des Seins umfaßt“⁸⁷⁵ also nicht nur „das Psychische“.

Es bedarf keiner weiteren Erörterung, um zu sehen, daß auch Thilo der Tradition einer stiefmütterlichen Behandlung des biblischen Begriff von „Seele“ erlegen ist.⁸⁷⁶ Der Pastoralpsychologe traut dem biblischen Begriff von „Seele“ (‘psychè’) nicht *mehr* zu als dem psychologischen! Das wirkt sich jedoch nicht aus, weil Seel-Sorge von ihm selbstverständlich nach altem Muster von der „Sorge“ her definiert wird. Und diese gilt es ganzheitlich zu verstehen. Wie Sündenvergebung in „Heilung“, so ist Verkündigung (‘martyria’) in „Beratung“ eingebettet. „Jener supranaturalen Verengung, die nicht mehr mit der Realität der Inkarnation Gottes in den Menschen und das Menschliche hinein ernst zu machen

⁸⁷¹ ThWbNT, Bd. II, S.862ff. – v.a. S.864ff. u. 871ff.

⁸⁷² 72, S.23 – Thilo zitiert hier ein Votum Hans Trüb’s von 1951 in „Heilung aus der Begegnung“, Stuttgart 1951! – vgl. die Überlegungen zum Eingang der Besprechung von H.-O. Wölber o. S.98.

⁸⁷³ 76, S.23

⁸⁷⁴ 72, S.18 – Hervorhebung auch im folgenden von mir. Sicher vermeidet Paulus den ‘psychè’-Begriff. Aber er will damit dem Mißverständnis der Gnosis und *nicht* der „psychologischen Besonderung“ aus dem Wege gehen!

⁸⁷⁵ 72, S.19

⁸⁷⁶ Im Stichwortregister kommt „Seele“ natürlich nicht vor.

gewillt ist“ – so Thilo im Blick auf Thurneysen⁸⁷⁷ –, kann und braucht kein Seelsorger mehr zu folgen, der sich links der Leitlinie von Chalkedon ansiedelt.

Otto Haendler hatte die Psychologie zum Hermeneuten praktischer Seelsorge erhoben, sie aber im Status der „Hilfswissenschaft“ belassen. Selbiges beobachteten wir bei Allwohn und Rensch. Bei Haendler bahnt sich der Überschritt zu einem neuen Status an. Uhsadels Argumente kehren verstärkt bei Stollberg wieder. Was ist dann in der Theo-Logie *nicht* „Hilfswissenschaft“? fragt dieser.⁸⁷⁸ Thilo spricht von einer „Osmose zwischen den anthropologischen Wissenschaften und der Theologie“.⁸⁷⁹ „Osmose“ deutet sozusagen auf eine chalzedonensische Beziehung („ungetrennt“, aber auch „unvermischt“) der Disziplinen hin. Unter dieser Voraussetzung kann Thilo sagen, daß „der Mensch zum hermeneutischen Prinzip in der Theologie“ wird.⁸⁸⁰ Tillichs „Methode der Korrelation“ dürfte hier durchschimmern.

Ich verfolge die theologischen Linien bei Thilo jetzt nicht weiter. Daß er sich hinsichtlich des Dogma der Seelsorge-Lehre im Rahmen bereits vertrauter Argumentation bewegt, ist hinreichend deutlich. Wie steht es nun aber mit dem Pragma? Konkret: Welcher Seelsorger-Mensch und welche Seelsorge-Situation ist bei ihm „hermeneutisches Prinzip“ seines Seelsorge-Lehrens?

Es ist, um es kurz zu sagen, nicht oder nur sehr bedingt der „normal“ vorgebildete Seelsorger. Und es ist auch nicht die normal vorgebildete Seelsorge-Situation. Der Gemeindepastor von nebenan kann es nicht sein, da ihm der entscheidende Schlüssel zu dem von Thilo vorgestellten tiefenpsychologisch orientierten Pragma fehlt: Die „an sich selbst erfahrene Analyse“.⁸⁸¹ Und „rationale Erkenntnisse“ reichen hier – wie könnte es bei einer Seelsorge der Begegnung anders sein? – nun einmal nicht zur „Bewußtseinsveränderung“⁸⁸² des Seelsorgers aus. Der „beratende Seelsorger Thilos hat nicht nur besonderes „Fachwissen“, er ist natürlich auch in ein „Beraterteam“ eingebunden.⁸⁸³ Thilos Aussagen zur Seelsorgesituation liegen auf der gleichen Linie. Es ist keine Frage für ihn, daß „das Gespräch im Sprechzimmer des Beraters ... die beste Voraussetzung zu einem Gespräch seelsorgerlicher Beratung“ bietet. Der Hausbesuch kann demgegenüber allenfalls eine „Vorstufe hin zum Gespräch im Sprechzimmer“ darstellen, denn

⁸⁷⁷ 72, S.30 – Wir hören Tillich im Hintergrund.

⁸⁷⁸ 69, S.18f.

⁸⁷⁹ 72, S.8

⁸⁸⁰ 72, S.27 – vgl. o. Anm. 854

⁸⁸¹ 72, S.145

⁸⁸² 72, S.35

⁸⁸³ 72, S.97: „Liebe, Einfühlungsvermögen, Fachwissen, Erfahrung und vor allem die dauernde eigene Rückkontrolle in einem Beraterteam sind unerläßliche Voraussetzungen, um im Prozeß der Deutung wirklich Hilfe bringen zu können“. Die „Deutung“ aber ist es, welche (so 72, S.86) die „beratende“ Seelsorge gegenüber der „moralisierenden“ profiliert.

die mit der „Atmosphäre“ des Sprechzimmers gegebene „Verobjektivierung ... (läßt) möglichst wenig *Fluchtmöglichkeiten* für den Besucher zu.“⁸⁸⁴ Wir halten inne: „Vorstufe“ ...“Verobjektivierung“ ... Verhinderung von „Flucht“! Wir sind der pastoraltheologischen Schule alter Prägung entronnen, aber in der neuen Schule tiefenpsychologisch orientierter Pastoral-Psychologie begegnet uns das nämliche Dogma (vom Pragma). Der Platz wechselte, aber die Regeln, die das Pragma bestimmen, sind erstaunlich gleich. Es wäre reizvoll, dieser Spur solch typisch dogmatischer (ob theo- oder psychologisch begründet, ist hier egal) Gesetzlichkeit nachzugehen. Ich begnüge mich damit, sie aufscheinen zu lassen.

Stollberg nahm, um der fachgerechten „Seelsorge durch die Gruppe“ willen, die Gemeindeglieder bzw. den Seelsorger/Gruppenleiter aus der Gemeinde heraus.⁸⁸⁵ Auch für Thilo gilt, daß „Berater und Klient nach Beendigung des Beratungsprozesses ... möglichst nicht ... irgendwelche persönlichen oder freundschaftlichen Beziehungen unterhalten sollen.“⁸⁸⁶ Aus pastoralpsychologischen Gründen erteilt Thilo „eine Absage an den Taufvollzug innerhalb des sonntäglichen Gemeindegottesdienstes“.⁸⁸⁷ Für die Beerdigungsansprache empfiehlt er dem Prediger, sich „in gewissem Maße (an) die Freudsche Regel der schwebenden Neutralität“ zu halten.⁸⁸⁸ Die Metabasis-eis-allo-ge-nos, welche wir bei Stollberg wahrnahmen, greift auch in Thilos Seelsorge-Lehre ein.

Es ist keine Frage, daß Pastoralpsychologie tiefenpsychologischer Prägung wichtige Einsichten und Erkenntnisse für den Seelsorger beizubringen hat. Thilos Ausführungen zum psychologischen Hintergrund der Situation der „Riten der Passage“ sind unbestreitbar bedeutsam und hilfreich. Wo er jedoch das Konzept der „beratenden Seelsorge“ methodisch einzubringen versucht, werden die pragmatischen Probleme dieser Seelsorge-Lehre sichtbar. Da ist die schon erwähnte Schwelle⁸⁸⁹ der vorausgesetzten Kompetenz. Im Grunde können nur Insider fachgerecht umsetzen, was hier beschrieben wird. Da erscheint auf der anderen Seite der alte Pferdefuß geisteswissenschaftlicher Prägung der Lehre in Gestalt von Handlungsanweisungen bzw. Rezeptur.⁸⁹⁰ Welcher zum „Berater“ gereifte Seel-

⁸⁸⁴ 72, S.65f. Hervorhebung von mir.

⁸⁸⁵ 67, S.29.147

⁸⁸⁶ 72, S.106

⁸⁸⁷ 72, S.119 – Argument S.120: „Das Bemühen des Pastors, durch die Taufe innerhalb des Gemeindegottesdienstes deutlich zu machen, daß hier ein Kind in die Gemeinde aufgenommen wird, verpflichtet sich im Bewußtsein der Eltern und Paten bestenfalls zu einer Integration in eine unbekannte Menge“!?

⁸⁸⁸ 72, S.226

⁸⁸⁹ S.o. zu Stollberg.

⁸⁹⁰ 72, S.68-71 finden wir die offenbar immer noch unvermeidlichen Ausführungen zum seelsorgerlichen „Raum“: „Die Lage des Sprechzimmers *sollte* ...“ beginnen sie. S.70: „Noch immer ist es ratsam zwischen dem Besucher und dem Berater einen Tisch zu haben, wobei dieser Tisch auch der Schreibtisch sein kann ...“

sorger bedarf z.B. der Hinweise zur Gestaltung seines Sprechzimmers? Was bringt es bei einem Geschäft, welches so wesentlich vom Habitus und von geübter Wahrnehmungsfähigkeit abhängt, wenn wir lesen: „Der Seelsorger ... hat nur auf die Signale zu achten, die ihm im Gespräch gegeben werden. Er hat dahinterzuhören, wenn jene psychischen Symptome angesprochen werden, von denen hier die Rede ist, und er hat sie im Traugespräch oder in der nachfolgenden Traupredigt in taktvoller und vor allem in liebevoller Weise zu verbalisieren“⁸⁹¹?

Auch Thilo wird offenbar von den Gesetzen der Lehrvermittlung alten Stils eingeholt. Und er siedelt damit das Pragma seiner Lehre genau da an, wo es als solches sozusagen durchfallen muß – *zwischen* Adressaten, die seiner nicht mehr bedürfen, und solchen, die mit ihm – genau genommen – (noch) nicht umgehen können. Vermutlich ist es auch ein Kurzschluß zwischen dogmatisch bestimmten Erwägungen und pastoralpsychologischem Pragmatismus, welcher Thilo dazu führt, seine „Methodik“ ausgerechnet an Kasual-Gesprächen darzustellen. Wie dem auch sei, ein pragma-tischer Wirklichkeitsverlust ist offenkundig. Es kommt zunächst doch niemand zum Kasualgespräch, weil er „beraten“ werden will. Und wenn Beratung geschieht, dann sprengt sie den Rahmen. Thilo selbst nennt z.B. das Traugespräch „atypisch“⁸⁹², dem „bis zur Trauung noch zwei (und) nach der Trauung drei weitere Gespräche“ folgen.⁸⁹³ Im Trauerfall wird der Pastor von nebenan – wenn irgend möglich – das Trauerhaus zum Kasualgespräch aufsuchen, und damit auf der „Vorstufe“ beratender Seelsorge bleiben. „Anzustreben ist, daß in der beratenden Seelsorge jede Woche ein Kontakt zwischen Berater und Ratsuchendem vorgesehen wird“, liest der lernbegierige Seelsorge-Schüler.⁸⁹⁴ Wo gibt es den Arbeitsplatz für einen Seelsorger, an dem er, will er dies umsetzen, Kasual-Fälle als solche seiner „beratenden Seelsorge“ selbstverständlich zu realisieren vermag?!

S.76: „Ist er (der Seelsorger) Pfeifenraucher, dann *sollte* er die Pfeife als eine gute Möglichkeit benutzen, um ein Klima von Behaglichkeit zu schaffen, allerdings nicht ohne vorher den Besucher gefragt zu haben, ob ihn der Rauch etwa störe ...“

S.77: „Erlaubt und erwünscht können aber kurze Zeichen der Anteilnahme des Therapeuten (!) sein. Hier bietet sich das leise ‘hm, hm’ an, das im psychotherapeutischen Prozeß für das, was Sigmund Freud die schwebende Neutralität nennt, so bedeutsam ist ...“ Diese „Beredsamkeit“ wird auch noch durch Hinweis auf eine entsprechende Untersuchung wissenschaftlich belegt!

S.210: „... Eine liebevoll gewährte Gestik kann ebenso viel helfen, wie sie auch die Atmosphäre zwielichtig gestalten kann. Einem alten Menschen gegenüber kann sie durchaus angeraten sein. Einem jungen Menschen gegenüber *sollte* sie möglichst unterbleiben.“ – Dies im Kontext eines Traugesprächs, bei dem der Pastor, der 54jährige Witwer und zwei erwachsene Kinder anwesend sind! – Welcher Analytiker muß einen solchen Rat nicht hinterfragen?!

⁸⁹¹ 72, S.163 – Wir erinnern uns an „Takt und Spürsinn“ bei Wolfgang Trillhaas.

⁸⁹² 72, S.175

⁸⁹³ 72, S.170

⁸⁹⁴ 72, S.98

Ich breche hier ab und komme zum Schluß: Was zu Thilos Lehr-Pragma kritisch anzumerken ist, ist deutlich. Tiefenpsychologische Erkenntnisse lassen sich offenbar schwer in praktische Seelsorge-Lehre umsetzen, ohne daß diese direktive Züge annimmt bzw. exklusiv wird. Die Tradition des dogmatischen Lehrstils feiert Urstände. Ihrer Linie entspricht der Leser als „Jünger“ der Lehre. Sicher bedient sich Thilo auch der neuen Methode der Protokollanalyse. Aber der praxisbedürftige Leser, dem solch Verfahren entgegenkommt, bleibt im entscheidenden Bereich der tiefenpsychologischen „Deutung“ zwangsläufig Zuschauer einer Demonstration des Dogma. Und diese vermittelt nicht zuletzt auch einen exklusiven Eindruck von der „beratenden Seelsorge“.

Thilo bekräftigt auf dem Boden vertrauter theologischer Argumentation, daß Seelsorge an die Horizontale gleichermaßen gewiesen ist wie an die Vertikale. Seelsorge würde einem biblisch angemessenen Verständnis von „Sorge“ (um den ‘ganzen Menschen’) nicht gerecht, würde sie der (therapeutischen) Möglichkeiten entraten, welche die Psychologie zur Verfügung stellt. Daß sich die Tiefenpsychologie als hilfreicher Begleiter und Hermeneus anbietet, wo es um den seelsorgerlichen Einsatz von Ritus und Symbol – theologisch um ‘leiturgia’ – geht, hat schon Uhsadel nachgewiesen. Thilo bekräftigt es v.a. im Blick auf die Taufe, und das ist ihm zu danken. Indem er jedoch das Pragma des seelsorgerlichen (Kasual-)Gesprächs unbesehen überkommener tiefenpsychologischer Dogmatik unterstellt, überspannt er den Bogen. Eben den Zwängen des Verkündigungs-Dogmas und seiner Exklusivität entronnen, steuert die Seelsorge nunmehr (unter der analytischen Fahne) auf eine pastoralpsychologische Exklusivität zu. Auch „Beratung“ und „Therapie“ sind Kategorien, die es (gegebenenfalls) in dogmatischer und phänomenologischer Hinsicht zu unterscheiden gilt. Wirklichkeitsverlust von links ist keine Alternative zu Wirklichkeitsverlust von rechts!

Ich überzeichne mit diesen Sätzen die Situation der Seelsorge-Lehre bei Thilo möglicherweise etwas. Vielleicht wird auf diese Weise aber eher die Dynamik verständlich, unter welcher die Auseinandersetzung um die „neue Seelsorgebewegung“ steht.

5.5.2 „Gespräch“ kontra „Verkündigung“? Pastoralpsychologie unter dem Gesetz der Reaktion

Joachim Scharfenberg 1972

Zu den pastoralpsychologischen Beiträgen, welche sich an der Auseinandersetzung mit der Verkündigungs-Seelsorge entfalten und besonders die Partnerschaftlichkeit der seelsorgerlichen Beziehung herausstellen, gehört auch Joachim Scharfenbergs Buch: „Seelsorge als Gespräch. Zur Theorie und Praxis der seel-

sorgerlichen Gesprächsführung“ von 1972.⁸⁹⁵ Sahen wir Scharfenberg 1959 in seinem Blumhardt-Buch noch diesseits der Schwelle zu einer selbstverständlichen Integration der Humanwissenschaften in die Seelsorge-Lehre und der „Vertikalen“ in einer besonderen Variante⁸⁹⁶ verpflichtet, so stellt sich hier ein Theologe dar, der diese Schwelle längst überschritten hat. Deutlich polemisch⁸⁹⁷ wendet sich Scharfenberg gegen „die nahezu hermetische Abriegelung zwischen Theologie und außertheologischen Wissenschaften“⁸⁹⁸, welche er in den Seelsorge-Lehren deutscher Herkunft „weithin noch“ gegeben sieht.⁸⁹⁹ Energisch prangert er die „hartnäckige(n) und eklatante(n) Mißachtung der von Paul Tillich vorgeschlagenen theologischen Methode der Korrelation durch die praktisch-theologischen Autoren“ an.⁹⁰⁰

Scharfenberg hat insbesondere „die starre Verklammerung der beiden Begriffe ‘Gespräch’ und ‘Verkündigung’“ im Visier.⁹⁰¹ Seine Zielrichtung ist klar. Er will „Gespräch“ und „Verkündigung“ entflechten und das seelsorgerliche Gespräch aus der Einengung auf „Verkündigung“ befreien. Die Notwendigkeit dazu liegt nahe, solange zwischen theologischer und phänomenologischer Sicht bzw. Kategorie nicht unterschieden und „Verkündigung“ mit „objektiver“ Rede „von oben“ gleichgesetzt wird. Dies aber unterstellt Scharfenberg offenbar unesehen jeder Seelsorge, die sich der Verkündigungs-Formel verpflichtet sieht.⁹⁰² „Seelsorge als

⁸⁹⁵ Bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen erschienen – 2. Auflage (unverändert) 1974 – Literaturverzeichnis Nr. 56.

⁸⁹⁶ Neben dem „positiven Bezug zu Gott“ interessierte ihn in der Seelsorge besonders der Mensch „in seinem negativen Bezug zum Dämonischen“ (55, S.15f.).

⁸⁹⁷ Scharfenberg selbst bemerkt in seinem Vorwort, daß in seinem Buch „gelegentlich ... die kritisch-polemische Anfrage“ dominiere.

⁸⁹⁸ 56, S.11

⁸⁹⁹ 56, S.10

⁹⁰⁰ 56, S.10

⁹⁰¹ Ebd.

⁹⁰² Es entspricht den Gesetzen der Polemik, den „Gegner“ recht undifferenziert zu sehen. Auf diese Weise entstehen durchgehende Frontlinien, die es – genau besehen – realiter nicht gibt. Wir beobachteten, wie selbstverständlich Thilo die Landschaft der Seelsorgelehre durch Asmusen und den frühen Thurneysen bestimmt sah. Scharfenberg kann an gegebener Stelle (56, S.46) bemerken: „So weit ich sehe, hat man in der deutschsprachigen Literatur die unmittelbare Nähe dieser helfenden Beziehung“ – gemeint ist die des ‘counseling’ – „zu dem, was Seelsorge sein könnte, überhaupt noch nicht zur Kenntnis genommen“. Hier erscheint mir alles ausgeblendet, was die Väter bereits zur Bedeutung des seelsorgerlichen Habitus’ und zum Stichwort „Begegnung“ gesagt haben.

Der Zeichnung der Fronten entspricht auch, was Scharfenberg 56, S.25f. zur Einleitung seines Abschnittes über „Sprache und Information“ schreibt: „Seelsorge, so lesen wir in fast allen (!) Lehrbüchern der jüngeren Zeit“, schreibt er, „sei Verkündigung in der Form des Gespräches. Diese Formel wirkt bestechend und sie hat bis in die Gegenwart hinein so etwas wie einen Tabu-Charakter bekommen: niemand (!) wagte ernsthaft, sie zu kritisieren oder in Frage zu stellen. Dabei ist von allem Anfang an den Autoren die starke logische Spannung, die zwischen diesen beiden Begriffen besteht, aufgefallen. ‘Verkündigung’ das heißt doch Zuspruch von etwas Festem,

Gespräch“ erscheint damit wie ein Programm und erweckt den Eindruck, eine Alternative zur Verkündigungs-orientierten Seelsorge zu sein.

Das „Gespräch“ hat als Kennzeichen und Medium der Seelsorge für Scharfenberg nicht nur seine eigene phänomenologische Würde, sondern offenbar auch seine eigene theologische Qualität. Scharfenberg sieht sich „bis zum Kernstück der theologischen Reflexion selber ... vorstoßen“⁹⁰³, wenn er die „Verklammerung der beiden Begriffe“ (und damit das seelsorgerliche Gespräch auch aus der Umklammerung durch die „Verkündigung“) löst. In der „Einleitung“ klingt diese theologische Würde des Gesprächs für sich zunächst nur hypothetisch an. Es „könnte sich vielleicht herausstellen“, schreibt Scharfenberg⁹⁰⁴, „daß in dieser bisher so sehr mißachteten, besonderen (sprich: eigentümlichen) Struktur des Gespräches das verborgen liegen könnte, was als das spezifisch Seelsorgerliche bezeichnet werden kann, weil das Gespräch *befreien* kann und zugleich diese *Freiheit einzuüben* vermag“. In den folgenden Sätzen wird dann deutlich, wie Scharfenberg die „Methode der Korrelation“ (Tillich) für seine Seelsorge-Lehre umsetzt. „Durch den Aufweis der Parallelität von Denkbewegungen im sogenannten ‘säkularen Bereich’ zu bestimmten theologischen Fragestellungen soll eine mögliche Identifizierung von *theologischen Gehalten* in Theorie und Praxis weltlicher Formen der Gesprächsführung ermöglicht werden“.⁹⁰⁵ Scharfenberg will die „Frage nach dem ‘Proprium’ evangelischer Seelsorge ... damit aus einem neuen Gesichtswinkel“ betrachten.⁹⁰⁶ Es ist – das läßt sich leicht erkennen – der Gesichtswinkel, welchen Dietrich Rössler in seiner Auseinandersetzung mit der Verkündigungs-Seelsorge 1962 von den Humanwissenschaften her anbietet. Rössler hob auf die „strukturelle Identität“ zwischen Theologie und moderner Natur- bzw. Humanwissenschaft im Zusammenhang der Anthropologie ab.⁹⁰⁷ Was sich von Rössler her nahelegt, setzt Scharfenberg nun in die (theologische) Tat um. Er identifiziert „theologische Gehalte“ in „weltlichen Formen der Gesprächsführung“ und zieht jene damit als Zeugen dafür heran, daß sich Seelsorge theologisch rechtens „als Gespräch“, also sozusagen unbelastet von „Verkündigung“ definiert.

Unwandelbarem, objektiv Vorgegebenem, das man vorher noch nicht gewußt hat und das in einem zwangsläufig autoritären (!) Gefälle von dem einen auf den oder die anderen übergeht. ‘Gespräch’ das heißt doch prinzipielle Offenheit, Zweideutigkeit, heißt bipolares, partnerschaftliches Hin und Her von menschlicher Rede ...“ Es ist deutlich, daß hier „Verkündigung“, so wie sie sich von der Wort-Gottes-Theologie her für Scharfenberg darstellt, gemeint ist. Doch nicht zuletzt Otto Haendler hält an der Klammer zwischen „Verkündigung“ und „Gespräch“ in der Seelsorge fest! (s. 24, S.369).

⁹⁰³ 56, S.10

⁹⁰⁴ Ebd. – () und Hervorhebungen auch im folgenden von mir.

⁹⁰⁵ 56, S.11

⁹⁰⁶ 56, S.11

⁹⁰⁷ 54, S.89

Wir brauchen uns nicht ausführlich zu vergegenwärtigen, was Tillichs „Methode der Korrelation“ im einzelnen meint, und was sie leisten kann.⁹⁰⁸ Vermutlich macht Scharfenberg es sich zu leicht mit ihr. Schon in Rösslers Argumentation nahmen wir eine theologische Lücke wahr. Sie betraf den sorgfältigen Umgang mit der „Vertikalen“ bzw. mit dem ‘extra nos’. Diese Lücke begegnet uns jetzt bei Scharfenberg wieder, wenn er – man verzeihe mir das etwas schnoddrige Bild – das theologische Kind der Verkündigungs-Seelsorge, das da ‘extra nos’ heißt, mit dem Bade berechtigter phänomenologischer Kritik unbesehen ausschüttet und seine Seelsorge antithetisch ansiedelt. Setzen wir voraus, daß sich auch der Theologe Scharfenberg dem ‘extra nos’ verpflichtet weiß, dann läßt sich an seiner Argumentation das typische Modell einer unfruchtbaren Frontenbildung nachweisen. Der „unseligen“⁹⁰⁹ Vermischung der Kategorien unter dem Stichwort „Verkündigung“, stellt er wie es scheint eine solche unter dem Stichwort „Gespräch“ gegenüber. Dem „Verlust“ der „Horizontalen“ von rechts entspricht der „Verlust“ der „Vertikalen“ von links. Jedenfalls hören wir schon die Vorwürfe und Anfragen hinüber und herüber. Ich denke nicht daran, in diese Art theologischer Auseinandersetzung einzustimmen. Es gilt das berechtigte Anliegen beider Seiten zu hören. Ohne Zweifel aber hätte Scharfenberg sich selbst und die Pastoralpsychologie bzw. die „neue Seelsorgebewegung“ mancher Gegnerschaft entziehen können, hätte er sich Stollbergs hilfreicher Unterscheidung der Kategorien von 1969 bedient und seinen „Gegner“ differenzierter gesehen.

Unter dem Anliegen, „Seelsorge als Gespräch“ antithetisch zur Verkündigungs-Seelsorge zu entwickeln und dabei humanwissenschaftliche Erkenntnisse fruchtbar werden zu lassen, fällt Scharfenbergs theologische Begründung der Seelsorge recht schmal aus. Wir finden sie auf der inzwischen vertrauten Linie: Wort-Geschehen – (Begegnung) – *Freiheit*/Befreiung (von Zwängen) – Heilung. Mit einer Untersuchung des biblischen Befundes zu „Seele“ hält er sich natürlich nicht auf. Die Auseinandersetzung mit der Verkündigungs-Seelsorge weist den Weg des Nachdenkens von der „Sorge“ her. Den theologischen Topoi „Verkündigung“, „Wort Gottes“ und „Heil“ entsprechen als humanwissenschaftliche Korrelate: „Kommunikation“, „Wort/Sprache“ und „Heilung“. Scharfenberg widmet §1 seiner Seelsorge-Lehre dem Zusammenhang „Seelsorge und Sprache“⁹¹⁰ und bringt hier die neuen Erkenntnisse der Sprachwissenschaft bzw. Hermeneutik ein, um sich zugleich mit „Fehlformen des Gesprächs“ in den Vorstellungen der Verkündigungs-Seelsorge kritisch auseinanderzusetzen.

⁹⁰⁸ Sie öffnet die Theologie der Humanwissenschaft und sie sichert zugleich das ‘extra nos’!

⁹⁰⁹ 56, S.10 nennt Scharfenberg die „Verklammerung“ von Verkündigung und Gespräch eine „unselige Verbindung“.

⁹¹⁰ 56, S.12-43

Es ist hier nicht der Ort, Scharfenbergs wichtigen Beitrag für die Seelsorgelehre aus dem Gebiet der Hermeneutik im einzelnen nachzuzeichnen.⁹¹¹ Wir halten fest: Die offenkundige „Zirkelstruktur“ des Sprachgeschehens überholt die alte Vorstellung von „objektiver“ Rede.⁹¹² Wirkliches Gespräch kann sich nur von Subjekt zu Subjekt vollziehen. Und es geschieht demgemäß notwendig dialogisch-partnerschaftlich. Hier kommt die Hermeneutik mit den Vorstellungen einer hilfreichen therapeutischen Beziehung zusammen und bestätigt auch, was inzwischen Allgemeingut der neueren Seelsorgelehre ist: daß Seelsorge (als Begegnung im Gespräch) jedem „autoritären“ Beziehungsgefälle widerspricht. „Im Gespräch“, schreibt Scharfenberg in seiner §1 vorangestellten These⁹¹³, „kann ... dem Menschen seine Freiheit zugestellt und ihm ein Einübungsraum dieser Freiheit zur Verfügung gestellt werden. Mit der Einführung der Sprache als Therapeutikum hat die Tiefenpsychologie – darin hellsehnigen Seelsorgern ähnlich – ein Paradigma für den nichtautoritären zwischenmenschlichen Umgang im Gespräch geschaffen“. „Autoritär“ ist das Stichwort, in dem sich Scharfenbergs Kritik an der Verkündigungs-Seelsorge zusammenfaßt.⁹¹⁴ „Der Mensch unserer Tage sucht“, lesen wir später⁹¹⁵, „offensichtlich nicht den Beichtvater einer abgelebten patriarchalischen Struktur, sondern den offenen bereiten Partner zu einem Gespräch, das ihm seine Freiheit erschließt und neue Möglichkeiten der Konfliktlösung in ihm aufdeckt. Somit“, folgert Scharfenberg, „besteht der theologische Ansatz, der im tatsächlichen Gesprächscharakter das seelsorgerliche Element zu finden versucht, in dem Stichwort von der Freiheit. Es kann mit herzlicher Zustimmung der theologische Ansatz Otto Haendlers für das seelsorgerliche Gespräch zitiert werden, der sehr klar darstellt, daß das Ziel seelsorgerlichen Gespräches die Freiheit eines Christenmenschen sei und daß rechte Seelsorge in dem Betreuten das deutliche Empfinden wachhalten müsse, daß er von Freiheit zu Freiheit geführt werde.“

Wir könnten jetzt darauf hinweisen, daß auch O. Haendler im Grunde die Verkündigungs-Seelsorge vertritt. Zudem repräsentiert „Freiheit“ nur den einen Pol der berühmten Aussage Luthers vom Stand des Christen.⁹¹⁶ Hier bleibt bei Schar-

⁹¹¹ Beachtenswert die soziopsychologischen Einsichten zur Frage der Beichte 56, S.20-25!

⁹¹² 56, S.34: Man „sieht ... heute stärker die Zirkelstruktur der Sprache, die Objekt und Subjekt zusammenschließt im immer neuen Ereignis, ... (und) weiß ... heute, wie stark das Verstehen eine Funktion der Beziehung und der Gemeinschaft und damit der Gesellschaft ist.“

⁹¹³ 56, S.12

⁹¹⁴ 56, S.19: „Versuchen wir unsere Kritik zusammenzufassen: Autoritär muß jede Gesprächsführung genannt werden, die das Gespräch nur dazu benutzen will, um etwas Vorgegebenes, an der Vergangenheit Orientiertes, Bekanntes und Verfügbares ‘auszurichten’“.

⁹¹⁵ 56, S.25

⁹¹⁶ Vgl. Luthers „Sendbrief an Papst Leo X. Von der Freiheit eines Christenmenschen“. „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“ – vgl. Clemen-Ausgabe Bd. II. S. 11.

fenberg mancherlei ausgeblendet. Auch dem schon von Trillhaas vorgetragenen Bedenken⁹¹⁷, daß Seelsorge sich nicht im Modus des Gesprächs erschöpfe, geht er ja nicht nach. Der Wille, sich mit den Vätern auseinanderzusetzen, bestimmt den Vortrag Scharfenbergs. Die Phänomenologie des Gesprächs kommt ihm dabei entgegen. Was Scharfenberg hier ausführt, deckt zweifellos einen vorhandenen humanwissenschaftlichen Nachholbedarf der Seelsorge-Lehre. Daß es auch einen Nachholbedarf in theologischer Hinsicht gibt, fällt ihm (wie seinen Vorgängern) nicht auf.

„Seele“ und „Psyche“ sind für Scharfenberg unbesehen identisch. Aus diesem Grunde kann er direkt den Weg beschreiten, den Dietrich Rössler 1962 nahelegt.⁹¹⁸ Es reicht ihm, den „Zusammenhang zwischen Heilung und Sprache“ humanwissenschaftlich zu belegen und ihn auch biblisch „in der Verbindung von Logos und Leben“ wiederzufinden⁹¹⁹, um sodann eine eindrucksvolle tiefenpsychologische Deutung der Seelsorge Joh. Chr. Blumhardts (Gottliebin Dittus) vorzutragen. Wir erfahren: „Heilung“ bedeutet tiefenpsychologisch „Ich-Integration“ (Freud) bzw. „Selbst-Werdung“ (C.G. Jung)⁹²⁰ – das ist: „Zuwachs an Freiheit gegenüber triebhafter Gebundenheit“.⁹²¹

Seelsorge dergestalt auf den psychologischen Punkt gebracht, vergegenwärtigt nur die „Horizontale“. Nicht vergessen werden darf dabei freilich: Es ist *Pfarrer* Blumhardts Seelsorge, welche Scharfenberg zur Demonstration heranzieht. In Blumhardt ist die „Vertikale“ gegenwärtig. Blumhardts Schlüsselsatz: „Jesus ist Sieger“ kann von jedermann „Wort Gottes“ genannt werden. Mit ihm geschieht „Verkündigung“, Zuspruch des ‘extra nos’ „auf den Kopf zu“. Blumhardt ist auch Thurneysens Zeuge. Links der Leitlinie von Chalkedon stellt sich eine Aufnahme Blumhardts nur anders dar. Was Rechts und Links, nach Scharfenberg, offenkundig trennt, ist das Stichwort: „autoritär“.

Doch schauen wir uns in diesem Zusammenhang das Pragma der Seelsorge-Lehre Scharfenbergs genauer an. Vor ihm hatte sich Adelheid Rensch mit Seelsorge als Gespräch befaßt. Renschs Seelsorge-Lehre ist eindeutig Verkündigungsorientiert. Scharfenbergs Kritik an ihr lautet: „Diese Grundlegung und Zielsetzung verlangt nun danach, daß man sich nicht der Freiheit eines wirklichen Gesprächs überlassen kann, sondern daß diese Freiheit durch methodische Anweisungen eingegrenzt werden muß“.⁹²² Ich hatte selbst den direktiven Stil der Seelsorge-Lehre Renschs nachgewiesen und meine Fragen dazu angemerkt. Die Fra-

⁹¹⁷ 82, S.96

⁹¹⁸ Vgl. 56, S.35 wie selbstverständlich Scharfenberg Rössler aufnimmt.

⁹¹⁹ 56, S.36 – S.35 zitiert Scharfenberg Ps 107,20. „Er sandte *sein* Wort und machte sie gesund und errettete sie ...“, heißt es da.

⁹²⁰ Vgl. 56, S.39

⁹²¹ 56, S.42

⁹²² 56, S.19

ge, die sich für mich an Scharfenberg stellt, ist, ob er denn nun selbst der Devise der (bemündigenden) Freiheit zu folgen vermag.

Zunächst stellen wir fest, daß auch für Scharfenberg das „Seelsorgegespräch“⁹²³ nicht einfach „freies Gespräch“ ist. (Es geschieht natürlich unter den habituellen Bedingungen der „helfenden Beziehung“.) Es entbehrt weder der Zielsetzung noch der Methodik. „Daß wir (in der Seelsorge) nicht mehr in väterlicher Autorität führen können, sondern daß es nur darum geht, im gleichberechtigten Umgang zur Mündigkeit zu verhelfen“⁹²⁴, ist das eine, was wir lesen. Wenig später hören wir aber den Seelsorge-Lehrer Scharfenberg sagen: „Die Psychotherapie hat für das heilende Gespräch eine ganz *bestimmte, fest ausgeprägte* Technik entwickelt, die für jede (!) Gesprächsführung als grundlegend angesehen werden *muß*.“⁹²⁵ Wir befinden uns damit im Bereich der §§ 3-6, in denen Scharfenberg grundlegende Erkenntnis der Psycho-Logie des Gesprächs entfaltet – und zugleich Hinweise zur Praxis gibt. Seine „These“ zu „§5 Kritische Punkte der Gesprächsführung“ sei zum Beispiel zitiert: „Eine verantwortliche Gesprächsführung *muß* im Auge behalten, daß jede (!) Gesprächsführung auch angstauslösend wirkt. *Man muß* über ausreichende Denkmodelle verfügen, die eine Hilfe dazu bieten, die Angstentwicklung beobachten, deuten und eventuell beeinflussen zu können.“⁹²⁶ Auch die möglichen Auswirkungen des Gesprächs auf das soziale Umfeld *müssen* beachtet werden. Die Gefahr des Agierens, des Abbruchs sowie der Entstehung möglicher Abhängigkeiten *müssen* in ihrer Verursachung gesehen und angemessen beantwortet werden.“⁹²⁷ Was der Pastoraltheologie recht ist, ist der Pastoralpsychologie bei Scharfenberg offenbar billig. Pastoralpsychologisches Dogma wird in Handlungsanweisungen umgesetzt! Wie weit erlebt der Seelsorge-Lernende das Pragma der Seelsorge-*Lehre* Scharfenbergs von Führung „in väterlicher Autorität“ entfernt, wenn er liest: „Das Gesprächszimmer *sollte* von der keimfreien Sterilität einer ärztlichen Praxis gleichweit entfernt sein wie von der ungestörten Verwahrlosung einer Bohemienbude ...“^{928?}

⁹²³ 56,S.61ff verhandelt er es nach dem „freien Gespräch (S. 46ff.), dem „Lehrgespräch“ (S.51ff.), dem „Explorationsgespräch“ (S.53ff.) und der „helfenden Beziehung“ (S.58ff.). Das Ganze unter „§2 Grundformen des Gesprächs“.

⁹²⁴ 56, S.63

⁹²⁵ 56, S.67 – () und Hervorhebungen auch im folgenden von mir.

⁹²⁶ 56, S.123: „Dies wird dadurch geschehen, daß *man* selbst ... sich zu affektiven Reaktionen nicht hinreißen läßt ... und die Zuwendungsintensität keinen Schwankungen unterliegen läßt, statt dessen ... ein gleichmäßiges Interesse für alles, was der Betreffende vorträgt, zum Ausdruck bringt und ihm einen klar bemessenen Zuwendungsraum zur Verfügung stellt.“ Wie leicht gesagt, wie schwer getan v.a., wenn der Seelsorger sich nicht im vornherein durch ein „therapeutisches Setting“ schützen kann!

⁹²⁷ 56, S.120

⁹²⁸ 56, S.140

Ich versage mir weitere Textbeispiele. Das Pragma der Seelsorge-*Lehre* Scharfenbergs unterscheidet sich nicht von dem der Väter. Mag Scharfenberg für sich persönlich die „väterliche“ Autorität von sich weisen, die Autorität geisteswissenschaftlicher Tradition kommt in der Weise, wie sich Seelsorge-Lehre bei ihm darstellt, unbestreitbar zum Zuge. Er scheint es selbst zu wissen und spricht am Schluß seines Buches, von einer „Lektion, die ... vermittelt werden sollte“⁹²⁹! „Seelsorge als Gespräch“ zu lehren, ist eben, soll auch die „Seele“ des Seelsorgers lernen, wohl nur in der „Zirkelstruktur“ von Benennen und Erfahrung möglich.

Ich komme zum Schluß: Scharfenbergs Seelsorge-Lehre von 1972 stellt einen wichtigen Beitrag zum Umgang mit dem Phänomen „Gespräch“ dar und ist am besten auf der Linie zu verstehen, welche Dietrich Rössler 1962 mit seiner kritischen Auseinandersetzung mit der Verkündigungs-Seelsorge vorzeichnete. Daß Scharfenberg sich deutlich vom antiautoritären Affekt der Söhne gegen die Verkündigungs-Seelsorge der Väter bestimmen läßt, macht ihn angreifbar⁹³⁰ und zeigt im übrigen, daß wir bei ihm keine weiterführende Theologie der Seelsorge vor uns haben, sondern eher eine pastoralpsychologische Reaktion. So bleibt es denn auch im Pragma der Seelsorge-Lehre beim alten, zumal Scharfenberg mit seinem tiefenpsychologischen Ansatz zugleich der Lehrtradition der Väter verpflichtet ist.

Eines wäre noch nachzutragen. Wir sehen Scharfenberg sich in Andeutung der Biblischen Psychologie von der Tiefenpsychologie her nähern, wenn er von der „Menschheitserfahrung“ spricht, welche „in den großen Dokumenten religiöser Erfahrungen aufbewahrt“ sei.⁹³¹ Er wird diese Spur 13 Jahre später deutlich aufnehmen.⁹³²

⁹²⁹ 56, S.146

⁹³⁰ Vgl. Rudolf Bohrens Kritik in: R.B., „Das Gott schön werde ...“, Christian Kaiser-Verlag München 1975, S.213-224. S.220 fällt dann auch Bohrens Fallbeil der theologischen Kritik: „... Und so“, heißt es da, „könnte man auch Scharfenberg von Thurneysen unterscheiden: Scharfenberg meint das Wohl des Menschen, während Thurneysen das Heil meint.“

⁹³¹ 56, S.119

⁹³² Mit seiner „Einführung in die Pastoralpsychologie“ von 1985 – Literaturverzeichnis Nr. 57.

5.6 Ortung der Seelsorge-Konzeptionen: Rechts oder links der christologischen Leitlinie von Chalkedon

Richard Riess 1973

Keine eigene Seelsorge-Lehre, aber eine vorzügliche Hilfe, die vorliegenden Entwürfe von Seelsorge bzw. den Wandel der Seelsorge-Konzepte theoretisch einzuordnen, begegnet uns mit der Dissertation von Richard Riess. 1973 erscheint sie bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen. „Seelsorge. Orientierung, Analysen, Alternativen“ ist ihr Titel.⁹³³ Für denjenigen, der sich zu orientieren versucht, ist dieses Buch in doppelter Hinsicht reizvoll. Anregend und weiterführend erscheint Riess' Analyse der pastoraltheologischen und -psychologischen Situation. Aufregend dürfte sie für denjenigen sein, dem eine psychologische Einordnung seiner seelsorgerlichen Position bisher fremd war.

Riess hilft zur systematischen Durchsicht durch die „Probleme gegenwärtiger Poimenik“ (I. Teil seines Buches) und zu deren Verstehen in einer Weise, wie es vor der Integration der Humanwissenschaften in die Praktische Theologie mit Sicherheit kaum möglich gewesen wäre. Zu Leitlinien der Orientierung werden dabei die Fragen nach dem Verhältnis von „Seelsorge und Säkularisierung“ (1. Kapitel), und in deren Gefolge: dem Verhältnis von „Seelsorge und Psychotherapie“ (2. Kapitel). Die Krise der Seelsorge zeichnet Riess (3. Kapitel) als „Identitätskrise“ nach. Im 4. Kapitel entfaltet er die Erkenntnisse der Kommunikationswissenschaft und stellt „Seelsorge“ unter deren Licht. Sich diesen Erkenntnissen zu entziehen, dürfte schwer halten, soll „Seelsorge“ nicht im Elfenbeinturm ausschließlich dogmatischer Tradition verbleiben. Wo die „Methode der Korrelation“ angenommen und angewandt wird, stellt sich Pastoralpsychologie als selbstverständlicher Mittler zwischen traditioneller Pastoraltheologie und moderner Humanwissenschaft dar.

Ich würde den differenzierten Ausführungen von Richard Riess nicht gerecht, wollte ich versuchen, sie in Kürze vorzuführen. Dieses Buch will selbst gelesen sein. Wir sehen Riess sozusagen ein einsichtig durchkonstruiertes Gerüst pastoralpsychologischer Reflexion um das Haus der Seelsorge-Lehre herumbauen. Im II. Teil seines Buches läßt er dann den Leser in dieses Haus unter der Überschrift: „Paradigmen gegenwärtiger Seelsorge“ eintreten. Dem geschärften Blick begegnen hier dann zwei Typen des Verständnisses von Seelsorge, welche sich mühe-los als Alternativen darstellen: die „Kerygmatische Seelsorge“ Eduard Thurneysens und die „Partnerzentrierte Seelsorge“ der neuen Seelsorgebewegung. Daß es dabei ohne polemische Schwarz-Weiß-Malerei abgeht, liegt zum einen an der wissenschaftlichen Sorgfalt, welche Riess im Rahmen seiner Möglichkeiten walten läßt. Zum anderen entspricht es der Tatsache, daß sich hier zwei Seelsorge-

⁹³³ Literaturverzeichnis Nr. 52.

Konzeptionen abzeichnen, welche gleichermaßen der Christologie von Chalkedon verpflichtet sind – nur jeweils von der anderen Seite her: Von rechts die „Kerygmatische“, von links die „Partnerzentrierte Seelsorge“. Es besteht kein Zweifel, daß sich der Pastoralpsychologe Riess der letzteren verbunden fühlt. Gleichwohl kann er feststellen: „Thurneysen und Hiltner“ – den Amerikaner Seward Hiltner hatte Riess ausführlich als Kronzeugen des 2. „Paradigma“ referiert – „arbeiten anscheinend an ein und der selben Ambivalenz von Transzendenz und Immanenz. Dennoch sind ihre Ansätze keine Antagonismen. Sie stellen eher Konzeptionen dar, die sich in gegenseitiger Kritik ergänzen können. Beide Paradigmen beschreiben polare Positionen.“⁹³⁴

So läßt sich also, nach Riess, die Situation der Seelsorge-Lehre (nachdem die Pastoralpsychologie ihren Platz gefunden und sich die „neue Seelsorgebewegung“ etabliert hat) als die einander polar zugeordneter Positionen begreifen. Der einen eignet die Betonung der Vertikalen, des ‘extra nos’, der anderen die der Horizontalen, des ‘pro nobis’. Der Horizont der theologischen Reflexion ist auch für Riess – darstellend und systematisierend, wie seine Arbeit nun einmal angelegt ist – der einer überkommenen Bindung an die Dogmatik. Es ist die „christologische Struktur biblischer Anthropologie“⁹³⁵, welche für Riess bedeutsam ist. Die „Christologie des Chalcedonense“ wird von ihm als „das klassische Beispiel für die komplementäre Betrachtungsweise“ im Blick auf das Verhältnis von Seelsorge und Psychotherapie zitiert.⁹³⁶ „Die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth“ bezeichnet er als „Urmuster aller Kommunikation“.⁹³⁷

Riess stellt zu Recht fest, daß „der praktische Vollzug der Seelsorge“ bei Thurneysen „durch die ‘rückhaltlose Rede von der Sünde’ über Gebühr geprägt“ sei.⁹³⁸ Aber er geht – wer hätte, wie die Dinge stehen, kein Verständnis dafür? – nicht der Frage nach, warum das so sein muß angesichts der Weise, wie Thurneysen den „Gegenstand der Seel-Sorge“ faßt. Der theologische Weg zur angemessenen Sorge um „Seele“ führt für Riess über die Inkarnationslehre, nicht über die Biblische Psychologie. „Wo der ganze Mensch auf Grund eines umfassenden Inkarnationsverständnisses in den Blick kommt“, schreibt er⁹³⁹, „lassen sich auch seine psychischen Mechanismen und Motive nicht abschätzig als ‘nur’ psychologisch abtun.“ Und einige Zeilen später lesen wir die Behauptung: „Das Problem, die Psychologie in die Poimenik einzubringen, läßt sich nicht dadurch lösen, daß man sich bedenkenlos einer ‘biblischen Psychologie’ bedient“. Die Abneigung gegen ein bedenkenloses Vorgehen ist deutlich und verständlich. Nur, wie stünde

⁹³⁴ 52, S.245

⁹³⁵ 52, S.87

⁹³⁶ 52, S.59

⁹³⁷ 52, S.148f.

⁹³⁸ 52, S.175

⁹³⁹ 52, S.182

es mit einer bedenken-vollen Untersuchung? Riess stützt sich hier auf Wolfgang Offele und läßt ihn weitersprechen.⁹⁴⁰ Offele will eindeutig einer *biblizistischen* Psychologie wehren. Sein Argument, „daß (auch) der biblische Schöpfungsbericht keine naturwissenschaftlichen Kenntnisse“ enthielte, ist bei der hier mitschwingenden Identifikation von „objektiver Naturwissenschaft und Psychologie in mehrfacher Hinsicht fragwürdig. Nicht auf dem Stand moderner *Naturwissenschaft* zu sein, bedeutet noch lange kein *humanwissenschaftliches* Unvermögen. Daß ein schmalgespurtes Verständnis von „Seele“, wie es in unbedachter Anwendung „bibli(zisti)scher Psychologie“ zum tragen kommt, kein Weg zur Pastoralpsychologie sein kann, ist klar. Die undifferenzierte Argumentation verrät jedoch zugleich ein altvertrautes Vorurteil. Man erwartet vom biblischen Verständnis von „Seele“ nicht viel, jedenfalls nichts „Ganzheitliches“ und damit keine Brücke zur „Horizontalen“. Ein solches exegetisches Defizit kümmert indes nicht. Längst steht die dogmatische Absicherung der Pastoralpsychologie über das „Fleisch gewordene Wort“ bereit. „Zu der Bemühung, die Wortverbindung ‘Seelsorge’ auch philologisch und philosophisch zu rechtfertigen“, schreibt Riess an anderer Stelle lapidar⁹⁴¹, „ist die Bemerkung hinzuzufügen, daß sich auch die Bezeichnung ‘Seelsorge’ wie jeder andere theologische Begriff erst durch den aktuellen Vollzug bewährt oder entwertet“. Wozu also die Mühe, exegetischen Fragen nachzugehen?

Riess’ theologischer Hintergrund ist – das erweist seine Gedankenführung – der nämliche, den wir von Stollberg her kennen. Wenn er die Ansätze der Seelsorge auf der Linie Thurneysens und diejenigen pastoralpsychologischer Prägung als „polare Positionen“ kennzeichnet, so kennzeichnet er damit zugleich das theologische Dilemma der Seelsorge-Lehre in ihrer Polarisierung rechts und links der christologischen Leitlinie von Chalkedon bzw. – um noch einen Schritt weiter zu gehen – in ihrer Zuordnung zur ‘martyria’ oder ‘diakonia’.⁹⁴² Wie, wenn ‘koinonia’ die theologische Grundkategorie der Seelsorge würde? „Seelsorge“ wäre dann dem Zug zur Polarisierung entnommen. „Die Grundbefindlichkeit des Menschen“, schreibt Riess auf der vorletzten Seite⁹⁴³, „ist heute wie gestern die gleiche: seine Angewiesenheit auf Kommunion und Kommunikation, sein Sein-im-

⁹⁴⁰ 52, S.182. Offele 43, S.156: „Sicherlich finden sich in der Heiligen Schrift Aussagen, die von einer erstaunlichen psychologischen Weisheit zeugen; man wird aber ein solch starkes Vertrauen auf die psychologischen Feststellungen der Bibel nicht als legitim bezeichnen dürfen. Erst nach mancherlei Irrwegen hat sich in der Theologie beispielsweise die Einsicht durchgesetzt, daß der biblische Schöpfungsbericht keine naturwissenschaftlichen Erkenntnisse enthält und daß sie sich auch nicht daraus ableiten lassen; es wäre bedauerlich, wenn sich diese Einsicht im psychologischen oder anthropologischen Bereich erst nach ähnlichen Umwegen einstellen würde.“

⁹⁴¹ 52, S.94

⁹⁴² Für Hiltner – Riess’ alternativen Zeugen gegenüber Thurneysen – ist „Seelsorge ... Dienst („diakonia“) am säkularen Menschen: Hebammendienst und Hilfe zum Leben“ (52, S.223).

⁹⁴³ 52, S.246

Gegenüber“. Für uns leuchtet in diesem Satz das biblische Verständnis von „Seele“ auf. Riess kommt über die Pastoralpsychologie zu ihm und formuliert ihn im Zusammenhang einer abschließenden Beobachtung zur Situation von Seelsorge und Kirche. „Es verschiebt sich“ bemerkt er, „langsam der Akzent von der verbalen zur nonverbalen Kommunikation. Oder – theologisch gesprochen – vom Wort zum Sakrament, vom Kerygma zur Koinonia.“⁹⁴⁴

1972 hatte Dietrich Stollberg Seelsorge „-theologisch gesehen – das Sakrament echter Kommunikation“ genannt, „welches sich die Partner aus der mit dem Mensch-Sein geforderten Solidarität der Not heraus ... gegenseitig spenden“.⁹⁴⁵ Es muß kein „Sakrament“ sein. Auch die „Solidarität der Not“ scheint mir keine zwingende Bedingung der ‚koinonia‘ zu sein. Wie denn Seel-Sorge an das Vorhandensein von ausdrücklicher „Not“ zu binden, ein uraltes Muster hamartologischer Prägung des Begriffs von „Seele“ voraussetzt, dem dann als diakonisches Pendant die leiblich(-psychische) „Not“ polar gegenübergestellt wird. ‚Koinonia‘ setzt sozusagen vor dem Auseinandertreten der Pole an. Sie gilt gleichermaßen dem gesunden wie dem kranken Menschen, dem Sünder wie dem Gerechtfertigten, dem Kirchenmitglied wie dem „Heiden“, der „Seele“ (schmalgespurt) wie der „Psyche“. ‚Koinonia‘ macht Leben als Qualität im Sinne des ganzheitlichen Begriffs von „Seele“ wahr. „Praxis des Evangeliums“⁹⁴⁶ und „Kommunikation des Evangeliums“⁹⁴⁷ gründen sich in ihr. Kirche ist nach evangelischem Bekenntnis zunächst als ‚koinonia‘ definiert⁹⁴⁸, ehe auf ihre ‚Nota‘ „Wort“ und „Sakrament“ abgehoben wird.

Ich halte hier inne, haben wir damit doch unversehens schon den Rahmen der bisherigen Untersuchung verlassen, und fasse zusammen: Wie Richard Riess’ Untersuchung im Jahre 1973 zeigt, stellt sich die Seelsorge-Lehre auch pastoralpsychologisch im Fahrwasser der dogmatischen Tradition dar. Der Seelsorge-Lehre rechts der christologischen Leitlinie von Chalkedon steht diejenige links von jener polar gegenüber. Kennzeichnend für beide Typen von Seelsorge-Lehre wie für die Untersuchung von Riess ist die Tatsache, daß die Biblische Psychologie nicht zu Wort kommt. Wo es indirekt geschieht, leuchtet der Leitbegriff der ‚koinonia‘ auf.

Im Rahmen der vertrauten dogmatischen Argumente gehört ein beachtliches Maß theologischer Weisheit und Offenheit über die Generationen hinweg dazu,

⁹⁴⁴ 52, S.246

⁹⁴⁵ 68, S.63

⁹⁴⁶ Vgl. Manfred Josuttis, Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion. Grundprobleme der Praktischen Theologie, Chr. Kaiser-Verlag München 1974, v.a. S.95-116.

⁹⁴⁷ Vgl. Werner Jetter, Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1978, S.87ff. – in Anlehnung an Ernst Lange.

⁹⁴⁸ Vgl. die Erläuterung zu „congregatio sanctorum“ in CA VII, Bekenntnisschriften S. 61, wo von der „communio gegenseitiger Anteilnahme“ die Rede ist.

wenn sich aus den einander polar zuzuordnenden Seelsorge-Konzeptionen keine einseitige Polarisierung in verschiedene Lager entwickeln soll. Seelsorge-Lehre, welche ihr Pragma von der Tiefenpsychologie her bestimmt, eignet sich besonders, von rechts her aufs Korn genommen zu werden. Wir werden im folgenden sehen, wie das geschieht.

5.7 Protest von Rechts im Namen des 'extra nos'. Theologisch erweiterte und verbesserte Auflage der vertrauten Tradition der Sorge um „Seele“

Helmut Tacke 1975

Mit der pastoralpsychologisch begründeten Arbeit von Richard Riess scheint das Feld der Seelsorge abgeschritten. Die Positionen sind beschrieben. Die neuen Seelsorgekonzeptionen können sich als wohlbegründet und auf der Höhe der Zeit verstehen. Nach Riess legt sich nahe, Seelsorge als Sorge um den ganzen Menschen theologisch links von der christologischen Leitlinie von Chalkedon anzusiedeln – unter dem Dogma der Fleischwerdung, der Inkarnation (des Wortes). „Ungetrennt“ stellt sich Heil-Erfahrung in der seelsorgerlichen Begegnung dar – um mit der Zwei-Naturen-Lehre von Chalkedon zu reden. „Ungetrennt“ werden auch „Seele“ und „Psyche“ gesehen. Es ist folgerichtig, die *Seel*-Sorge auch auf die Erkenntnisse der Humanwissenschaft zu verpflichten und sich derer im „therapeutischen“ Vollzug zu bedienen. Daß das nicht bedeutet, die Seelsorge ihrer theologischen Bindung zu entwenden, ist nach Riess klar. Der eschatologische Vorbehalt ist keineswegs überholt. Riess selbst macht ihn gegenüber Hiltner geltend.⁹⁴⁹ Das 'extra nos' ist christologisch gewährleistet. Riess beschreibt den eigenen Standort polar zugeordnet zur Verkündigungs-Seelsorge. Von ihren „Zwängen“⁹⁵⁰, nicht vom 'extra nos' will er sich absetzen. Die „Zwänge“, welche die „therapeutische“ bzw. „beratende Seelsorge“ präsentiert in der Weise, wie sie sich bisher in Deutschland darstellt, kann Riess leichter übersehen.⁹⁵¹

⁹⁴⁹ 52, S.244: „Die Eduktive Seelsorge würde in der Tat einseitig werden, vergäße sie den ganzen Zusammenhang: das Annehmen des Alten und den Anbruch des ganz und gar Neuen, die Entfaltung aus dem Eigenen und den Exodus in ein fremdes Land. Der Organologie steht die Eschatologie gegenüber. Eine partner-zentrierte Seelsorge wird beides bedenken müssen, wenn es ihr um den ganzen Menschen geht.“

⁹⁵⁰ 52, S.185f. in Auseinandersetzung mit dem „überwiegend direktive(n) Vorgehen der Kerygmatischen Seelsorge“, welche s.E. „die Überich-Struktur verstärkt“: „Der menschgewordene Christus aber ist das Ende des Gesetzes – und sei es des Gesetzes in Gestalt sublimster Herrschaftsstrukturen einer Seelsorge, die in seinem Namen geschieht“.

⁹⁵¹ Die „Zwänge“ tiefenpsychologisch orientierter Seelsorge, welche wir da und dort durchschimmern sahen, scheinen sich als selbstverständliche „Sachzwänge“ eher unsichtbar zu erweisen.

Doch es liegt im Zuge der Polarisierung der Sicht von Seelsorge, daß die Position links der Leitlinie von Chalkedon nicht unbefragt oder allein stehen bleiben kann. Das Anliegen des „Unvermischt“ meldet sich nach dem Gesetz des Pendelschlags von Rechts zu Wort. Daß das ‘extra nos’ des Evangeliums in der Seelsorge-Lehre nicht verblassen und Seel-Sorge ihr ureigenes Profil nicht verlieren darf, ist eine theologische Forderung, welche sich früher oder später auch in der neuen Seelsorge-Lehre artikulieren muß. Die Lektion der Wort-Gottes-Theologie ist ja nicht einfach überholt, wenn auch das Nachdenken über die Vermittlung des Wortes Gottes fortgeschritten ist.

Im Angesicht des Wandels in der Seelsorge-Lehre das ‘extra nos’ entschieden zur Geltung zu bringen, verfolgt Helmut Tacke, wenn er 1975 der „neuen Seelsorgebewegung“ mit seinem Entwurf von Seelsorge gegenübertritt. „Glaubenshilfe als Lebenshilfe. Probleme und Chancen heutiger Seelsorge“ überschreibt Helmut Tacke sein Buch.⁹⁵² Daß es bis heute unter Seelsorge-Lernenden als (theologische) Alternative zur „neuen Seelsorgebewegung“ aufgenommen und zitiert wird, spricht für sein Gewicht. Wenn eine systematische Einordnung überhaupt sinnvoll ist, haben wir hier eine Seelsorgekonzeption vor uns, welche sich aufs Neue rechts der Leitlinie von Chalkedon festmacht. Recht und Dilemma eines dergestalt polaren Standortes werden bei genauerem Zusehen denn auch deutlich.

Zunächst läßt schon der Titel dieser Seelsorge-Lehre aufmerken. „Seelsorge“ in erster Linie als „Glaubens-“ und daraufhin „als Lebenshilfe“ zu fassen, hatte 1950 bereits A.D. Müller unternommen. Müller stellte die Gottesbeziehung als Mittelpunkt der Sorge um „Seele“ heraus, um zugleich den Zusammenhang mit dem (horizontalen) „Leben“ zu betonen. Solchergestalt ist das Proprium der Seelsorge natürlich gesichert. Als „Glaubenshilfe“ weist sich Seelsorge unverwechselbar „geistlich“ aus. Wie es denn für Müller – wir erinnern uns, daß er hier selbstverständlich Thurneysen folgt – auch einen nicht zu „verwischen(den) ... Unterschied zwischen psychologischem und biblischem“, d.h. seelsorgerlichem „Menschenbild“ gibt.⁹⁵³ Unter-Scheidung liegt im Interesse klarer Identitätsfindung. Je deutlicher Seelsorge auch von ihrem Inhalt her geistlich gefaßt werden kann, desto leichter wird es, sich ihrer Identität zu vergewissern. Unter dem „Unvermischt“ der Chalkedonensischen Formel hält es nicht schwer, das „Proprium“ der Seelsorge zu beschreiben. Zumindest das geistliche ‘Extra’ der Seelsorge ist eindeutig. Für Müller geht es, wie wir sahen, in der Seelsorge „inhaltlich ... um die Glaubensfrage“.⁹⁵⁴ Daß er sich von der Verkündigungs-Formel Thurneysens absetzt, zeigt sein Bemühen, dem phänomenologischen Mißverständnis von

⁹⁵² Beim Neukirchener Verlag Neukirchen-Vluyn erschienen, 1979 in 2. Auflage, nach der ich zitiere (Literaturverzeichnis Nr. 70).

⁹⁵³ 42, S.89

⁹⁵⁴ 42, S.323

„Verkündigung“ in der Seelsorge aus dem Wege zu gehen. Das ‘extra nos’ erweist sich inhaltlich, nicht formal. Indem Müller vom „Begegnungscharakter des Wortes Gottes“ als „Fleischwerdung des Logos“ spricht⁹⁵⁵, demonstriert er, wie selbstverständlich theologische Argumentation den Überschritt zur anderen Seite des christologischen Dogmas vollzieht, wenn es darum geht, die notwendige Balance zwischen „Dogma“ und „Wirklichkeit“ zu halten.

Helmut Tacke zitiert A.D. Müller an keiner Stelle. Er dürfte ihn auch nicht besonders im Blick gehabt haben. Wenn wir bei Tacke eine Parallele zur Seelsorge-Formel Müllers wahrnehmen, dann haben wir sozusagen die Wiederkehr der gleichen theologischen Passage vor uns. Vertraute Grundgedanken kehren wieder auf dem Weg zu einer eindeutigen Bestimmung der Seelsorge – nun freilich auf dem Weg in umgekehrter Richtung: vom Ansatz bei der „Inkarnation“ (links) zum ‘extra nos’ der „Glaubensrelation“ (rechts). Dabei bringt Tacke eine beachtliche Ernte von Einsichten der letzten 25 Jahre ein. Ohne Zweifel hat sich der Horizont der Seelsorge-Lehre durch die Entwicklung der Pastoralpsychologie bzw. die Übernahme der „Methode der Korrelation“ erweitert. Daß es sich bei Seelsorge um ein Begegnungsgeschehen handelt und dieses den Bedingungen der Kommunikation unterworfen ist, ist ebenso Allgemeingut wie die Forderung der Lebensnähe seelsorgerlicher Rede.

„Der nach Seelsorge fragende Mensch“, schreibt Tacke im Kapitel „I. Zum Funktionswandel der Seelsorge“, „möchte zuerst *verstanden* sein, wenn er *verstehen* soll. Es bedarf einer Leidenschaft zum Erforschen der Wege des *Menschen*, wenn Seelsorge den Menschen zum Erforschen der Wege *Gottes* bewegen soll.“ Die „Erfahrung, wie oft das auf der Kanzel gepredigte oder im Gespräch am Krankenbett zugesprochene geistliche Wort in eigentümlicher Ferne vom Leben des Hörers geschieden bleibt“⁹⁵⁶, muß jedes Nachdenken über Seelsorge in Bewegung setzen. Es ist für Tacke verständlich, daß „‘Wort Gottes’ ... durch den Akt seiner inadäquaten Vermittlung zu einem Inbegriff für autoritäre Anrede geworden“ ist.⁹⁵⁷ „Wenn Seelsorge ebenso wie die Liebe aus der zwischenmenschlichen Relation erwächst“, bemerkt er an anderer Stelle⁹⁵⁸, dann „verträgt sie keine Fixierung auf inhaltliche Werte oder auf die dogmatische Befrachtung aus einer übergeordneten Systematik. Auch Verkündigungszwänge und jedes kerygmatische Eingreifen in die seelsorgerliche Kommunikation müssen als Ge-

⁹⁵⁵ 42, S.278f.

⁹⁵⁶ 70, S.14 – Tacke führt fort: „... nicht nur als *käme* es aus einer anderen Welt, sondern als *bliebe* es auch in einer anderen Welt. Das kirchliche Reden bringt weithin nur die Offenbarung seines tiefen Mangels an Menschennähe und wirkt wie ein spröder Nachruf auf die menschengewordene Liebe Gottes. So kommt es zu einem bedrückenden Mißverhältnis zwischen dem Trost, der es tragen soll und dem trostlosen Modus seiner Überbringung.“

⁹⁵⁷ Ebd.

⁹⁵⁸ 70, S.40

fährdung der tragenden Relation empfunden werden“. Von hier aus kann Tacke auch „die allergischen Reaktionen“ – er denkt dabei an Scharfenberg – verstehen, „die jede Verletzung der empathischen Balance im Verhältnis der Seelsorgepartner“ hervorruft.⁹⁵⁹ „Die Geschichte des seelsorgerlichen Gesprächs ist weithin eine Leidensgeschichte“, stellt er fest. „Die grundsätzliche Gleichberechtigung der Partner wird oft durch ein eingefrorenes Amtsbewußtsein des Seelsorgers unterdrückt“.⁹⁶⁰ Es gibt „einen ‘seelsorgerlichen’ Umgang mit der Bibel ... der dazu dient, Kommunikationsschwächen zu überdecken. Damit verbindet sich gern die Neigung zu autoritärer Verwendung des biblischen Wortes ... Der Bibeltext wird zum Zeichen für die Unfähigkeit oder auch Unwilligkeit des Seelsorgers, sich selbst in das Gespräch miteinzubringen“.⁹⁶¹ Unter der Überschrift: „Das kommunizierte Evangelium“ lesen wir schließlich: „Angesichts der Tatsache, daß die meisten kirchlichen Gemeinden unter Kommunikationsverarmung leiden und als mehr oder weniger spröde Gebilde bürgerlich-christlicher Zusammenschlüsse ohne gemeinschaftliches Engagement in Erscheinung treten, kann damit gerechnet werden, daß die biblische Koinonia im Erfahrungsfeld der Gruppendynamik weithin angemessener verwirklicht und vergegenwärtigt wird als im Raum der institutionellen Kirche.“⁹⁶²

Es wird keiner weiteren Belege bedürfen, um zu sehen, wie selbstverständlich Tacke pastoralpsychologische Positionen teilen bzw. aufnehmen kann. Wer ihn als Schild „orthodoxen“ Seelsorgeverständnisses gegen alle kritischen Anfragen von „Links“ oder gar als Fackelträger unbeirrter Glaubensverkündigung wider (Pastoral-)Psychologie und „moderne Seelsorgebewegung“ verstehen oder gar benutzen wollte, müßte ihn allenfalls nur mit *einem* Auge gelesen haben. Keine wirklich fundierte Seelsorge-Lehre – und eine solche haben wir bei Tacke vor uns – läßt sich einfach zu einem Sprachrohr billiger Polemik machen, sei sie nun „rechts“ oder „links“ beheimatet.

Etwas anderes ist nun freilich eine gewisse Einseitigkeit, der auch Tacke mit der Sicht seines Gegenübers unterliegt. Wo es darum geht, das Profil des eigenen Seelsorgeverständnisses zu zeichnen, wird die gegnerische Seite unversehens zu einer einfachen Folie und muß sich Anfragen gefallen lassen, nach deren konkreten Anhalt der kundige Leser mitunter vergeblich sucht. Da werden Verdacht oder Vermutung zum Ausgangspunkt einer Gegendarstellung und Frontlinien zeichnen sich ein, welche in ihrer Schärfe den Gegebenheiten keineswegs immer entsprechen. Es ist – so muß man wohl sagen, und hier unterscheidet sich Tacke nicht von seinem Gegenüber – eher die unbedenkliche Rezeption des „Gegners“

⁹⁵⁹ Ebd.

⁹⁶⁰ 70, S.79

⁹⁶¹ 70, S.91

⁹⁶² 70, S.63

und dessen kurzschlüssige Verwertung durch „Parteigenossen“, nicht aber diese oder jene Seelsorgelehre selbst, die häufig den Widerspruch begründet. Bei Scharfenberg hatten wir besonders beobachtet, wie sich der Wellenschlag der „Seelsorgebewegung“ polemisch ausnimmt. Nun kommt die Reaktion durch Tacke auf die „Seelsorgebewegung“ zurück.

Mit Tacke meldet sich das alte theologische Wächteramt zu Wort. Die Väter waren theologisch nicht unberaten, und auch heute gilt es, theologische Sorgfalt in der Seelsorgelehre zu üben. Daß Tacke jene in der „neuen Seelsorgebewegung“ vermißt, ist ein wichtiges Moment seiner Kritik, kennzeichnet zugleich aber auch seinen eigenen Ansatz.⁹⁶³ In mannigfaltigen Variationen kehrt das nämliche Thema bei Tacke wieder: Bindung an das Kerygma bzw. die Bibel, eigenständiges (theologisches) Profil der Seelsorge(lehre) und ein stets gegenwärtiges ‘extra nos’ des Glaubens gehören zusammen. All dieses sieht Tacke gefährdet, wo „in einer kühn konstruierten Analogie zur Inkarnationstheologie ... die ‘Menschwerdung’ der Seelsorge gefordert“ wird.⁹⁶⁴ „Es geht nicht an“, schreibt er⁹⁶⁵, „die Gottheit Gottes und die Menschlichkeit des Menschen gegeneinander auszuspielen“. Im Kontext einer Theologie, welche von der Betonung der Gottheit Gottes zu der der Menschlichkeit Gottes fortgeschritten ist und diese über die Inkarnationslehre für die Seelsorge geltend macht, bedeutet solch eine Aussage die Erinnerung an die alte Funktion der Theologie, Gottes Gottheit und das ‘extra nos’ bzw. – christologisch gesprochen – die Unterscheidung der „Naturen“ festzuhalten. Tacke wirft der „beratenden Seelsorge“ „mangelnde Eigenständigkeit und das fehlende theologische Profil“ vor. Ein „Verlust an *Kerygma*“⁹⁶⁶ erscheint ihm als deren Symptom. Übereinstimmend mit dem inkarnationstheologischen Ansatz die „geistliche Natur“ der Seelsorge in der Person des Seelsorgers gewährleistet bzw. sicher aufgehoben zu sehen, reicht für Tacke nicht aus. „Müßte nicht doch das seelsorgerliche Proprium *unterscheidbar* und vom Kontext *abgrenzbar* bleiben?“, fragt er.⁹⁶⁷

„Das ‘generelle’ Proprium, also die theologische Motivation und Intention des seelsorgerlichen Dienstes“, bemerkt Tacke in Auseinandersetzung mit Stollberg, „darf nicht ausschließlich von der Glaubensüberzeugung des Seelsorgers vertreten sein. Nicht nur der Seelsorger, sondern die Seelsorge *selbst*, die Form der Begegnung, die Gestalt des Gespräches, die Thematik in ihrer Entfaltung und Durchführung, die gewonnenen Einsichten und die vermittelte Hilfe – das alles

⁹⁶³ Daß „gerade der *Verzicht* auf jedes Proprium ... als das Proprium kirchlicher Seelsorge“ heute gelte – so Tacke 70, S.20 –, kann nur sagen, wer höchst dezidierte eigene Vorstellungen hat und diese beim Gegner nicht wahrgenommen sieht.

⁹⁶⁴ 70, S.20

⁹⁶⁵ 70, S.57

⁹⁶⁶ 70, S.56

⁹⁶⁷ 70, S.68 – Hervorhebung von mir.

müßte theologisch qualifiziert sein, wenn es dem Namen einer kirchlichen, evangelischen Seelsorge entsprechen soll“, denn – dies unterstellt Tacke – „Motivationen und Intentionen bevorzugen ein Verbleiben im Verborgenen“.⁹⁶⁸

Schon wenn wir diese Sätze Tackes bedenken, vollends aber im Zusammenhang weiterer Ausführungen seines Buches wird deutlich: Tacke möchte Seelsorge an sich, er möchte ihre Form und ihre Gestalt abgesehen von der Person des Seelsorgers und dem „Kontext der Kirche“ theologisch eindeutig abgesichert wissen. Er mißtraut dem Unternehmen, Seelsorge als solche einzig auf die ‘fides qua’, den Glauben, den der Seelsorger lebt und einzubringen vermag, zu stellen. Auch die Verpflichtung auf den „Kontext der Kirche“ stellt ja sozusagen nur eine Hülse dar. Diese könnte sich als leer erweisen. Seelsorge soll in der ‘fides quae’, in der theologischen Erkenntnis, im vor- und aufgegebenen Wort der Schrift, „das die Seelsorge Gottes bezeugt“⁹⁶⁹, sie soll trans-personal bzw. ‘extra nos’ begründet sein.

Motive für dieses Anliegen gibt es mehrere. Zum ersten: Das ‘extra nos’ will ausgesprochen sein. Theologie wacht über dem ‘extra nos’ des Glaubens und transportiert es. Der Seelsorger kann der theologischen Reflexion nicht entraten. Er bedarf ihrer, wie er der biblischen Vergewisserung bedarf, umfängt theologische Erkenntnis doch den ihm zu-kommenden Glauben, trägt und korrigiert ihn eventuell. Bei Licht besehen hat dieses Motiv unter der Chiffre vom „Kontext der Kirche“ durchaus Platz. Daß sie für Tacke nicht ausreicht, deutet auf ein Zweites hin: Unter den „Sachzwängen“ tiefenpsychologischer bzw. gesprächstherapeutischer Orientierung der Seelsorgepraxis legt es sich nahe, anzunehmen, das „Wort“ bzw. „Bezeugen des Glaubens“ könne der verordneten therapeutischen bzw. beraterischen Distanz oder Abstinenz zum Opfer fallen. Daß dies nicht sein muß, eröffnet sich jedem, der genügend seelsorgerliches Selbstbewußtsein mitbringt. Der Seelsorger würde seine Identität als Repräsentant des „Kontextes Kirche“ aufgeben, würde er seine „Deutungsmuster“ z.B. nicht vorzüglich der Urkunde des Glaubens entnehmen. (Daß es hier (noch) viel zu entdecken gibt, ist eine andere Frage.⁹⁷⁰) Im übrigen gibt es keine Seelsorge-Lehre, welche sich dem therapeutischen Modell C. Rogers unbesehen auslieferte. Hier bleibt Tacke je-

⁹⁶⁸ 70, S.21

⁹⁶⁹ 70, S.82 – Vgl. Tackes Definition von Seelsorge S.32: „Seelsorge ist praxisbezogene Vermittlung des Evangeliums in Form eines freien Gesprächs, in dem die Seelsorge Gottes zur Sprache kommt. Das seelsorgerliche Ziel besteht in der Hilfe zum Glauben, so daß der Glaube sich als Lebenshilfe erweisen kann.“

⁹⁷⁰ Mit seinen Ausführungen zur „Sprachschule der *Bibel*“ (70, S.126ff.) leistet Tacke hier einen Beitrag. Sehr eindrücklich auch die „Beiträge zu einer bibelorientierten Seelsorge“ in H. Tackes posthum herausgegebenen Sammelband „Mit den Müden zur rechten Zeit zu reden“, Neukirchener Verlag 1989.

doch mißtrauisch⁹⁷¹, und damit sind wir beim dritten und letzten Motiv: Was auf der einen Seite um der Selbstfindung des anderen bzw. der „Hilfe zur Selbsthilfe“ willen geraten erscheint, *kann* auf der anderen Seite nicht nur als Alibi eigener Unsicherheit, sondern auch der Verschleierung eines tiefen Mangels an Glauben(ssubstanz) dienen.

Seelsorge, welche Anlaß zur Frage nach ihrem theologischen Profil gibt, rückt unter dem zuletzt genannten Motiven in eine Zone, in der theologische Anfrage und Unterstellung mangelhaften Glaubens schwer zu trennen sind. Wenn Tacke die These aufstellt, „daß die Krise der Seelsorge weniger eine Methodenkrise als vielmehr eine Glaubenskrise“ sei⁹⁷², steckt darin ein Stachel, der zum einen das theologische Gespräch belebt, zum anderen aber auch die „Seelsorgebewegung“ in einer Weise stigmatisiert, die dem verständnisvollen Dialog nicht dienlich ist. Hier legt sich eine Polarisierung nahe, welche der gemeinsamen Bindung an das Dogma von Chalkedon nicht entspricht. Doch eben dieses Dogma hat auch sein Dilemma in sich, und der Wunsch, in der Seelsorge-Lehre Profil zu zeigen, zeitigt Zwangsläufigkeiten. Dem Vorwurf der „dogmatischen Werkgerechtigkeit“⁹⁷³ und des „Wirklichkeitsverlustes“ von links, entspricht der Vorwurf mangelhafter theologischer (geistlicher) Bindung⁹⁷⁴ und des „Immanentismus“⁹⁷⁵ von rechts. Im Eifer des Gefechts bilden sich auch Scheinfronten.⁹⁷⁶ Der Gefechtslärm sollte

⁹⁷¹ 70, S.43 spricht er von der (natürliche fragwürdigen) „relativ problemlos erfolgte(n) Transposition des Rogers-Modells in den Aufgabenbereich kirchlicher Seelsorge“.

⁹⁷² 70, S.34

⁹⁷³ Stollberg 69, S.19

⁹⁷⁴ Das II. Kapitel Tackes (S.37-75), welches „die regierende Kraft der heute das Feld beherrschenden ‘beratenden Seelsorge‘“ (S.37) untersucht, trägt die polemische Überschrift: „Divinisierung des Humanen“.

⁹⁷⁵ Tacke sieht sich S.213 genötigt, „noch einmal das immanentistische Verfahren zu kritisieren, von dem Theorie und Praxis der neueren Seelsorgekonzeptionen bestimmt wird“. S.269 spricht er „von der kleingläubigen Unterschätzung der Glaubenskraft, wie sie heutige Seelsorgekonzeptionen weithin kennzeichne(t)“.

⁹⁷⁶ Auf der einen Seite kritisiert Tacke, daß in der „beratenden Seelsorge“ die seelsorgerliche Begegnung „‘soteriologisch’ qualifiziert“ verstanden werde (S.171), und führt gegenüber „soteriologische(n) Erwartungen“ an die „Partnerschaft der Seelsorgepartner“ die „christologische Differenz“ ins Feld (S.173). Später (S.272 hält er der „Hochschätzung der psychologischen und psychotherapeutischen Zugänge zum Menschen“) den „eschatologischen Vorbehalt“ (S.278) entgegen. Auf der anderen Seite kann Tacke dann ausgerechnet Dietrich Stollberg (S.275) und Richard Riess (S.277) im eigenen Sinne zitieren! Den ersten als Zeugen für den Mut des Glaubens (!) in der Zeit, da das Schauen noch aussteht, den zweiten für ein „kritisches Prinzip (eschatologischer Deutung), das allzu einfache Analogien psychologischer und theologischer Interpretationsweisen sprengt“.

„Der Glaube“, lesen wir S.274, „kann nicht derart an die Erfahrbarkeit gekoppelt werden, daß mit dem Zweiten die Wahrheit des Ersten steht oder fällt ... Seine Transsubstantiation in Erfahrung ... wäre die Veränderung von Glauben in die Kategorie des Schauens.“ S.281 schreibt Tacke: „Das fremde Evangelium wird daran zu erkennen sein, daß es Bruderschaft und Solidarität bewirkt“. – Auch Tacke kann der *anschaulichen* Erfahrung offenbar nicht entraten.

uns indes nicht überhören lassen, was gleichwohl gilt und von Tacke selbst ausgesprochen wird. „Es darf nicht dabei bleiben, daß die Intentionen einer ‘kerygmatischen’ und einer ‘beratenden’“ – ich ergänze in Anlehnung an Riess: „partner-zentrierten“ – „Seelsorge unverbunden und einander ausschließend zu Ver- einseitigungen führen.“⁹⁷⁷

Lassen wir im soeben genannten Sinne die Bereitschaft zur Polarisierung hinter uns, dann hat Tacke eine Menge Bedenkenswertes zu sagen. Richard Riess arbeitete die Seelsorgelandschaft pastoralpsychologisch durch. Tacke deckt etlichen theologischen Nachholbedarf – im vorgegebenen dogmatischen Rahmen, versteht sich. Auch seine kritischen Anmerkungen zum Pragma der Seelsorgelehre neuerer Prägung sind beachtenswert.

Ein theologisches Mitgehen wird deutlich, wenn Tacke die berüchtigte „Bruchlinie“ Thurneysens als „Kontaktlinie“ deutet.⁹⁷⁸ Das phänomenologische Mißverständnis der „Verkündigung“ in der Seelsorge dürfte damit wirklich begraben sein. Das ‘extra nos’ des Glaubens kann nicht mit einem „Bruch“ der Kommunikation identifiziert werden. Vertikale und Horizontale sind einander durchdringende Dimensionen, keine Alternativen. Es ist – hier zeichnet sich, wie schon seine Definition der Seelsorge zeigt, das klassische theologische Verständnis der Sorge um „Seele“ bei Tacke ab – das Spezifikum der Seelsorge, *Gesprächspartnerschaft* in Sachen des Glaubens bzw. der Gottesbeziehung zu bieten. Gesprächspartnerschaft heißt nicht nur Zuhören. Sie heißt auch *Reden*, Rede und Antwort stehen.⁹⁷⁹ Auch die Rede will gelernt sein. Sie ist der Empathie ver-

⁹⁷⁷ 70, S.89

⁹⁷⁸ 70, S.109

⁹⁷⁹ Die dazugehörige Passage bei Tacke sei im folgenden ausführlich zitiert, nicht zuletzt auch deshalb, weil wir in ihr exemplarisch Tackes Kritik an der Seelsorge-Pragmatik der „Seelsorgebewegung“ finden. Er schreibt S.111f.: „Das seelsorgerliche *Zuhören* ist inzwischen oft gewürdigt worden und wird als methodisch erlernbar gefordert. Das seelsorgerliche *Reden* ist demgegenüber weniger beachtet und weithin verkümmert. Es ist zu fürchten, daß sich die Sprache des Seelsorgers in einem wohltemperierten Mittelmaß geringer Aussagekraft bewegt. Sprechstundenstimung mit leisen Zwischenfragen wird gern allem vorgezogen, was sich als spontane Reaktion dem Supervisoronten des Seelsorgers entwinden könnte. In allen Gedanken und Empfindungen kreist die Wachsamkeit über dem Durchhalten der gesprächstherapeutischen Regeln, und selbst die ‘Empathie’ ist eingeplant und methodisch abgesichert. Selbstverständlich wird der Meister der Gesprächsführung von solchen Begrenzungen unmittelbarer Reaktionen nicht sonderlich eingeengt. Die ‘Schüler’ aber – und viele Seelsorger kommen über diesen Status nicht hinaus – reflektieren sprechend die erlernten Regeln und regeln reflektierend den Fluß der Kommunikation. Kein Wunder, wenn solchen Gesprächen nur ein zahmes Gefälle innewohnt. Das Studium entsprechender Gesprächsprotokolle kann Zug um Zug eng ineinander verzahnten Spuren folgen, die das Gespräch zu irgendeinem mühsamen Ergebnis führen. Vom Leben einer offenen Begegnung ist nicht viel miteingeflossen. Immerhin: methodische Gesprächsführung ist besser als Monologe pastoraler Beredsamkeit ... Seelsorge als Auftritt theologischer Gelehrsamkeit und als Garant christlicher Moral hat die Kirche viel Vertrauen gekostet. Es bedarf in der Tat einer neuen und vollen Zustimmung zur seelsorgerlichen Partnerschaft, die allerdings gerade dann nicht zu ver-

pflichtet.⁹⁸⁰ Eindrücklich macht Tacke auf den „Zusammenhang von Bibelkunde und Menschenkunde“ aufmerksam⁹⁸¹, weist nach, wie z.B. die Psalmen dort Sprache verleihen, wo Leiden den Mund *beider* Seelsorgepartner verschließt.⁹⁸² Beachtenswert ist auch Tackes kritische Auseinandersetzung mit jeder situationsfremden Vollmundigkeit, sei sie nun dogmatisch-theologischer oder pragmatisch-psychologischer Art. Es gibt für Tacke keinen „‘kerygmatischen Druck’ im Sinne der Erfüllung eines Solls an Verkündigung“.⁹⁸³ Er möchte auch „die Seelsorge von dem Druck entlastet“ sehen, ein „therapeutisches Verfahren sein zu müssen“.⁹⁸⁴ „Weder ‘kerygmatisch’ noch ‘therapeutisch’ darf der Gesprächspartner zum Objekt der Seelsorge werden“⁹⁸⁵, schreibt er und fragt, ob „partnerzentrierte“ Gesprächsführung denn wirklich partnerschaftlich sei, solange es dabei einseitig um „Exploration“ des Partners durch den Seelsorger geht.⁹⁸⁶ Ein alter Gedanke taucht – gleichsam flankiert von Stollbergs „Kontext“-Chiffre – in neuer Gestalt als reizvoller Hinweis auf: Das seelsorgerliche Gespräch ist nicht nur „partnerzentriert“ sondern auch „themenzentriert“.⁹⁸⁷ Es steht unter dem Thema und geschieht im Namen und unter dem Namen Gottes.⁹⁸⁸

wirklichen ist, wenn aus den methodischen Hilfen gewissermaßen ‘Zwänge’ der Gesprächsführung hervorgehen.“

Man wird Tackes Ausführungen zur „neuen“ seelsorgerlichen Gesprächsführung zugute halten müssen, daß sie seiner Erfahrung aus dem Predigerseminar entstammen. Der Weg durchs „unendliche der Reflexion“ bis zu neuer Spontaneität ist weit. Um so deutlicher stellen sich die Anfragen an Seelsorgelehren, welche – wie beobachtet – das seelsorgerliche Pragma kognitiv vermittelbar erscheinen lassen.

⁹⁸⁰ Als Gegengewicht zum vorhergehenden kritischen Zitat sei nun auch dies ausführlich gebracht, was Tacke S.203 schreibt: „Es gibt eine Seelsorge, die auf Grund ihres gebrochenen Verhältnisses zur Bibel auf theologischen Stelzen geht. Der Seelsorger sollte seinen Krankenbesuch mit umfangreicherer Ausrüstung durchführen als mit dem schnell gegriffenen und wenig exegesierten 23. Psalm. Das Verräterische im selektiven Umgang mit einer ‘Losungsbibel’ ist der rasch auszumachende Zusammenhang mit einem Gott, der sich als Sprüchemacher offenbart, der sich aus irgendeiner lebensfernen Transzendenz in das Gespräch mit ‘goldenen Worten’ einmischt und damit die Situation des seelsorgebedürftigen Menschen beleidigt. Es ist ein Gott, der offenbar auf menschliche Höhe- und Tiefpunkte nur einen Schimmer von religiösem Glanz zu legen vermag. Er bietet verbale Verzerrungen, verbunden mit ein wenig Deutung und viel Anspruch. Ein in der Tat *anspruchsvoller* Gott ist das, der den bekümmerten Menschen über den Abstand seiner Gefühle hinweg auf das ‘Ewige’ ausrichten will. Er hat keine Zeit, sich auf und in die Zeit des Menschen einzulassen.“

⁹⁸¹ 70, S.202

⁹⁸² 70, S.125ff.

⁹⁸³ 70, S.173

⁹⁸⁴ 70, S.171

⁹⁸⁵ 70, S.175

⁹⁸⁶ 70, S.174

⁹⁸⁷ 70, S.175f.: „Zur Begegnung gehört, ‘beim Anderen anknöpfen und Eintritt verlangen’ (K. Barth, KD III,2) ... Solche Kommunikation ist auch mit Zumutungen verbunden ... Es wird sich über-

Tacke greift J. Schniewinds Thesen von 1947 zu „Theologie und Seelsorge“ auf und entfaltet Seel-Sorge eindrücklich als „Paraklese“ im Sinne des Neuen Testaments.⁹⁸⁹ Hier wäre freilich auch Kritisches zu sagen. Doch damit schließt sich der Kreis unserer Beschäftigung mit Helmut Tacke, und wir müssen diesem Schluß einen besonderen Abschnitt widmen.

Der springende Punkt nicht nur der Tackeschen Rezeption von Schniewind, sondern auch seiner mitunter mißtrauischen Abgrenzung gegenüber der „Seelsorgebewegung“ ist – wie könnte es unter der Überschrift dieser Seelsorgelehre anders sein? – die ebenso eindrückliche wie einlinige Konzentration auf Seelsorge als Sorge um „Seele“ im Ausschnitt der Gottesbeziehung. Nicht von ungefähr meidet auch Tacke das Wort „Seele“ im Haupttitel seines Buches. „Glaubenshilfe“ ist das erste Wort. „Glaube ist“ schreibt Tacke⁹⁹⁰, „relationsbestimmt und könnte gut mit der Funktion verglichen werden, die die zwischenmenschliche Relation im Kommunikationsmodell von Rogers und seiner Nachfolger innehat. Dort wie hier geht es um das Kraftfeld einer beziehungsimmanenten Struktur, ‘nur’ mit dem Unterschied, daß christlicher Glaube aus der *Gottesrelation* resultiert.“ Was Tacke hier beschreibt, entspricht dem biblischen Begriff von „Seele“. Nur realisiert Tacke dieses nicht. „Seelsorge“ erscheint deshalb erst im Untertitel, weil Tacke die Wortverbindung so wenig vermeiden kann wie seine Vorgänger, wenn es um Poimenik geht. Bei genauerem Zusehen ist der Begriff „Seele“ für Tacke mit „Psyche“ identisch und in dem Sinne eben kein selbstverständlicher Gegenstand der „Seelsorge“. Unter dieser Bedingung stellt sich dann auch z.B. die Alternative: „Therapeut *oder* Zeuge“ ein⁹⁹¹, die zu begründen Tacke z.T. nur mit polemischen Mitteln gelingt. Das Stichwort „Therapeut“ beansprucht „Seele“ im Sinne von „Psyche“. Für Tacke leuchtet damit die altvertraute seel-sorgerliche Warnlampe auf und veranlaßt ihn alsbald zu Abgrenzungen. „Eine saubere Differenzierung ist dringend zu wünschen“, schreibt er⁹⁹², „wenn nicht die Gestalt eines modernen Medizinmannes bzw. des Priesterarztes heraufbeschworen werden soll“. Unter der Überschrift „Das relativierte Ich“⁹⁹³ lesen wir⁹⁹⁴: „Glaube ist immer auch Geschehen in der Seele. Wer das bestreiten wollte, hätte ein doketisches Glaubensverständnis. *Aber* es ist ein solches Geschehen, das der Seele Freiheit bringt, weil das ‘extra nos’ des Glaubens den *innerpsychischen* Bestand

haupt eine Verschiebung von ausschließlich partnerzentrierter Gesprächsausrichtung zugunsten einer ‘themenzentrierten’ Erweiterung einstellen ...“

⁹⁸⁸ 70, S.77ff.

⁹⁸⁹ 70, S.92ff. – Vgl. Julius Schniewind in EvTh 1947, S.363ff.

⁹⁹⁰ 70, S.191

⁹⁹¹ 70, S.147 als Überschrift über einen Abschnitt! – Hervorhebung von mir.

⁹⁹² 70, S.155

⁹⁹³ 70, S.213

⁹⁹⁴ 70, S.214ff. – Hervorhebungen von mir.

seelsorgerlich *relativiert* ... Der Glaube transzendiert die Wirklichkeit des Psychischen, damit auch der Glaubende sich selbst transzendiert ... Seelsorge weiß, daß der ichverhaftete Mensch sein Ich *verlieren* muß, um es zu *gewinnen*, und daß er seine Identität in der Gemeinschaft mit Christus findet.“ Das Zitat spricht vor dem Hintergrund unserer bisherigen Untersuchung zur Frage der Biblischen Psychologie in der Seelsorge-Lehre eindeutig für ein schmalgespurtes Verständnis vom Gegenstand der Seel-Sorge. Auch Mk 8,34 klingt entsprechend an. Hier geht Tacke im Grunde über A.D. Müller nicht hinaus. Ja seiner theologischen Bewegung der Umkehr korrespondiert, daß er sogar noch ein Stück hinter Müller zurückzugehen scheint. Im Widerspruch zur „diakonische(n) Seelsorge“ setzt er sich entschieden gegen eine „Transformation vom verbalen zum diakonisch vermittelten Ausdruck christlicher Rede“ zur Wehr.⁹⁹⁵ Tackes Gedanken zur Überwindung der „Ichverhaftung“ des Menschen haben eindeutig H.J. Iward zum Hintergrund. Wir erinnern uns an die Bekehrungs-Seelsorge Otto Rieckers, der die „Ichüberwindung“ zum ausdrücklichen und besonderen Ziel der Seel-Sorge erklärte.⁹⁹⁶ Das „Ich“ erschien bei Riecker selbstverständlich im Kontext der Sünde. Für Tacke setzt „die entscheidende Lebenshilfe des Glaubens bei der Relativierung der Ichverschlossenheit des Menschen“ an.⁹⁹⁷ Der „homo-incurvatus-in-se-ipsium“ klingt durch. Glaubenshilfe durch „Seel“-Sorge bewährt sich als Lebenshilfe, weil Glaubenshilfe die „Sünder-Seele“ aufschließt. Wir haben bei Tacke das vertraute Muster dogmatischer Tradition der Seelsorgelehre in erweiterter und verbesserter Auflage vor uns.⁹⁹⁸ Es fragt sich, um wieviel verbindlicher sich Tackes Seelsorgelehre ausnehmen würde, wenn er der „Sprache der Bibel“ bis in ihren Begriff von „Seele“ gefolgt wäre.

5.8 Reflexion im Rückblick

Wir sind dem Gang der Seelsorge-Lehre seit 1928 durch die Jahre gefolgt und hatten unser Augenmerk darauf gerichtet, welche theologischen Linien dabei sichtbar werden. Besonders leitete uns die Frage, welches Verständnis von „Seele“ der jeweiligen Lehre von der Seelsorge zugrunde liegt. Es gehört zu den Entdeckungen unserer Untersuchung, wie selbstverständlich hier dogmatische Tradition bzw. Vorentscheidung die Sicht prägt. Seel-Sorge-Lehre findet den Zugang

⁹⁹⁵ 70, S.178f.

⁹⁹⁶ 51, S.16.77

⁹⁹⁷ 70, S.219

⁹⁹⁸ Riecker sprach (s.o. S.34) nicht von „Ich-Relativierung“, sondern von „Ent-Ichung“, und sein Weg schien auf Ich-Schwächung hinauszulaufen. Tacke schreibt: „Kein missionarischer Erfolgszwang, kein Bekehrungsmethodismus wird von einer Seelsorge zugelassen, die unter dem Namen Gottes steht.“ (S.77) „Keine Ich-Schwächung ist gemeint, sondern die Relativierung des Ich in der Relation des Glaubens.“ (S.221) Eine solche ist im biblischen Begriff von „Seele“ als Beziehungsbegriff mitgegeben!

zu den Erkenntnissen der Humanwissenschaften, genauer: zur wissenschaftlichen Psycho-Logie nicht über die ihr von Haus aus naheliegende Quelle des biblischen Verständnisses von „Seele“ (=‘psychè’), weil die theologische Tradition (der ‘cura animarum generalis’) hier seit eh und je nur einen schmalgespurten bzw. eindimensionalen Begriff transportiert. Dieser gewährleistet auf der einen Seite zwar Sicherheit bei der Bestimmung des „Propriums“ der Seelsorge, unterwirft die Seelsorge-Lehre zugleich aber auch den Nöten der Abgrenzung bzw. der Abstraktion, solange nicht gleichsam vom Grunde einer umfassenden Biblischen Psychologie aus realisiert wird, daß der Gegenstand der Seel-Sorge gleichermaßen die vertikale wie die horizontale Dimension seelsorgerlichen Bemühens umschließt.

Natürlich kann sich Seelsorge-Lehre im Laufe der Jahre den Erkenntnissen der Humanwissenschaft nicht verschließen. Deren Integration erfolgt bezeichnenderweise aber eben nicht von der Biblischen Psychologie her, sondern via Christologie, genauer: über die Lehre von der Zuordnung der „zwei Naturen“ in Christus. Damit hat die Seelsorgelehre theologisch zwangsläufig Teil an dem Dilemma des sie tragenden dogmatischen Modells, fügt sich der Begriff der „Natur“ (griechisch: ‘physis’)⁹⁹⁹ von sich aus doch nicht selbstverständlich der notwendigen dimensionalen Sicht. Christologisch begründete Sorge um „Seele“ stellt sich zudem unvermeidlich im Lichtkreis der Soteriologie dar und gerät von daher leicht unter einen (soteriologischen) Anspruch, welchen sowohl zu füllen wie eventuell abzuwehren Schwierigkeiten mit sich bringt. In jedem Fall beobachten wir im Zuge der Entwicklung der Pastoralpsychologie eine Polarisierung der Lehre von der Seelsorge. Um die Verpflichtung auf humanwissenschaftliche Erkenntnisse bemühte Lehre von der Seelsorge siedelt sich theologisch bei der Betonung der „menschlichen Natur“ Christi an. Das ‘extra nos’ hinreichend festzuhalten und die pastoraltheologische Tradition zu wahren, scheint wiederum nur von der gegenüberliegenden Position bei der „göttlichen Natur“ Christi her möglich.

Seelsorge-Lehre ortet sich also dogmatisch entweder links *oder* rechts der christologischen Leitlinie von Chalkedon. An der Frage, welcher Gestalt die *Sorge* um Seele zu sein habe, scheiden sich die Geister. Wie *Seele* als Adressat der Seelsorge zu verstehen ist, erweist sich bereits einverständlich und im voraus entschieden. Vordergründig präsentiert sich ihr Begriff *vice versa* alternativ. Die *Pastoraltheologen* fürchten seine „psycho“-logische, sprich: horizontale Besetzung. Die *Pastoralpsychologen* suchen seiner vertikalen Engführung entgegenzusteuern. Im Hintergrund der Seelsorge-Tradition, auf welche sich beide Parteien

⁹⁹⁹ Vgl. zum „Chalcedonense“ Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum ...*, Herder-Verlag Freiburg u.a., 34. Auflage 1965, S.108 Num. 302.

beziehen, zeichnet sich selbstredend das einlinige Verständnis von „Seele“ als Organ der Gottesbeziehung ab.

In dem Maße, in dem Seelsorge-Lehre im Vollzug von Seel-Sorge auch human- bzw. kommunikationswissenschaftlich reflektiert und mit Seelsorge als Beziehungsgeschehen ernst macht, in dem Maße gerät sie selbst im Vollzug ihres Lehrens unter neue Sicht. Nicht nur in ihrem Inhalt, ihrem Dogma, auch in ihrer Gestalt bzw. Form, im Pragma der Lehre von der Seelsorge spiegelt sich das (Selbst-)Verständnis von Seel-Sorge und damit auch der ihr zugrundeliegende Begriff ihres Gegenstandes. Ist das, was die Seelsorge besorgt, nicht nur ein geistig/geistliches Phänomen, dann vermittelt sich Wissenschaft von der Sorge um Seele nur angemessen, wenn sie pragmatische Gesichtspunkte gleichermaßen berücksichtigt wie dogmatische. Dogma und Pragma bedingen einander. In der Seelsorge-*Lehre* hat das Dogma seine pragma-tische Seite. Bezeichnenderweise kann eine an der dogmatischen Überlieferung orientierte Seel-Sorge-*Lehre* ihr Pragma dergestalt wahrnehmen, daß sie ihre Erkenntnisse durch direkte Handlungsanweisungen zu vermitteln sucht. Wie stark hier *geistes*-wissenschaftliche Tradition von „Lehre“ nachwirkt, zeigt sich nicht zuletzt dort, wo die Seelsorge-Lehre bereits im pastoralpsychologischen Lager Standort bezogen hat. Auch bei den analytisch ausgerichteten Pastoralpsychologen beobachten wir eine direkt(iv)e Verbindung vom Dogma zum Pragma, vorbei an der pastoralen Realität, vorbei auch an der (vorhandenen) Erkenntnis, daß Seelsorge wohl wissenschaftlich begründet und reflektiert werden muß und kann, ihr Pragma sich aber mit Sicherheit nicht einfach kognitiv vermitteln läßt.

Ist einmal ganz aufgenommen, was es heißt, daß der Seelsorger in seiner *Person* das Instrument bzw. Werkzeug der Seelsorge ist, dann ist auch selbstverständlich, daß sich Seelsorge-Lehre nach den nämlichen Gesetzen transportiert wie Seelsorge selbst. „Des Menschen *Herz* denkt sich einen Weg aus“, sagt die Weisheit der Bibel (Spr 16,9). Die „Seele“ des Seelsorgers ist es, die „Seel“-Sorge vollzieht. Diese gilt es zu „lehren“. Lebendige Seelsorge-Lehre kann mithin nicht seelen-los geschehen, wenn sie sich selbst nicht verfehlen und als „*graue* Theorie“ darstellen soll. Wohlgedenkt, es geht nicht darum, auf geistige Klärung und Orientierung überhaupt zu verzichten. Auch die kognitiven Kräfte gehören zur „Seele“. Jede verantwortete Praxis bedarf der Übersicht und ist auf Kategorien angewiesen, welche die Zusammenhänge erhellen und ein klares Selbstverständnis ermöglichen. Wo keine Begriffe zur Verfügung stehen, auf die die konkrete Erfahrung gebracht werden kann, ist letztlich auch keine Erfahrung zur Verfügung. Daß sich mancher praktizierende Seelsorger an Seelsorge-Lehre nicht interessiert zeigt, ist weniger als grundsätzliche Theoriefeindlichkeit zu erklären, als vielmehr darin begründet, daß sich ihm die Lehre von der Seelsorge eben als *graue*, d.h. seelenlose Theorie präsentiert. Seelsorge-Lehre wird sich dementsprechend ihrer Grenzen in Lehrbuchgestalt nicht nur bewußt werden,

sondern diese auch *tatsächlich* wahrnehmen müssen. Theoretische Erhellung und doktrinäre Weitergabe von Erfahrung sind zweierlei. Auch das Dogma will in der Seelsorgelehre pragma-tisch vermittelt sein und zielt auf Selbsterfahrung.

Von hier aus wird verständlich, warum dem pragmatischen Ansatz der sog. neuen Seelsorgebewegung in Gestalt ihrer Seelsorge-Ausbildung ein solcher Erfolg beschieden sein mußte. Seelsorge-Lehre wandert notwendig zu einem wesentlichen Teil aus der akademischen Lehrtradition aus und in die (Selbst-)Erfahrungs- bzw. praktische Ausbildungs-“Szene“ hinüber. Wo sie dies nicht tut, verlängert sie de facto „autoritäre“ (Lehr-)Strukturen bzw. ein hierarchisches Verständnis ihres Gegenstandes nach uraltem idealistischem Muster. (An der Spitze steht der dominierende „Geist“.) Dieser Satz gilt nach rechts wie nach links – ob es sich nun um Seelsorge-Lehre pastoraltheologischer oder –psychologischer Herkunft handelt, ob theologische oder psychologische Erkenntnisse vermittelt werden sollen.

Ich versage mir an dieser Stelle, den Faden des Nachdenkens weiterzuspinnen, und kehre zur Untersuchung einzelner Seelsorge-Lehren zurück, um damit zum nächsten Abschnitt überzuleiten.

6 Modelle der Beharrung

6.1 Unbekümmerte akademische Lehrtradition. Wiederauflage der Seelsorge-Konzeption A.D. Müllers

Werner Schütz 1977

Mit Helmut Tackes Seelsorge-Abhandlung haben wir – wie wir sahen – das vertraute Muster dogmatischer Tradition in erweiterter und verbesserter Auflage vor uns. Vom pastoraltheologischen Pendelschlag nach links holt er sozusagen die Seelsorge pastoraltheologisch nach rechts zurück. Nicht von ungefähr wiederholt sich bei Tacke die bereits von A.D. Müller in Auseinandersetzung mit Thurneyssen gefundene Definition der Seelsorge als Glaubens- und damit als Lebenshilfe. Nun freilich in Antithese zum Seelsorgeverständnis, welches von der Seelsorgebewegung bzw. der Pastoralpsychologie entgegenkommt. In Anlehnung an Julius Schniewind bestimmt Tacke die Intention seelsorgerlichen Handelns im Sinne des neutestamentlichen Begriffs der „Paraklese“.¹⁰⁰⁰ Die geistliche Orientierung der Seelsorge nach Tacke wird nicht zuletzt dadurch deutlich. Es entspricht dem Charakter einer grundsätzlichen theologischen Auseinandersetzung, daß Tackes Seelsorge-Abhandlung im Vorfeld pragmatischer Ausführungen bleibt.¹⁰⁰¹ Vor dem Hintergrund unserer Überlegungen zu einer angemessenen Gestalt von Seelsorge-Lehre ist dies zugleich folgerichtig und repräsentiert den Stand Praktischer Theologie solcher Position im Jahre 1975.

Daß Praktische Theologie in dieser Zeit auch anders aussehen kann, wird deutlich, wenn wir uns nun der Seelsorge-Lehre von Werner Schütz zuwenden, welche zwei Jahre später herauskommt.¹⁰⁰² Sicher wird man berücksichtigen müssen, daß ein umfassendes Lehrbuch anderen Gesetzen folgt als denen einer gezielten kritischen Auseinandersetzung. Doch die Unbekümmtheit, mit der Werner Schütz die überkommene akademische Lehrtradition fortsetzen kann, ist zu diesem Zeitpunkt doch bemerkenswert und wirft zugleich ein Licht auf den theologischen Horizont seiner Seelsorgelehre, wenn denn Dogma und Pragma, Lehrinhalt

¹⁰⁰⁰ 70, S.94

¹⁰⁰¹ Mit Tackes kritischen Anfragen im Rücken kann sich der Seelsorge-Lernende sehr wohl auch auf Klinische Seelsorge-Ausbildung einlassen. Er vermag dann aus intimer Anschauung heraus selbst zu prüfen, ob und inwieweit der durch Tacke angemeldete Ideologieverdacht (70, S.62ff.) der Erfahrung standhält, oder eher als Reflex auf eine inzwischen überholte gruppenspezifische Euphorie der frühen Jahre pragmatischer Seelsorgelehre einzuordnen ist. Tacke fordert übrigens keine Abschaffung der CPT/KSA, sondern nur deren nüchterne Einschätzung. Seine Forderung, in die Sprachschule der Bibel zu gehen, ist keine Alternative zu KSA!

¹⁰⁰² Beim Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1977 (Literaturverzeichnis Nr. 62).

und Lehrgestalt in eben der Verbindung, welche sie eingehen, als praktisch-theologische Gesamtaussage zu sehen sind.

Schütz' dogmatische Position ist klar in der Nähe von A.D. Müller (1950) zu orten. In seinem historischen Abriss zu Anfang referiert er als „die neueren Darstellungen der Lehre von der Seelsorge“¹⁰⁰³ nur Literatur bis 1966.¹⁰⁰⁴ Die „amerikanische Seelsorgebewegung“ wird sozusagen erst im Nachtrag, unmittelbar vor Toresschluß des grundlegenden Teils¹⁰⁰⁵ berücksichtigt und hat mithin keine konzeptionelle Bedeutung für Schütz. Die von uns verhandelten europäischen bzw. deutschen Vertreter der „Seelsorgebewegung“ nehmen im Text des Lehrbuches keinen Platz ein. Helmut Tacke erscheint nicht einmal im Literaturverzeichnis.¹⁰⁰⁶ Wir können vermuten, daß Schütz' Seelsorge-Grundriß den literarischen Niederschlag bzw. das Ergebnis seiner Vorlesungstätigkeit als akademischer Lehrer darstellt.

Nach Schütz wandte sich A.D. Müller gegen die „Homiletisierung“ der Seelsorge bei Thurneysen¹⁰⁰⁷ und definierte Seelsorge als „die in der Nachfolge Christi begründete *Glaubens-* und *Lebenshilfe*, die dem *einzelnen* zu persönlicher Erfüllung, zur Eingliederung in den Leib Christi und zur Bewährung in allen Fragen der Weltdeutung und Weltordnung verhelfen will“.¹⁰⁰⁸ Schütz selbst spricht sich gegen die „Unterordnung“ der Seelsorge „unter die Homiletik“ um ihrer „Eigenständigkeit“ willen aus.¹⁰⁰⁹ Nach ihm hat „alles Besorgtsein um den Menschen ... seinen Grund und findet seine Ausrichtung in der einen vielfältigen und umfassenden Sorge, mit der Gott in Jesus Christus sich um den Menschen gesorgt hat“.¹⁰¹⁰ Er definiert Seelsorge als „Rat und Hilfe für den Glauben und die Lebensbewältigung des einzelnen“¹⁰¹¹, als – wir hören hier W. Jentsch – „Sorge unter dem Evangelium für den einzelnen.“¹⁰¹² und schließlich als „Glaubens- und Lebenshilfe für den einzelnen“ – in einem Kontext, in welchem es ihm bezeichnenderweise darum geht, „die Fäden zusammenzuziehen“ „von den Zusammenhängen und Strukturen seelischen Erlebens“.¹⁰¹³

¹⁰⁰³ 62, S.57-61

¹⁰⁰⁴ Es werden Asmussen 1934, Thurneysen 1948/68, Müller 1950, Trillhaas 1950, Haendler 1957 und Hans Otto (sic!) Wölber 1963 und schließlich Walter Uhsadel 1966 zitiert Otto Riecker erscheint nicht einmal im Literaturverzeichnis, ist also nicht bekannt, A. Rensch dagegen wohl.

¹⁰⁰⁵ 62, S.136ff. – „unmittelbar vor ... (den) Fragen der praktischen Gestaltung der Seelsorge“.

¹⁰⁰⁶ 62, S.251-262 – Es wurde am 1.2.1975 abgeschlossen.

¹⁰⁰⁷ 62, S.59 – Vgl. Müller 42, S.297. Müller nimmt neben der „Homiletisierung“ allerdings auch die „Intellektualisierung“ aufs Korn!

¹⁰⁰⁸ 62, S.59 von Schütz zitiert – Hervorhebung von mir.

¹⁰⁰⁹ 62, S.61

¹⁰¹⁰ 62, S.62

¹⁰¹¹ Ebd.

¹⁰¹² 62, S.63

¹⁰¹³ 62, S.124

Bei Müller fanden wir einen hierarchisch gestuften Begriff von „Seele“.¹⁰¹⁴ Die „Wurzelschicht menschlichen Seins“ war für Müller „nicht mehr psychologisch, sondern nur metaphysisch, ja nur theologisch beschreibbar“. Schütz entwickelt im Kontext der Frage nach dem „Motivationsgefüge menschlichen Handelns“¹⁰¹⁵ die Vorstellung einer „Hierarchie der menschlichen Motivation“ und läßt diese in der „religiösen Motivation“ gipfeln.¹⁰¹⁶ „Zur religiösen Motivation“, schreibt er, „gehört die aufgetane Tür ... für die Begegnung mit dem unbedingten Sinn des Lebens und dem Horizont der Transzendenz“.¹⁰¹⁷ „Fragen nach der letzten unbedingten Sinndimension des Lebens“ stellen daher für Schütz „die eigentliche Intention“ dar, „um derentwillen der Seelsorger aufgesucht wird“.¹⁰¹⁸ Und „der Aufweis“ des „neuen göttlichen Horizontes über unserem Leben“ (sprich: die Vergebung der Sünden¹⁰¹⁹) „und der daraus entspringenden letzten und dringlichen, den Menschen in der Mitte seiner Existenz erfassenden Motivation der Gnade ist“ für Schütz „im eigentlichen Sinn erst Glaubens- und Lebenshilfe“¹⁰²⁰ und somit rechte „Seel“-Sorge.

Wir erinnern uns, daß A.D. Müller Seelsorge für das „Herz“ des Menschen (im biblischen Sinne) zuständig erklärte, wo „es glaubt“.¹⁰²¹ Bis in diese Dimension vorzudringen und sie anzusprechen, sah er als eigentliche Aufgabe der Seelsorge (als Glaubenshilfe) an. Bei Schütz hat die Seelsorge stets auch „den Anspruch der Sache“, „die Sache aller Sachen“ im Auge.¹⁰²² Hausbesuche durch geschulte „Laien“ werden von ihm als „*precounseling work*“ eingestuft.¹⁰²³ Wenn das seelsorgerliche Gespräch (Schütz geht die Phasen des seelsorgerlichen Gesprächs durch) nach „Exploration, Diagnose und Katharsis“¹⁰²⁴ „zu echter Kommunikation“ geworden ist, gilt es, auch „mit der kirchlichen Tradition, mit Christus und dem Zeugnis des Neuen Testaments von ihm“ zu konfrontieren. Ohne „solche Konfrontation ... (kann) kirchliche Glaubens- und Lebenshilfe ihr Ziel nicht erreichen“.¹⁰²⁵

¹⁰¹⁴ 42, S.42

¹⁰¹⁵ 62, S.124ff.

¹⁰¹⁶ 62, S.132f.

¹⁰¹⁷ 62, S.134

¹⁰¹⁸ 62, S.160

¹⁰¹⁹ Vgl. 62, S.189: „... Vergebung der Sünden der eigentliche Quell der Erneuerung und Wandlung im Leben ...“

¹⁰²⁰ 62, S.161

¹⁰²¹ 42, S.289

¹⁰²² 62, S.147 – Vgl. W. Jentsch!

¹⁰²³ 62, S.148 – als „Arbeit im Vorfeld der Seelsorge“.

¹⁰²⁴ 62, S.151 – Wir erinnern uns an Adelheid Rensch.

¹⁰²⁵ 62, S.155

Müller sah in der „letzten Seinsschicht“ „die Quelle aller seelischen Not“.¹⁰²⁶ Wir befinden uns auf vertrauten theologischen Bahnen, wenn Schütz „hinter allen (konkreten) Ängsten im menschlichen Leben die *letzte* Angst“ sieht, die in einem gott-losen selbstherrlichen Leben gründet.¹⁰²⁷ Es ist für Schütz klar, daß es in der „Seelsorge am kranken Menschen“¹⁰²⁸ „auf die Dauer nicht bei bloßen Präliminarien bleibt; er (der Seelsorger) wird selbst die Hemmungen und Barrieren durchbrechen und das Angebot einer Glaubens- und Lebenshilfe machen dürfen“.¹⁰²⁹ Wie er das tut, das ist selbstverständlich „Sache eines feinen Gespürs und des seelsorgerlichen Taktes“.¹⁰³⁰ Es gilt jedenfalls, die Krankheit als „ein(en) Aufruf, nicht am Verfügbaren und *Verlierbaren* zu hängen“, zu verstehen „und die daraus entspringende Angst und Sorge in ein Leben von Gott her und zu Gott hin zu verwandeln“ bzw. „den Horizont eines alles Welthafte transzendierenden Glaubens und Hoffens“ zu gewinnen.¹⁰³¹ Müller zitierte in diesem Zusammenhang Mk 8,34.¹⁰³²

„Unaufgebbar“ ist nach Schütz’ Definition von Seelsorge, „daß im seelsorgerlichen Gespräch der Horizont der Transzendenz sich über allem menschlichen Fragen und Suchen auf tun *muß*, soll dem hilfsbedürftigen Menschen recht und entscheidend geholfen werden. Zutiefst wird das Motivationsgefüge des Menschen getragen, unterfangen ... durch seine Welt- und Lebensanschauung und durch nichts anderes so sehr als durch seinen Glauben.“¹⁰³³ Die Konzentration der Seelsorge auf das Glaubens-Leben, die wir bei A.D. Müller 1950 fanden, kehrt 1977 bei Werner Schütz in neuer Auflage wieder. Auch für Schütz steht Seelsorge unter einem „*Muß*“, soll es sich um Seelsorge im *eigentlichen* Sinn handeln. Auch für Schütz ist klar, daß eben diese Seelsorge als Gottes Werk anzusehen ist¹⁰³⁴ und „eine klare, eindeutige Entscheidung bedingungslos und absolut für das extra nos des Heils fallen muß“, was freilich „menschliches Bemühen, psychologische Erörterungen und Gesichtspunkte bei der Ausübung der Seelsorge nicht“ ausschließt.¹⁰³⁵

¹⁰²⁶ 42, S.289.285 – Hervorhebung auch im folgenden von mir.

¹⁰²⁷ 62, S.197

¹⁰²⁸ 62, S.228f.

¹⁰²⁹ 62, S.228

¹⁰³⁰ 62, S.229 – Wir erinnern uns an W. Trillhaas.

¹⁰³¹ 62, S.231

¹⁰³² 42, S.345f.

¹⁰³³ 62, S.247

¹⁰³⁴ 62, S.246: „Um Seelsorge im eigentlichen Sinn kann es sich erst da handeln, wo Gott durch sein erneuerndes, lebensschaffendes Wort Umkehr geben, Glauben wecken ... Vergebung ... wirken und durch den Heiligen Geist lebendig machen will, wann, wo und wie es ihm gefällt. Seelsorge glaubt nicht an ein zureichendes ... vorhandenes Reservoir ... eigener ... Kräfte ... sich selbst allein zu helfen.“

¹⁰³⁵ Ebd. – vgl. dazu Müller 42, S.322.

Für Müller stellte das Gleichnis vom Guten Hirten Seelsorge urbildlich dar.¹⁰³⁶ Der Mensch in seiner „absoluten Verlorenheit“ ist nach ihm der Adressat der Seel-Sorge. „Ganz und gar“ ist für Schütz seelsorgerliches Bemühen „in der sich herniederneigenden, barmherzigen Kondeszendenz Gottes zu den Gefährdeten und Verlorenen begründet“.¹⁰³⁷ Müller sprach der Seelsorge gegenüber psychotherapeutischer Bemühung die Aufgabe der nur ihr möglichen „Wurzelbehandlung“ zu.¹⁰³⁸ Nach Schütz kommt es zur „eigentlichen Hilfe“ durch die Seelsorge, wo „die eigentliche *Wurzel* der (konkreten) Not in der *letzten* Not sichtbar“ und daraufhin nach jener verlangt wird.¹⁰³⁹ „Die Wurzelschicht menschlichen Seins“ ist eben – wir erinnern uns an Müller – „nicht mehr psychologisch ... beschreibbar“. Dementsprechend ist für Schütz „die iustificatio impii (Rechtfertigung des Sünders) ... kein der psychologischen Erklärung zugängliches Phänomen. Psychologie“, schreibt er in seinen „grundsätzlichen Überlegungen“ zum Verhältnis von Theologie und Psychologie¹⁰⁴⁰, „setzt als Wissenschaft die Immanenz eines geschlossenen (!) Kausalzusammenhangs (!) voraus, die Theologie fragt in erster Linie ... nach der Wirklichkeit und dem Wirken des Transzendenten.“¹⁰⁴¹

1962 erschien Dietrich Rösslers kritische Auseinandersetzung mit einer Seelsorgelehre, welche ihre Anthropologie auf der Folie eines überholten Verständnisses der Natur- und Humanwissenschaft entwickelt. Schütz geht noch 1977¹⁰⁴² erklärtermaßen „den Weg ... , daß Seelsorge ihre Konturen und ihr Profil in der *ständigen Konfrontation* und in der Auseinandersetzung mit den empirischen Wissenschaften vom Menschen gewinnen soll“.¹⁰⁴³ Es ist, so steht zu vermuten, ein Zwang zur Konfrontation, der sich aus der (an und für sich keinem ernsthaften Theologen noch offenstehenden) Entscheidung ergibt, „bedingungslos und absolut für das extra nos des Heils“ einzutreten. Die einlinige Rezeption vom Mk 8,34 im Sinne der Tradition bzw. deren konfrontativer Impetus schimmert durch.

Welches Verständnis von „Seele“ der Lehre von der Sorge um sie bei Werner Schütz zugrunde liegt, braucht – so deutlich wie wir dabei A.D. Müller im Hintergrund sehen – nicht weiter herausgearbeitet zu werden. Die Konsequenzen dieses Verständnisses begleiten uns, wenn wir nun der Korrespondenz von Dogma und Pragma in Schütz' Seelsorge-Lehre nachspüren.

Eingangs bemerkte ich, daß Schütz der akademischen Lehrtradition folgt. Eindeutig bestätigt sich dies m.E. schon bei seinem Einstieg. Lehrtradition ist an der

¹⁰³⁶ 42, S.280ff.

¹⁰³⁷ 62, S.248 – Vgl. dazu auch v.a. H.-O. Wölber 89, S.23f.

¹⁰³⁸ 42, S.285

¹⁰³⁹ 62, S.248

¹⁰⁴⁰ 62, S.65ff.

¹⁰⁴¹ 62, S.66 – () von mir.

¹⁰⁴² Schütz erwähnt Rössler nur im Literaturverzeichnis.

¹⁰⁴³ 62, S.109 – Hervorhebung von mir.

dogmatischen Tradition interessiert, nicht an der unmittelbaren exegetischen Auseinandersetzung, wie wir sahen. Schütz setzt dogmengeschichtlich, und zwar bei „Luthers Verständnis der Seelsorge“ ein. Daß dieser geschichtliche Abriss gleich zu Beginn dem historisch interessierten Leser Gewinn bringt, ist keine Frage. (Wie denn die im Verlauf des Lehrbuchs zahlreich von Schütz eingestreuten humanwissenschaftlichen Abhandlungen zweifellos das Wissen bereichern.) Nur sehen wir damit zugleich das „Traditionsprinzip“ gegenüber dem „Schriftprinzip“ bestätigt. Wenn Schütz erst im letzten Abschnitt dieses ersten Kapitels unter der Frage nach den Folgerungen, und dann auch nur aphoristisch und, um Seelsorge im Sinne der ‘cura animarum generalis’ als „eine Dimension, die allen Formen kirchlicher Dienste eignet“, herauszustellen, auf das „biblisch-paulinisch(e)“ Verständnis von „Seele“ Bezug nimmt¹⁰⁴⁴, dann ist damit das vertraute exegetische Defizit offenkundig. Schütz hat vorher Walter Uhsadel referiert und dürfte dessen Ausführungen zu „Seele“ bzw. zur „biblischen Anthropologie“¹⁰⁴⁵ gelesen haben.¹⁰⁴⁶ Diese wenigstens hier weitergehend auszuwerten, liegt nicht auf seiner Linie. Die Tradition der Seelsorgelehre hält genügend Gesichtspunkte bereit. Das 19. Jahrhundert hat, nach Schütz, auf „das ganze Geflecht von Relationen“ hingewiesen, welches Seelsorge berücksichtigen muß.¹⁰⁴⁷ „Schleiermacher vor allem“ legte bereits seinen Finger darauf, „daß Seelsorge den tiefen Respekt vor der Freiheit und Selbstverantwortung des Menschen ... voraussetzt“.¹⁰⁴⁸ Biblische Psychologie ist in der akademischen Tradition, welche Schütz transportiert, nicht gefragt, wohl aber der theologische Standort im Ver-

¹⁰⁴⁴ 62, S.61: „Verstehen wir unter ‘Seele’ biblisch-paulinisch den Menschen in seiner spezifisch menschlichen Lebendigkeit, wie sie im strebenden und wollenden Ich mit seinen Intentionen zum Ausdruck kommt, verstehen wir theologisch ‘Seele’ als Bezogenheit des ganzen menschlichen Lebens auf Gott und als die Verantwortlichkeit des Menschen für sich selbst und für die Welt vor Gott, dann ist die in der Seelsorge angesprochene Sorge für das von Gott her und zu Gott hin gelebte und zu lebende Leben auch Sache und Anliegen der Predigt.“

Die idealistisch anmutende Formulierung vom „streben und wollenden Ich“ fällt auf, desgleichen der doppelte Einsatz: einmal „‘Seele’ biblisch-paulinisch“, das andere Mal „‘Seele’ theologisch“. Unter „theologisch“ zeichnet sich die Konzentration auf die Gottesbeziehung deutlich ab.

¹⁰⁴⁵ Vgl. 83, S.26ff.

¹⁰⁴⁶ Die Rezeption läßt sich zumindest vermuten. Der von Uhsadel referierte J.T. Beck sprach (83, S.33) von der Seele „als dem persönlichen Ich“, das „sittlich vernünftigen Charakter“ annähme. Schütz hebt das „streben und wollende Ich“ hervor (vgl. vorletzte Anm.) Uhsadel arbeitet heraus, daß „die Seele des Christen im Kampffeld zwischen Geist Gottes und Fleisch“ stehe (83, S.30). Schütz bemerkt im Zusammenhang der „Motivationspyramide“ (62, S.133): „‘Fleisch’ und ‘Geist’ heißt dieser letzte Gegensatz der biblischen Sprache.“

¹⁰⁴⁷ 62, S.63

¹⁰⁴⁸ 62, S.64 – In seinem Aufsatz „Rekonstruktion des Menschen. Ziel und Aufgabe der Seelsorge in der Gegenwart“ in: WzM 1973, S.182-196, weist Dietrich Rössler nach, daß sich das neue Seelsorgeverständnis auf Schleiermacher berufen kann.

hältnis zur profanwissenschaftlichen Psychologie und deren Stoff an seelsorgerlich nützlichem Wissen. Die Kapitel II bis IV gehen dem nach.¹⁰⁴⁹

Wir sparen es uns, dem Aufriß der Seelsorge-Lehre Schütz' weiter im einzelnen zu folgen. Daß seine Abhandlung der „amerikanischen Seelsorgebewegung“ dogmatisch und pragmatisch im Konzept der Seelsorgelehre wirksam würde, dürfte nach dem bisherigen Befund kaum noch erwartet werden können. Man nimmt sie – der eigenen Position längst gewiß – eben einfach zur Kenntnis.

„Bedingungslos und absolut für das extra nos des Heils“ entschieden zu sein, bedeutet für Schütz auch, daß er am Schlüsseldogma der „neuen Seelsorgebewegung“, der Lehre von der „Inkarnation“ einfach vorbeigehen kann. Das hat pragmatische Folgen. „Der Dienst des Seelsorgers“, lesen wir im Schlußkapitel¹⁰⁵⁰, „ist ein *instrumentaler* Dienst, er kann nicht den Menschen an sich selbst binden“. Weil das so ist bzw. zu sein hat, bedarf es keiner gesonderten Abhandlung zur Person des Seelsorgers oder zur Bedeutung des seelsorgerlichen Habitus. Es „ist allenthalben faktisch vom Seelsorger die Rede gewesen“, bemerkt Schütz. „Wenn weltliche Beratung die Erfahrung macht“, lesen wir weiter, „daß ohne ... das Akzeptieren die Beratung keine befreiende und heilende Kraft hat, dann *weiß* ein Seelsorger *erst recht*, daß liebende Zuwendung ... Schlüssel und Geheimnis aller Seelsorge ist, mehr als alles Raffinement der Methodik, und daß diese Liebe Antwort und Frucht jener Liebe ist, mit der Gott in Christus sich der Verlorenen ... der Sünder angenommen hat“.¹⁰⁵¹ Ein Seelsorger „*weiß*“ es, wie Schütz weiß, daß – so seine Worte – „eine Lehre von der Seelsorge ... noch keinen erfahrenen Seelsorger“ macht und „die Erwartung (falsch ist), daß eine Lehre von der Seelsorge zeigen soll, wie man so etwas macht.“¹⁰⁵²

Aber wie vermittelt sich Lehr-Wissen bei Schütz? Beispiele mögen die Beziehung von Dogma und Pragma dieser Seelsorge-Lehre veranschaulichen: Da ist z.B. das soeben als Allgemeinplatz apostrophierte Dogma von der Bedeutung der

¹⁰⁴⁹ 62, S.65-123 – Schütz: „... Statt der sauberen Grenzziehung handelt es sich bei Psychotherapie und Seelsorge um zwei Kreise, die sich überschneiden (117) ... Man kommt in Theorie und Praxis mit dem Versuch einer schiedlich-friedlichen Trennung nicht zurecht (118) ... Die Beziehungen zwischen Psychotherapie und Seelsorge können nur die der Ergänzung und Kooperation sein (120f.) ... Theologische Seelsorge verhält sich zur weltlichen '*komprensiv*' (121) ... Neues Sein ist mehr als gesundes Sein (123).“

Wir erinnern uns: A.D. Müller sagte: „Der Prophet sieht mehr als der 'normale' Mensch ... Der Mensch wird hier anders, 'geistlich', mit erleuchtetem Auge, und es wird an ihm mehr gesehen, als das menschliche Moralbewußtsein an ihm wahrnimmt.“ (42, S.289)

¹⁰⁵⁰ 62, S.2438 – Hervorhebungen auch im folgenden von mir.

¹⁰⁵¹ Ebd.

¹⁰⁵² 62, S.249 – Weiter ebd.: „Wenn alle Seelsorge davon überzeugt ist, und das heute ohne Ausnahme, daß sie keinen Rat geben darf, sondern die Verantwortlichkeit und Selbständigkeit des Klienten zu respektieren hat ... dann kann ein Lehrbuch der Seelsorge erst recht nicht ein Regel- und Rezeptbuch wie das der Henriette Davidis sein.“ – Nur das der Henriette Davidis?

seelsorgerlichen Haltung. Schütz schildert den Fall, wie „um Mitternacht, als der Schein der Studierlampe im Arbeitszimmer schon müde zu werden beginnt“, ein von „Furien der Angst gejagt(er)“ Student „hereinstürzt“. Wir lesen daraufhin: „Wie bei *jedem* seelsorgerlichen Gespräch ist das Wichtigste, Zeit, viel Zeit und Geduld zum Zuhören zu haben ... *Nichts* anderes ist vom Seelsorger zunächst gefordert als warme, liebende verständnisvolle Zuwendung ... Viel Zeit und Geduld selbst um Mitternacht, viel Verstehen und Liebe sind nötig.“¹⁰⁵³ – Nichts erfahren wir in diesem Zusammenhang von der Notwendigkeit seelsorgerlicher Distanz, vom angemessenen Umgang mit der Realität der Mitternacht. Um mit Schütz zu reden: „*Alles* läuft auf die *letzte* Fragestellung zu“. ¹⁰⁵⁴ Die Antwort zum Thema des Umgangs mit Angst liegt auch schon bereit: „Die Rechtfertigung allein aus der Gnade ist das Gegenspiel gegen die aus Leistung stammende Angst¹⁰⁵⁵ ... Schließlich ist Ende und Ziel *aller* seelsorgerlichen Gespräche dies eine, was im Johannesevangelium so ausgedrückt wird: ‘In der Welt habt ihr Angst, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden’ (Joh 16,33)“.¹⁰⁵⁶

Schütz widmet sich dem seelsorgerlichen Umgang mit Suizidalen.¹⁰⁵⁷ Selbstmordstatistik kommt ins Bild. Verschiedene „Selbstmordtheorien“ werden von Schütz referiert, der Leser durchaus um Wissen bereichert. Dann folgt der Überschrift zur Seelsorgepraxis: „Äußerste Behutsamkeit fordert diese Seelsorge“, erfahren wir. „Wichtig ist“ (man beachte den folgenden Sprachmodus!), „zu verstehen suchen, zur Seite bleiben, Achtung und Liebe zeigen, niemals aufgeben, nicht kritisieren, keine Vorwürfe machen, nicht ins Unrecht setzen und niemals scharf anpacken“!¹⁰⁵⁸ „Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen bedeutet Ermutigung für das Leben. Das geknickte Rohr soll nicht zerbrochen und der glimmende Docht nicht ausgelöscht werden. In der Nacht ist Gott mit seinem Licht für uns da ... *Unermüdlich muß* ein Seelsorger dazu einladen, daß er in *jeder* Bedrängnis und zu *jeder* Zeit angerufen, angesprochen und aufgesucht werden darf, wo nur irgendein Mensch sich irgendwie in Not weiß ... *Alle* diese Einrichtungen (gemeint ist etwa die TS) ... können *niemals* den einzelnen Pfarrer und Seelsorger von der *Pflicht* entbinden, *ganz und jederzeit* für die Lebensmüden und Selbstmordgefährdeten in seiner Gemeinde dazusein.“¹⁰⁵⁹ – Die zuletzt zitierten Sätze bilden das Finale des Kapitels X über „einige besonders schwierige Probleme als Beispiele für die Seelsorge an einzelnen“.¹⁰⁶⁰

¹⁰⁵³ 62, S.191f. – Hervorhebungen auch im folgenden von mir.

¹⁰⁵⁴ 62, S.196

¹⁰⁵⁵ 62, S.197

¹⁰⁵⁶ 62, S.197

¹⁰⁵⁷ 62, S.200ff.

¹⁰⁵⁸ 62, S.204

¹⁰⁵⁹ 62, S.208f.

¹⁰⁶⁰ 62, S.190

Wir erinnern uns: Es ging um die Frage der Beziehung von Dogma und Pragma bei Schütz. Schütz selbst betont die Korrespondenz von seelsorgerlichem Pragma und Pragma der Lehre.¹⁰⁶¹ „Eine Seelsorge, die Rezepte gleich bündelweise zur Hand hat, die auf den ersten Blick alle Zusammenhänge erkennen und erklären kann und auf der Stelle mit Ermahnen und Suggestieren anfängt, ist das Gegenteil eines echten Gesprächs“¹⁰⁶², lesen wir – und können nur zustimmen. Man *weiß* das inzwischen. Doch wie steht es mit der Möglichkeit, diese Lektion auch „zu Herzen“ zu nehmen? – wenn die Lektion der Lehre wie folgt weitergeht: „Aufmerksames Hören und Sehen sind hier vom Seelsorger *gefordert* (146) ... Auch die informellen Gespräche, die der ersten Fühlungnahme ... dienen, *sollten* nicht beim Konventionellen ... hängen bleiben ... Kommt das Gespräch ins Stocken, bietet sich die Möglichkeit, über aktuelle Aufgaben ... der Gemeinde zu berichten ... *sollte* der Seelsorger ein feines Gespür, Sensitivität für subtile Anzeichen von Störungen und Konflikten haben ... *zu achten ist* auf die Untertöne (148f.) ... die Möglichkeit *muß* vorhanden sein, entspannt zu sitzen, eine bescheidene Behaglichkeit und Ordnung *sollte* der Raum ausstrahlen ... Bemerkt *man* Zeichen nervöser Spannung ... so ergibt sich als Hilfe fast von selbst der erste Zug zur Eröffnung des Gesprächs: ‘Sie wollen ... (Formulierungsvorschlag!‘) ... Will sich ein Gespräch gar nicht anbahnen, dann *mag* ein Buch auf dem Tisch ... als Anknüpfung ... dienen ... Nach solchem Präludieren *muß* der Durchbruch zur Sache erfolgen (150f.) ... Der Seelsorger *muß* also ... auf sein beliebtes (!) Moralisieren und Dogmatisieren verzichten, auf *alle* Projektionen und Übertragungen (!); er *muß* den Horizont der unbegreiflichen Vergebung Gottes auch über dem dunkelsten Abgrund der Schuld sehen und von der Proklamation der Gerechtigkeit Gottes über einer gottlosen Welt her denken, handeln und leben (153).“¹⁰⁶³

Ich breche hier ab. Spätestens das letzte Zitat veranschaulicht unüberbietbar, wie unbekümmert von Schütz pastoralpsychologisches und -theologisches Dogma direkt umgesetzt wird. Welch weiter Weg ist es tatsächlich, mit dem „Herzen“ aus der Rechtfertigung zu leben! Wer hat seine „Seele“ so in der Hand, daß er einfach auf *alle* Projektionen und Übertragungen zu verzichten vermag? Solch Kurzschluß von Dogma und Pragma ist nur möglich um den Preis und unter der Voraussetzung der Abstraktion von „Seele“ wie sie leibt und lebt. „Wes der *Kopf* voll ist, des geht der *Lehrer*-Mund über“, möchte man sagen.

Seel-Sorge-Lehre, welche die überkommene Vorherrschaft des Geistes dergestalt repräsentiert, kann (wie die Sache nun einmal beschaffen ist, ob sie ihn behauptet oder nicht) einen ganzheitlichen Begriff ihres Gegenstandes nicht realisieren. Hier wird das Dilemma traditionsgeprägter akademischer Seelsorge-Lehre

¹⁰⁶¹ 62, S.249

¹⁰⁶² 62, S.145f.

¹⁰⁶³ Hervorhebungen und () von mir.

offenkundig. Das schließt nicht aus, daß auch von Schütz mancherlei zu lernen ist. Doch das lernende „Herz“ duldet nur begrenzt die Vorreiterschaft des Intellekts. Der Grat zwischen hilfreicher und „grauer“ Theorie ist schmal! Schütz selbst bemerkt abschließend¹⁰⁶⁴: „Lernen läßt sich Seelsorge nur durch das Praktizieren von Seelsorge ... die Praxis der Seelsorge muß erst anfangen zu wachsen“. Ich möchte dies auch auf die Praxis der Seelsorge-Lehre beziehen. Zugleich bin ich mir bewußt, daß ich damit nicht allgemein den Stand der Seelsorge-Lehre des Jahres 1978 anspreche. Theologisch ist Schütz, wie wir sahen, *vor* dem Aufbruch der Seelsorgebewegung festzumachen. Letztlich korrespondieren Dogma und Pragma bei ihm durchaus und künden damit zweierlei: zum einen, wie hartnäckig sich die einlinige Überlieferung des biblischen Begriffs von Seele hält. Zum zweiten, wie leicht auf ihrer Linie die Seelsorge-Lehre entweder abstrakt oder direktiv oder beides wird. „Seele“ im vollen Sinne Biblischer Psychologie setzt das dialogische Prinzip aus sich heraus. Es will wirksam werden im Vollzug von Seelsorge und in der Beziehung von Dogma und Pragma des Lehrens und Lernens von Seel-Sorge.

6.2 Das biblische Verständnis von „Seele“ im Dienst des Interesses am „Proprium“ der Sorge. „Parakletische Seelsorge“ im Gefolge Helmut Tackes

Manfred Seitz 1978

Nach Werner Schütz' Seelsorge-Lehrbuch erscheint – von amerikanischem Import abgesehen, dem wir uns noch widmen werden – keine Seelsorge-Lehre im überkommenen Sinne mehr auf dem deutschen Büchermarkt. Wie sich diese bei Schütz darstellt, dürften die Gründe dafür auf der Hand liegen. Seelsorge-Lehre im klassischen Stil ist von innen heraus überholt. Wo die Entwicklung zur Pastoralpsychologie mitvollzogen wurde, kann Seelsorge-Lehre nicht mehr von einem Buch allein her begriffen werden. „Das doketische Vorbeisorgen am konkreten Menschen“, das die klassische „kirchliche Seelsorge ... als Stigma trägt“¹⁰⁶⁵ – um mit dem Erlanger Seelsorge-Lehrer Manfred Seitz zu reden –, geht nicht nur auf das Konto ihres Dogmas, sondern auch deren Pragmas. Und hier gilt es Folgerungen zu ziehen.

Manfred Seitz selbst spricht sich Anfang der 70er Jahre (?)¹⁰⁶⁶ unter dem Stichwort „exemplarische Seelsorge“ für „eine Ergänzung der Vorlesung durch

¹⁰⁶⁴ 62, S.249

¹⁰⁶⁵ Literaturverzeichnis Nr. 64, S.110.

¹⁰⁶⁶ Der Beitrag „Exemplarische Seelsorge – Begriff, Aufgabe und Methode“ ist nicht datiert, ein „Ort der Erstveröffentlichung“ (64, S.227) nicht auszumachen.

poimenische Seminare und ... die Neugruppierung poimenischer Vorlesungen um Falldarstellungen und -analysen“ aus.¹⁰⁶⁷ Es dürften die hohen, nunmehr auch praktischen Anforderungen an den „Praktischen Theologen“ sein, die diesen daran hinderten, seine Seelsorgekonzeption umfassend literarisch aufzubereiten.¹⁰⁶⁸ 1978 erscheint von ihm bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen ein Sammelband mit kleineren Arbeiten aus den letzten 15 Jahren unter dem Titel: „Praxis des Glaubens. Gottesdienst, Seelsorge und Spiritualität“. Wir wollen uns Seitz' Beiträge zum Stichwort „Seelsorge“ genauer anschauen.¹⁰⁶⁹

Was an ihnen unter der Fragestellung, der wir folgen, besonders auffällt, ist zweierlei. Da ist zum einen Seitz' direkter Ansatz bei der Biblischen Psychologie bemerkenswert. Zum anderen läßt sich eine Entwicklung der Ansichten unter dem Einfluß der Anfragen Helmut Tackes an die Seelsorgebewegung verfolgen. Zunehmend offenkundig legt Seitz den Finger auf das kerygmatische Proprium der Seel-Sorge. Daß er die „Gottesbedürftigkeit“ der „Seele“ herausstellt, korrespondiert dem. Doch sehen wir im einzelnen.

Der früheste Beitrag stammt aus dem Jahre 1964. „Was ist Seelsorge und wie geschieht sie durch Gemeindeglieder?“, fragt Seitz.¹⁰⁷⁰ Nach kurzer Einleitung, in der er die Verunsicherung durch die Forderung einer pastoralpsychologischen (Spezial-) Ausbildung aufnimmt, formuliert er 3 Thesen zum Verständnis der Seelsorge. „Seelsorge ist (1.) Beistehen in den Grundsituationen des Lebens vom Evangelium her ... Ihr Adressat ist (2.) der ganze Mensch in seiner von Gott entfremdeten Geschöpflichkeit ... Ihr Ziel ist (3.) sein Heilwerden durch das helfende Gespräch im Bekenntnis des Glaubens“, lauten die Thesen.¹⁰⁷¹ Später lesen wir: „Christliche Seelsorge ist angewandte biblisch-theologische Anthropologie“.¹⁰⁷² „In der Seelsorge geht es um den ganzen Menschen und nicht nur um seine Seele ... Unter 'Seele' verstehen wir gewöhnlich etwas ... Nicht-gut-Faßbares ... 'Seele' nach biblischem Verständnis ist konkreter. 'Seele' (hebr. nāfāš) ist die Lebendigkeit, die Vitalität, ist der bedürftige, der bedrohte Mensch, das an seinen Körper gebundene Leben ... Der biblische Begriff von 'Seele' weist uns geradezu darauf hin, daß der Mensch einen Leib hat, leiblich ist ... Dieser durch seinen Leib individualisierte Geist, also der durchgeistete Mensch ist Adressat der Seelsorge. Er ist es in vielfacher Bezogenheit.“¹⁰⁷³

¹⁰⁶⁷ 64, S.114 – 1973 erscheint H.-Chr. Pipers Buch: „Gesprächsanalysen“ bei Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, in 1. Auflage. Es wird weitere Auflagen finden.

¹⁰⁶⁸ Vgl. das Vorwort 64, S.5.

¹⁰⁶⁹ 64, S.64-153

¹⁰⁷⁰ 64, S.73-83

¹⁰⁷¹ 64, S.73

¹⁰⁷² 64, S.77

¹⁰⁷³ 64, S.76

Wir könnten fragen, ob in der Formulierung: „... Leib *hat*“ und in der Rede vom „individualisierten *Geist*“ bzw. „durchgeisteten Menschen“ nicht auch überkommene Deutungsmuster greifen. Daß Seel-Sorge „das Leibliche mit einbegreift“¹⁰⁷⁴ ist Allgemeingut.¹⁰⁷⁵ Andererseits fällt auf, wie selbstverständlich und nah am biblischen Befund Seitz von „Seele“ als „Lebendigkeit“, „Vitalität“ und „vielfacher Bezogenheit“ spricht. Seitz führt den Zusammenhang von Lebendigkeit und Bezogenheit aus. Neben der Bezogenheit auf Gott steht die Bezogenheit zum Mitmensch, zur Um- bzw. Sachwelt und zum eigenen „Ich“. Der „in vierfacher Bezogenheit stehende ist der ganze Mensch, und als solcher ... Adressat der Seelsorge“, schreibt er. Seel-Sorge wird relevant, wo – ich zitiere weiter – „der Mensch als Geschöpf in seiner *vierfachen Relation* ... nicht mehr in Ordnung ... nicht mehr heil“ ist.¹⁰⁷⁶ Der Mensch befindet sich dann im Zustand der „Entfremdung“=„Sünde“, und diese ist gegeben, „wenn *auch nur eine* dieser Relationen unterbewertet oder preisgegeben wird ... Ziel der Seelsorge ist das Heilwerden des Menschen ... sein Zum-Frieden-Kommen. Zum Frieden kommt er, wenn diese *vier* Relationen einigermaßen im Lot sind. *Nur die Beziehung zu Gott* zurechtzubringen, ist genauso *eng* und führt wieder zur Überfrachtung einer Relation, wie wenn nur die Beziehung zum Mitmenschen oder zur Welt der Dinge in Ordnung gebracht wird“.¹⁰⁷⁷

Es ist aufregend zu sehen, wie mühelos sich aus der so umgesetzten Biblischen Psychologie ein offener bzw. mehrdimensionaler Ansatz der Seel-Sorge ergibt. Ihr „Mittel ... ist“, nach Seitz¹⁰⁷⁸, „das Gespräch, und zwar das auf die psychische Seite der menschlichen Personalität bezogene Gespräch.“¹⁰⁷⁹ Dies – man meint hier auch den späteren Stollberg zu hören¹⁰⁸⁰ – „unterscheidet die Seelsorge von allen anderen Formen kirchlicher *Kommunikation* wie Gottesdienst, Predigt, Unterweisung usw.“ Stollberg sieht so das „spezifische Proprium“ bestimmt. Wie steht es sonst bei Seitz mit dem „Proprium“? In dem Fall, den Seitz beschreibt, wird „etwas spezifisch Christliches ... zunächst nicht sichtbar ... Es ist aber da, nicht nur in der Person (der Seelsorgerin), sondern verborgen im Vorgang des Beistehens selbst, wenn auch davon nicht zu unterscheiden. Das Ewige ist stille“, bemerkt Seitz. Später wird es dann „laut“.¹⁰⁸¹ Eine wichtige Rolle spielt für Seitz

¹⁰⁷⁴ Trillhaas 82, S.93

¹⁰⁷⁵ Tillich verstand 1926 (Ges.W. Bd. III, S.96) „das Leibliche“ als „Ausdrucks- und Existenzform des Seelischen“.

¹⁰⁷⁶ 64, S.78 – Hervorhebungen auch im folgenden von mir.

¹⁰⁷⁷ 64, S.79

¹⁰⁷⁸ 64, S.79f.

¹⁰⁷⁹ Dazu 64, S.73: „... unter voller Zugrundelegung des uns durch die Psychologie zugewachsenen Wissens“!

¹⁰⁸⁰ 66, S.13f. u. 151

¹⁰⁸¹ 64, S.75f. – S.81: „Das Christliche („die Begegnung“) kommt spät ... deshalb kann es vernommen werden.“

die „Annahme“ des Gesprächspartners in Analogie zu Röm 15,7 („Nehmt einander an wie Christus euch angenommen hat, Gott zum Lobe“). Dabei ist es dann – um abgekürzt zu reden – die Gehstruktur der Seelsorge im Gegenüber zur Kommstruktur der Psychotherapie, d.h. „dieser eigene (aktive) Akt der Annahme“, welcher die Seelsorge kennzeichnet. „Der Psychologe geht nicht in die Wohnung, was der Pfarrer kann und tut“, lesen wir.¹⁰⁸²

Nach Seitz (wir lösen uns jetzt von seinem Beitrag von 1964) ist es klar, daß zum Proprium der Seelsorge „die Bezeugung“ gehört. In diesem Begriff steckt schon die Forderung der Situations- und Persongemäßheit ihres Vorgangs. Der Zeuge redet erst, wenn er zugehört hat und den Fragenden bzw. die Frage kennt. Das Bezeugen gehört – um mit Stollberg zu reden¹⁰⁸³ – zur „Konkretion des generellen Propriums“ der Seelsorge. Stollberg definierte jenes 1969 u.a. über die „theologisch bestimmbare(n) Motive und eine theologisch bestimmbare Intention“¹⁰⁸⁴, mithin dogmatisch. In dem Beitrag zur Frage „Braucht die moderne Gesellschaft die Seelsorge der Kirche?“ von 1971¹⁰⁸⁵ sehen wir Seitz das Verhältnis von Seelsorge und Psychotherapie „als Partnerschaft“¹⁰⁸⁶ – Riess nennt es 1973 „Komplementarität“¹⁰⁸⁷ – kennzeichnen und lesen dann¹⁰⁸⁸: „Die Seelsorge der evangelischen Kirche beginnt durch diese Partnerschaft mit der Psychotherapie ein neues Profil zu gewinnen. Zum neuen Profil tritt das Programm, das unverwechselbar eigene denen entgegen, die Vermischung argwöhnen ... (Im) Dialog zwischen Seelsorge und Psychotherapie ... erscheint, daß das unverwechselbar Eigene der christlichen Seelsorge nicht methodischer, sondern dogmatischer Natur ist. Es liegt in der theologischen Qualifikation der *Motive* und *Intentionen* und im Zusammenhang von Seelsorge und Prophetie.“¹⁰⁸⁹ Die Nähe zu Stollberg ist in dem Zitat offenkundig¹⁰⁹⁰ und bestätigt sich einige Seiten früher bereits, wo Seitz u.a. schreibt: „Seelsorge ist also weder Psychotherapie noch Anweisung und Erteilung von gutem Rat“, sie steht vielmehr zwischen der direkten und indirekten Form als eine „auf den *psychischen Aspekt* menschlicher Personalität bezogene verbale *Kommunikation* mit therapeutischem Charakter. Als solche hat sie kein methodisches Proprium, sondern nimmt an den Methoden der ihr verwandten und

¹⁰⁸² 64, S.80

¹⁰⁸³ 66, S.153

¹⁰⁸⁴ 66, S.149

¹⁰⁸⁵ 64, S.97-108

¹⁰⁸⁶ 64, S.105

¹⁰⁸⁷ 52, S.56ff.

¹⁰⁸⁸ 64, S.106 – Hervorhebungen auch im folgenden von mir. – Vorher wurde Röm 15,7 als Deutungsmuster der „Korrelation“ der therapeutischen bzw. seelsorgerlichen Akzeptanz herangezogen!

¹⁰⁸⁹ 19, S.30 u. 90f. – Wer sich auskennt, findet in der Zuordnung von Seelsorge und Prophetie Faber/v.d.Schoot wieder.

¹⁰⁹⁰ Vgl. Stollberg 66, S.14 u. S.148f.

benachbarten Bemühungen um den Menschen teil“.¹⁰⁹¹ Daß hier bis in den Wortlaut hinein Gedanken aus Stollbergs „Therapeutischer Seelsorge“ zu erkennen sind, dürfte unstrittig sein. Die Konzeption der „Seelsorgebewegung“ kennzeichnet offenbar Seitz’ Standort Anfang der 70er Jahre. Begleitet sind seine Ausführungen freilich auch vom Monitum Uhsadels.¹⁰⁹² Kirche ist als Kirche der Welt die *Rede* von Gott schuldig. Sie darf die Welt nicht um das Zeugnis von Gott betrügen.¹⁰⁹³

Den undatierten Beitrag über „Exemplarische Seelsorge“ hatte ich eingangs schon zitiert. Auf der Linie der erwähnten Kritik am „doketischen Vorbeisorgen am konkreten Menschen“¹⁰⁹⁴ – wir erinnern uns an Stollbergs Vorwurf des „Doketismus“ – liegt Seitz’ Schritt vom leibhaftigen Biblischen Begriff von „Seele“ zur „Kondeszendenz“ Gottes, bzw. Gottes offenbaren „Sich-Kümmern(s)“ um den Menschen in Christus und dessen „ganzheitlich-fürsorgliche(n) Charakter“.¹⁰⁹⁵ „Die christologische Begründung der Seelsorge“¹⁰⁹⁶ tritt vor Augen. Seitz formuliert¹⁰⁹⁷: „Seelsorge ist die Verlängerung und Zuspitzung der *Menschwerdung* Gottes in die Individualität und Sozialität des Menschen; sie geschieht im Namen Jesu durch die Gemeinde als seinen Leib und ist als solche das Sich-Kümmern Gottes um das Heilwerden des Menschen im Horizont seines Reiches.“ Das „Hinabsteigen des Wortes in die tiefe Menschlichkeit“¹⁰⁹⁸ bedeutet, nach Seitz, diese Seelsorge. „Exemplarisch“ geschieht sie in der *Gruppe* von „Schlüsselpersonen“. Hier wird „jenes *bedingungslose* ‘proslambanestai (Annehmen) aus Röm 15,7‘ geübt. „Die tiefenpsychologische Gruppentherapie stellt dafür“ ein sich nahelegendes „gruppenseelsorgerisches Verfahren“ bzw. mit ihm „ein hohes

¹⁰⁹¹ 64, S.102 – S.107 erscheint die Formulierung auf die „Seelsorge an der Gesellschaft“ hin variiert. Hier ist vom „psychischen Aspekt menschlicher Sozialität“ die Rede, und die „Gesellschafts*diakonie*“ wird als „auf den *somatischen Aspekt* bezogene Hilfe“ apostrophiert. Die „verbale Kommunikation“ erhält noch einen Seitz eigenen Zusatz: „... im Bekenntnis des Glaubens“.

¹⁰⁹² Vgl. 83, S.52 u. 60

¹⁰⁹³ Seitz 64, S.108: „Von Gott muß geredet werden, leise und überzeugend. Es gibt einen spezifischen Betrug der Kirche an der Welt, nicht mehr Kirche sein zu wollen, nicht mehr ihren ureigentlichen Auftrag zu sehen, Anwalt Gottes in der Welt zu sein und die Sache der Menschen bei Gott vertreten zu wollen. Sollte die Gesellschaft auf die Themafrage antworten: ‘Nein’, so könnte es ein Reflex auf diesen Betrug der Kirche sein.“

¹⁰⁹⁴ 64, S.110 S.117: „Es ist eine Verengung der Seelsorge, eben ‘Seel-Sorge’ in jenem doketisch gefährdeten Sinn, der den Menschen als ‘Seele’, abgesehen von seiner Welt und gelöst von seiner Umschlossenheit durch sie, ‘außer Situation’ betrachtet.“

¹⁰⁹⁵ Stollberg definierte Seelsorge als „fürsorgliches Handeln“ (66, S.13) – Später zitiert Seitz Werner Jentsch.

¹⁰⁹⁶ 64, S.111

¹⁰⁹⁷ 64, S.112 – Hervorhebungen auch im folgenden von mir.

¹⁰⁹⁸ 64, S.117

Maß an Erfahrungen und Hilfe bereit“, schreibt er.¹⁰⁹⁹ Er dürfte dabei im Prinzip Stollbergs „Seelsorge durch die Gruppe“ von 1971 in Blick haben.

Interessant ist nun der Wandel der Frontstellung, der sich bei Seitz in Arbeiten abzeichnet, welche er 1978 erstmals veröffentlicht. In zwei dieser Arbeiten¹¹⁰⁰ wird Helmut Tackes „mit einer an (der Theologie) H(ans) J(oachim) Iwand(s) geschulten dogmatischen Schärfe“ geäußerte Kritik an der Seelsorgebewegung bzw. Pastoralpsychologie ausdrücklich zustimmend aufgenommen.¹¹⁰¹ In einer dritten¹¹⁰² klingt sie deutlich durch. Es „gibt zu denken“, schreibt Seitz hier¹¹⁰³, „daß sich der vor Jahren noch kaum denkbare Bedeutungsgewinn der Seelsorge in einer Phase des zunehmenden Bedeutungsverlustes von Glaube, Kirche und Evangeliumsverkündigung ereignet, und wir meinen, kompensatorische Unterströmungen nicht ausschließen zu können“. Die eine sieht Seitz in der „Tendenz, Methoden an die Stelle der Inhalte treten zu lassen“, die zweite führt er auf „eine tiefgreifende Unsicherheit gegenüber dem Theologischen in der Theologie und dem Christlichen in der Seelsorge zurück. „Beides zusammengenommen führte“ – ich zitiere immer noch Seitz¹¹⁰⁴ – „zu einem Zurücktreten, wenn nicht gar Verschwinden des verkündigenden Elements in der Seelsorge, zu einer Reduktion ihres theologischen Charakters auf die bloße Motivation und zu einer Abweisung der Frage nach ihrem Proprium.“¹¹⁰⁵ Seitz sieht jetzt die Seelsorge „einer Übermethodisierung ... und im Zuge ihrer Psychologisierung einer Entkerygmatisierung“ entgegengehen.¹¹⁰⁶ Wir erinnern uns: Es war der „Verlust an Kerygma“ in der Seelsorge, dem Tacke energisch entgegen trat.¹¹⁰⁷

Es mag einer speziellen Untersuchung überlassen bleiben, dem Einfluß Helmut Tackes auf Seitz’ Distanzierung von der Seelsorgebewegung nach 1975 bis in alle Verästelungen nachzugehen.¹¹⁰⁸ Deutlich wird jedenfalls von Seitz selbst das Jahr

¹⁰⁹⁹ 64, S.115

¹¹⁰⁰ „Ist der Gottesdienst die Mitte der Seelsorge?“ (S.64-72) und: „Der Fortschritt im Verhältnis von Seelsorge und Beratung und die bleibenden Aufgaben“ (S.144-153).

¹¹⁰¹ 64, S.68 u.144

¹¹⁰² „Überlegungen zu einer biblischen Theologie der Seelsorge“, 64, S.84-96.

¹¹⁰³ 64, S.86

¹¹⁰⁴ Ebd.

¹¹⁰⁵ Vgl. Tacke 70, S.34: „Wenn das ‘generelle’ Proprium der kirchlichen Seelsorge nur noch verschämt und getarnt in Erscheinung tritt, muß darin ein Symptom für die Krise der Seelsorge gesehen werden. Sie ist eine Glaubenskrise.“ Ders. S.23: „Aus alledem wird erneut erkennbar, daß die Frage nach dem Proprium kirchlicher Seelsorge nicht befriedigend beantwortet werden kann, wenn die Fragestellung auf theologische Motivationen und Intentionen reduziert bleibt.“

¹¹⁰⁶ 64, S.87 – die Seitz provozierenden Zeugen: Neidhardt und Gerlitz haben sich 1967 und 1970 geäußert!!

¹¹⁰⁷ 70, S.56

¹¹⁰⁸ Seitz hatte in früheren Arbeiten z.B. gerne Röm 15,7 zur theologischen Deutung der zu „übenden“ seelsorgerlichen Akzeptanz herangezogen (s.o. S.213 u. 214 sowie Anm. 1088). Bei Tacke lesen wir 1975 (70, S.143f.): „Den Menschen annehmen, wie Gott in Jesus Christus den Sünder

1975 als Datum von sich erneut vollziehenden „Wandlungen“ in der evangelischen Seelsorgelehre genannt.¹¹⁰⁹ Und er hat offenbar daran Teil.

Seitz möchte diese Wandlung nicht als „Tendenzwende, Rechtsruck, Regression und Rückkehr der Konservativen“ plakatiert wissen.¹¹¹⁰ Es geht ihm darum, „nach der Sache der Seelsorge auf dem Hintergrund der ... Wandlungen“, die sich für ihn auch am „Einspruch der bekennenden Gemeinschaften gegen die Gruppendynamik in der Kirche“ kenntlich machen¹¹¹¹, zu fragen.¹¹¹² Sein Bestreben ist es – auch hier erkennen wir Tacke wieder –, Seelsorge als „parakletische Seelsorge“ zu verstehen. „In der parakletischen Seelsorge“, schreibt er¹¹¹³, „geht es unter voller Zugrundelegung der beratenden Seelsorge (in manchen Fällen aber auch ohne sie) um die unbedingt situationsgemäße und methodisch verantwortete Begegnung mit dem Evangelium auf dem Felde menschlicher Not. Sie steht dem Menschen in der Grundsituation durch *Hilfe zum Glauben* bei“. „Auf dem Grunde der beratenden Seelsorge den Ansatz der *verkündigenden* Seelsorge wieder aufzunehmen, wenn man so will, den Gedanken einer nach-therapeutischen Seelsorge zu denken“, ist die Zielrichtung der Wende.

Was bedeutet dies nun im Blick auf Seitz' eingangs so bestrickend befundnahen Ansatz beim biblischen Begriff von „Seele“? Es fällt auf, daß Seitz sich im Zusammenhang seiner jetzigen „Überlegungen zu einer biblischen Theologie der Seelsorge“ zuerst an Werner Jentsch und dessen Betonung der 'cura' bzw. Gottes „Sich-Kümmern(s)“ um den Menschen erinnert, ehe er „zunächst nach dem Gegenstand des Sichkümmerns Gottes im Alten Testament“ fragt und die Leibhaftigkeit der „Seele“ bzw. „das volle Menschsein“ der „näfäs“ herausarbeitet.¹¹¹⁴

annimmt, ist weder unmittelbar noch analog zu leisten ... Es erweist sich schnell als eine *hochtra-bende* Redensart, wenn die Seelsorge als Situation mitmenschlicher Annahme gepriesen wird. Das gilt in erhöhtem Maße dann, wenn auch die Formel *Tillichs* von dem 'Annehmen des Unannehmbaren' bedenkenlos ... angewendet wird.“ – Seitz bemerkt daraufhin 1978 (64, S.151 – Hervorhebungen auch hier von mir): „In der Regel wird als die das Verhalten auslösende Zielvorstellung die bedingungslose Annahme des Ratsuchenden genannt. Sieht man davon ab, daß dies im Munde eines Menschen ohnehin eine *Übertreibung* darstellt – bedingungslos annehmen kann nur der *Unbedingte* –, um dann genauer hinzusehen, erheben sich einige Fragen.“

Tacke kritisierte „das *immanentistische* Verfahren ... , von dem Theorie und Praxis der neueren Seelsorgekonzeptionen bestimmt wird“ (70, S.213). Seitz verheißt (64, S.152) in der Begegnung mit Gott jenseits des „Psychologischen“ „eine Selbsterfahrung ..., die den *immanentistischen* Charakter der meisten so bezeichneten Veranstaltungen sprengt“.

¹¹⁰⁹ 64, S.144 – Ebd. Seitz: „Bekannte Pastoralpsychologen haben angefangen ihre eigene Konzeption zu überprüfen, nachdem sie bisher im methodisch korrekten Vollzug des Seelsorgegesprächs und in der gelingenden Kommunikation das Therapeutikum gesehen haben und versuchen, dem biblischen Wort in der Seelsorge mehr Gewicht zu geben“. – Man hätte gerne Namen genannt!

¹¹¹⁰ 64, S.145

¹¹¹¹ 64, S.144 – vgl. S.68

¹¹¹² 64, S.145

¹¹¹³ 64, S.96 – Hervorhebungen von mir.

¹¹¹⁴ 64, S.88

Alsdann erscheint der Begriff „der cura (Sorge)“, gemäß Jentsch, als „Suchhilfe“ und Jentsch wird zitiert.¹¹¹⁵ Das Ergebnis ist nach Seitz eine christologische Zentrierung der Seelsorge. Seitz erinnert an Mt 9,36, d.h. an Jesu „Erschütterung über die *Daseinsnot* des Menschen“.¹¹¹⁶ Und „in dieser Menschlichkeit Jesu haben wir ... die sich unseren Augen enthüllende Sorge Gottes um seine Geschöpfe vor uns“.¹¹¹⁷ „Vorlaufende Linien im AT“ sieht Seitz im Wirken der Propheten. Ihrem Tun entspricht im NT die „Paraklese“.¹¹¹⁸ Es ist unverkennbar, wie sich unter diesen vertrauten Gedankengängen der Ansatz der verkündigenden Seelsorge wieder nicht neu, aber sehr viel deutlicher einstellt. Daß dieser auch auf die Rezeption des biblischen Begriffs von „Seele“ zurückwirkt, deutet sich bei der Einführung des Begriffs der ‘cura’ als „Sonde für eine biblische Theologie der Seelsorge“¹¹¹⁹ an. A.D. Müllers „Symbol absoluter Willenlosigkeit und Schwäche, das ‘Schaf’“, erscheint auf dem Plan¹¹²⁰ und kennzeichnet die „Seele“, die von der „Sorge“ gemeint ist.

In einem anderen Beitrag kommt Seitz ohne den Rückgriff auf Jentsch aus. Die von ihm vorgenommene Auswertung des „anthropologischen Zentralbegriff(s)“ der „näfäs“, leistet die Engführung auf die „Gottesbedürftigkeit“ des Menschen hin selbst. Seitz greift auf „die Urbedeutung dieses Begriffes“ zurück und gibt sie mit „Gurgelkehle“¹¹²¹ wieder. „‘Näfäs’ spürt der Mensch (sic!), daß er aus sich selbst nicht leben kann; er ist der grundsätzlich Bedürftige, Unstillbare“, deutet Seitz.¹¹²² „Wozu führt der Dialog mit der biblisch-theologischen Anthropologie?“, fragt Seitz nach etwas mehr als einer Seite. Antwort: „Zur Erkenntnis des ganzen Menschen in der Erkenntnis seiner Gottesbedürftigkeit“.¹¹²³ Die drei anderen früher herausgestellten „Bezogenheiten“ der „Seele“ sind sozusagen unter den Tisch gefallen. (Psychologische) *Selbst*-Erfahrung unterliegt inzwischen dem

¹¹¹⁵ 64, S.89

¹¹¹⁶ Mit 9,36: „Und als er das Volk sah, jammerte es ihn, denn sie waren verschmachtet und zerstreut wie die Schafe, die keinen Hirten haben“. – Hervorhebung von mir.

¹¹¹⁷ 64, S.90

¹¹¹⁸ 64, S.90f.

¹¹¹⁹ 64, S.89

¹¹²⁰ Seitz 64, S.92: „Daß für die Lage des zu Suchenden und zu Findenden das Symbol absoluter Willenlosigkeit und Schwäche, das ‘Schaf’ erscheint, ist charakteristisch“. Wir haben hier ohne Stellennachweis ein wörtliches Zitat vor uns – bezeichnenderweise von A.D. Müller! (42, S.289 – s.o.S.49).

¹¹²¹ Claus Westermann 1967 (85) S.175: „Das alttestamentliche Wort für Seele kommt von der konkreten Grundbedeutung Kehle oder Schlund her; von da aus heißt es Atem und dann, weil Atem Zeichen des Lebendigseins ist, Leben.“

¹¹²² 64, S.149

¹¹²³ 64, S.150

Verdikt, „immanentistisch“ zu sein.¹¹²⁴ Weil dem so ist, kann das, was mit ihr zu tun hat, noch nicht eigentlich „Seele“-Sorge sein.

Nach Seitz enthält die „Sendung der Kirche ... das kerygmatische, das koinonische und das diakonische Element ... Ganz ist diese Sendung, wenn sich diese Charaktere durchdringen“. „Beratung“ nimmt mit ihrem fachlichen Beistand den „diakonischen Aspekt“ wahr, „der aber bei der kirchlichen Beratung vom koinonischen nicht scharf zu scheiden ist“.¹¹²⁵ *Sagt* diese Beratung, „wo es sich ergibt oder geboten erscheint ... etwas von der Barmherzigkeit Gottes in die Bedürftigkeit des Menschen hinein“ und dies „nicht nur an den bald erreichbaren Grenzen von Beratung und Therapie“, dann wird sie nach Seitz „zur Seelsorge“.¹¹²⁶ Das Kerygmatische macht's! Seelsorge ist als Sorge um „Seele“ auf das Kerygma bzw. auf 'martyria' eingeschworen – auch, wie der Kontext bei Seitz zeigt, im Kontext der Kirche.

Ich komme zum Schluß und fasse zusammen: In Seitz' Entwicklung der Seelsorgeanschauung ist deutlich ein Weg zu erkennen. Zunächst läßt sich ein eigenständiger Ansatz bei der Biblischen Psychologie ausmachen. Dieser verliert jedoch seine Relevanz in dem Maße, in dem sich Seitz in der Fahrrinne der allgemeinen theologischen Argumentation seiner Zeit einfindet. Seitz neigt zunächst der Position links der christologischen Leitlinie von Chalkedon bzw. der Pastoralpsychologie zu, vollzieht dann aber mit Helmut Tacke 1975 eindeutig den Überschnitt nach rechts. Daß ihm dies naheliegt, dürfte aus seinem kontinuierlichen Interesse am „Bezeugen“ des Glaubens in der Seelsorge hervorgehen. Das Ergebnis ist eine Konzentration des Verständnisses der „Sorge“ um „Seele“ auf die Gottesbeziehung. Das *erkennbar Eigene*, welches die christliche „Seelsorge“ gegenüber unbestimmten (säkularen) Gestalten von Seel-Sorge aufzuweisen hat, ist hier zugleich das *Eigentliche*.

Unter der Voraussetzung eines schmalgespurten Begriffs von „Seele“ war und ist dies theologisch schlüssig. Soll jedoch die mehrdimensionale „Bezogenheit“ der „Seele“ auch unmißverständlich zu ihrem Recht kommen, wird es problematisch. Wo das Eigene mit dem Eigentlichen einfach gleichgesetzt wird, stellt sich schnell das alte Gefälle ein, nach dem aus „Verkündigung“ als unabdingbarer theologischer Kategorie eine phänomenologische Kategorie bzw. praktische Beschreibung der Seelsorge wird. Da braucht einer nur „das Eigentliche“ streng in Blick zu nehmen und abgesehen vom pastoralpsychologischen Hintergrund zu handhaben, den wir bei Seitz selbstverständlich wahrgenommen sehen.¹¹²⁷

¹¹²⁴ 64, S.152

¹¹²⁵ 64, S.151 – () von mir.

¹¹²⁶ 64, S.152

¹¹²⁷ Die „dem Psychologischen wie allen Wissenschaften eignende(n) Neigung, sich zu verschließen“ (64, S.152), macht vor der theologischen Wissenschaft und vor frommem Denken nicht halt!

Seitz konstatiert nach 1975 einen Zusammenhang zwischen „Psychologisierung“ und „Entkerygmatisierung“¹¹²⁸ und ruft daraufhin sein „Zurück zum Kerygma!“ Dies nicht zugleich als Ruf zur „Entpsychologisierung“ zu verstehen, ist kaum möglich. Schlagworte haben ihre Gesetze. Die Kräfte der Beharrung wirken sich aus. Daß das „Zurück zum Kerygma“ positiv verstanden werden kann und muß, hatten wir im Zusammenhang unserer Würdigung von Helmut Tacke schon ausgesprochen. Beharrung heißt auch, daß sich Seelsorge ihr theologisches *Eigentum* nicht aus der Hand nehmen läßt. Doch wie steht es mit ihrem theologischen Eigentum an (Biblischer) Psychologie? Ich meine hier bei Seitz im Zuge der „Kerygmatisierung“ auch eine „Ent-psychologisierung“ im biblischen Sinne zugunsten der dogmatischen Tradition wahrzunehmen. Einem Manne, dem so viel an biblischer Orientierung der Seelsorge liegt wie Seitz, darf dies „eigentlich“ nicht recht sein.

6.3 „Nuthetische Beratung“ als neues Gewand für alte „Seelenführung“. Einseitige Rezeption der Bibel im Dienst der Erziehung zur Heiligung

Jay E. Adams 1970/80

Das Stichwort, welches uns von unserer Untersuchung der Seelsorgelehre Manfred Seitz' im vorhergehenden Abschnitt in den neuen Abschnitt einer Auseinandersetzung mit Jay E. Adams' Seelsorgekonzept hinübergeleitet, heißt: „Biblische Orientierung“. Es ist die öffentliche Forderung einer „biblischen Begründung“ der Seelsorge¹¹²⁹, die für manchen Theologen der Nachkriegsgeneration Seitz' Seelsorgelehre als willkommene Alternative zu einer der „Psychologisierung“ verdächtigen Lehre pastoralpsychologischer Prägung erscheinen läßt. Es gibt jedoch noch eine andere Alternative, und sie begegnet uns bei J.E. Adams.

Mit Adams' Seelsorge-Lehre kommt die amerikanische Alternative zur „Seelsorgebewegung“ nach Deutschland. Sein Buch „Befreiende Seelsorge. Theorie und Praxis einer biblischen Lebensberatung“ erscheint 1970 in Amerika¹¹³⁰ und zwei Jahre später schon in Übersetzung als „ABCteam“-Buch beim Brunnen-Verlag in Gießen. Daß es bis 1980 bereits eine 5. Auflage erlebt¹¹³¹, spricht deut-

¹¹²⁸ 64, S.87

¹¹²⁹ Seitz 64, S.87: „... so erscheint uns die Seelsorge mitten in ihrer Entfaltung zugleich wieder an einen Anfang gestellt, an ein anfängliches Fragen nach ihrem Grund, nach ihrem Inhalt und nach ihrer Ausdehnung in der Schrift, nach der kritischen Funktion der Theologie, nach einem Korrektiv, dessen sie in dieser Stunde wie kaum zuvor bedarf, um nicht mit all ihrer Modernität dem alten Äon verhaftet zu bleiben.“

¹¹³⁰ Originaltitel: „Competent to counsel“!

¹¹³¹ Ich zitiere nach dieser 5. Auflage. Literaturverzeichnis Nr. 1.

lich dafür, welcher aufnahmebereite Markt es auch im deutschen Sprachraum gefunden hat, zunächst freilich wohl weniger unter den akademischen Theologen. Immerhin kann M. Seitz im Wintersemester 1978/79 seinen Studenten die Lektüre von Adams empfehlen. Adams schreibt eine lockere Feder. Unverkennbar finden wir in seinem Stil auch die Alternative zur akademischen Tradition in Deutschland. Doch dies kann für uns nicht leitend sein. Es geht um die Frage der biblischen Bindung der Seelsorge bzw. der Seelsorge-Lehre.

Daß es zum *Eigentümlichen* theologisch verantworteter Seel-Sorge gehört, sich biblisch, d.h. an der Ur-Kunde des Glaubens zu orientieren, steht außer Frage. In welcher Weise dies geschieht, darin scheiden sich freilich die theologischen Geister. Das sog. „Schriftprinzip“ gehört zum Grundbestand evangelischen Bekenntnisses. Bekanntlich hat aber bereits Luther dem Schriftprinzip ein hermeneutisches Prinzip an die Seite gestellt: „Was Christum treibet“ hat Vorrang, meinte er und nannte den Jakobusbrief z.B. eine „stroherne Epistel“. Ein altes Hausmittel, den Schwierigkeiten der Konkretion des hermeneutischen Prinzips zu entgehen, ist die Verpflichtung auf die Heilige Schrift im Wortlaut, sozusagen ihre buchstabengetreue Rezeption. Bibelorientierung so verstanden mag in ihrer Strenge vielleicht im Gegensatz zu dem gesehen werden, was der Apostel Paulus zum Verhältnis von „Geist und Buchstaben“ sagt¹¹³², kann sich andererseits aber wiederum auf eine Schriftstelle berufen, welche sich am Schluß von Kapitel 3 des 2. Timotheusbriefs (Vers 14-17) findet. Hier wird Timotheus aufgefordert, bei dem zu „bleiben“, was er „gelernt“ hat. Die „Heilige Schrift“ „kann zur Seligkeit (‘sooteria’) durch den Glauben“ „unterweisen (‘sophizein’)“, heißt es. „Denn alle Schrift, von Gott eingegeben (‘theopneustos’), ist nütze zur Lehre (‘didaskalia’), zur Zurechtweisung (‘elegmos’), zur Besserung, zur Erziehung (‘paideia’) in der Gerechtigkeit, daß der Mensch Gottes vollkommen sei, zu allem guten Werk geschickt“.¹¹³³

Es ist nicht nötig, in den Streit um das auf diese Schriftstelle begründete Dogma von der „Verbalinspiration“ einzusteigen. Selbst oder gerade wenn wir sie einfach im Sinne jenes Dogmas lesen, ergibt sich aus ihr die Pflicht, geistliche bzw. theologische Erkenntnis nicht aus einer willkürlichen Auswahl, sondern eben aus der ganzen (bzw. „aller“) Heiligen Schrift zu gewinnen. Wer die Schrift etwa mit 2.Tim 3,16 „zur Zurechtweisung“ im theologischen Tun bzw. Denken bemüht, kann dies überzeugend nur leisten, wenn er sich ihr selbst auch in *allem* unterstellt, was sie zum Thema sagt. Sich nur in Auswahl auf die Schrift zu beziehen, käme in jedem Fall der Anwendung eines bewußt oder unbewußt wahrgen-

¹¹³² 2.Kor 3,6: „... Gott, der uns auch tüchtig gemacht hat zu Dienern des neuen Bundes, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes. Denn der Buchstabe (‘gramma’) tötet, aber der Geist (‘pneuma’) macht lebendig.“

¹¹³³ Text wie in der vorhergehenden Anmerkung nach der neuen Lutherübersetzung.

nommenen hermeneutischen Prinzips gleich.¹¹³⁴ Wir behalten dies im Auge, wenn wir uns Adams' Lehre von der Seelsorge anschauen.

Für Adams bildet 2.Tim 3,16f. ein, wenn nicht *das* entscheidende Glied seiner Argumentationskette für Seelsorge, wie er sie versteht. Seelsorge ist nach Adams „Werk des Heiligen Geistes“. Der Heilige Geist wirkt „indirekt“.¹¹³⁵ „Das seelsorgerliche Wirken des Geistes vollzieht sich in der Regel durch den Dienst am Wort“. „Der Geist Gottes erwartet vom Seelsorger, daß dieser sich auf die Bibel stützt“.¹¹³⁶ *Daß* der Seelsorger sich an der Bibel orientieren kann und soll, ergibt sich aus 2.Tim 3,16f.¹¹³⁷ Zugleich kommt hier nach Adams zur Sprache, zu welchem „Zweck“ das Wort des Heiligen Geistes bzw. die Bibel gegeben ist.¹¹³⁸ „Die Bibel dient“ – jetzt haben wir das charakteristische Stichwort für Adams' Seelsorgeverständnis vor uns¹¹³⁹ – „den *nuthetischen* Absichten des Lehrens, Zurechtweisens, Besserns und Erziehens von Menschen in Gerechtigkeit ... Paulus“, führt Adams weiter aus¹¹⁴⁰, „geht es nicht nur um die Inspiration, sondern *vor allem* um *das* Ziel der Bibel. Weil die Schrift von Gottes Geist eingegeben ist, schließt Paulus, dient sie *nuthetischen Zielen*.“ – Wir halten inne. Was unsere Bibelstelle einen (offenbar allgemein zu erhebenden) „Nutzen“ der Schrift nennt, wird unter der Feder von Adams zu deren, wie es scheint, bestimmenden „Zweck“ und „Ziel“.¹¹⁴¹ Daß und wozu die Bibel sonst noch „nütze ist“, ist ausgeblendet.¹¹⁴² Wir sehen eine konsequente Linie gezeichnet: von der „Absicht“ des heiligen Geistes über die jener Absicht „dienende“ (von ihm eingegebene) Heilige Schrift bis zum „Ziel“ ihrer seelsorgerlichen Anwendung. Und diese Linie benennt sich nach Adams nicht etwa „parakletisch“, sondern „nuthetisch“, denn 2.Tim 3,16 redet ja von „Lehren“, „Zurechtweisen“, „Überführen“, „Bessern“ und „Erziehen“.

¹¹³⁴ Im unverantwortlichsten Fall schaute aus diesem einfach theologische Bequemlichkeit hervor (Man läßt weg, was nicht „in den Kram paßt“, und „pickt sich heraus“, was konveniert.), im verantwortlichsten Fall stünde zwangsläufig das Dogma von der Verbalinspiration als Mittel theologischer Sicherheit wieder infrage. Man müßte entscheiden bzw. hat entschieden, welche Schriftstelle sozusagen mehr und welche weniger Heiligen Geist mitbekommen hat. Die Kriterien wären schlüssig darzulegen, „Objektivität“, d.h. deren unbestreitbare Anerkennung, allgemein nicht zu erreichen.

¹¹³⁵ 1, S.18f.

¹¹³⁶ 1, S.20f.

¹¹³⁷ 1, S.21 von Adams im Wortlaut zitiert. „Zur Zurechtweisung“ (‘*pros elegmon*’) wird bezeichnenderweise von ihm mit „zur Überführung des Sünders“ wiedergegeben.

¹¹³⁸ 1, S.20f.

¹¹³⁹ 1, S.45, Anm. 14 bietet Adams selbst an, seine „Schule“ als „nuthetisch“ zu etikettieren.

¹¹⁴⁰ 1, S.45 – Hervorhebungen von mir.

¹¹⁴¹ Nach der Logik: Jedes Eisen ist nützlich zur Herstellung von Schrauben. *Das* – nicht: *ein!* – Ziel der Eisenverarbeitung ist die Herstellung von Schrauben!

¹¹⁴² Die Überschrift des Abschnitts (1, S.45) lautet noch: „Nouthesia – ein (!) Ziel der Heiligen Schrift“.

Daß der von Adams für seine Seelsorge herausgegriffene Leitbegriff der ‘nouthesia’ bzw. des ‘nouthetein’ wegen seiner offensichtlichen Randfunktion im Neuen Testament selbst *nicht* an Ort und Stelle vorkommt, stört Adams nicht. Er findet die Sache des „Nuthetischen“ in 2.Tim 3,16 wieder und kann aus deren Verknüpfung mit der Aussage von der Geistgegebenheit der Schrift unter der Hand ein feuersichereres hermeneutisches (sprich: Auswahl-)Prinzip für seine Lesart einer bibelorientierten Seelsorge gewinnen. Wer unbedingt seine Seelsorge an der Bibel ausgerichtet wissen will, kann Seelsorge – so vermittelt Adams dem Leser – nur unter „nuthetischen Zielen“ haben, vor allem, wenn er sich dem Dogma der Verbalinspiration der Schrift verpflichtet fühlt.

Warum „nuthetische“, warum nicht „parakletische Seelsorge“? Daß die dem Wirken des „Parakleten“¹¹⁴³ dienende Schrift „parakletische“ Ziele hat, wird ja auch Adams nicht bestreiten können. Sie sind aber offenbar der Sorge um „Seele“ nach der Sicht Adams’ nicht so nah. Das Verständnis der Seel-Sorge als „parakletisch“ hat, wie wir sahen, seit J. Schniewinds Untersuchung von 1947 eine gute biblische Basis und wird gerade von Vertretern profiliert evangelischer Seelsorge gestützt.¹¹⁴⁴ ‘Parakalein’ und ‘paraklesis’ kommt im Neuen Testament insgesamt 132 mal vor¹¹⁴⁵, ‘nouthesia’ und ‘nouthetein’ dagegen nur 11 mal (und ‘nous’ 24 mal)! In seiner Einleitung schreibt Adams: „Alle Entwürfe, Begriffe und Methoden, die wir in der Seelsorge verwenden, müssen von der Bibel her neu überprüft werden.“¹¹⁴⁶ Wie steht es mit dem Begriff „Seele“? Wie steht es mit dem vom „Parakleten“ her so naheliegenden „Trost“?¹¹⁴⁷ Das „Tröstet, tröstet mein Volk“ von Jes 40 gibt die Septuaginta mit ‘parakalein’ wieder. „Meine Seele will sich nicht trösten lassen“, sagt Ps 77,3¹¹⁴⁸ und verknüpft sprachlich ‘psychè’ und „Paraklese“. Warum tut Adams es nicht? Warum ist sein Verständnis von Seelsorge Trost-los?

Gehen wir Adams’ Leitbegriff von Seelsorge auf den Grund, dann erscheint hier ‘nous’. ‘Nous’ bedeutet „Verstand, „Vernunft“, „Gesinnung als Inbegriff des ganzen geistigen und sittlichen Zustandes“. Schließlich ist ‘nous’ auch „das Ergebnis des Denkvorganges“.¹¹⁴⁹ „Nuthetisches“ Wirken hat, wörtlich genommen und trichotomisch gesprochen, mit dem „Geist“ des Menschen, nicht aber mit

¹¹⁴³ Adams selbst 1, S.18

¹¹⁴⁴ Z.B. von Tacke und Seitz.

¹¹⁴⁵ S. ThWbNT Bd. V S.790 Anm. 158.

¹¹⁴⁶ 1, S.XVII

¹¹⁴⁷ Im Stichwortverzeichnis am Schluß des Buches, das nur 2 1/2 Seiten umfaßt, tauchen weder die Begriffe „Evangelium“ und „Gnade“ noch „Seele“ und „Trost“ auf, wohl aber: „Gehorsam“, „Disziplin“, „Erziehung“, „Faulheit“, „Selbstbeherrschung“, „Selbstzucht“, „Strafe“, „Zucht“ und „Züchtigung“.

¹¹⁴⁸ „Seele“=‘nefesch’=‘psychè’ – „Trösten“=‘nacham’=‘parakalein’.

¹¹⁴⁹ Walter Bauer, Wörterbuch zum NT, zu: ‘nous’.

seiner „Seele“ zu tun. „Nuthetische Absichten“ sind nicht von ungefähr durch „Lehre“ und „Erziehung“ wiedergegeben. „Der einzige Unterschied zwischen Klassenzimmer und Studierzimmer“ (d.h. Sprechzimmer), schreibt Adams im letzten Kapitel seines Buches¹¹⁵⁰, „ist darin zu sehen, daß das Klassenzimmer eines christlichen Lehrers viel mehr Gelegenheiten zur Seelsorge bietet ... Das Leben im Klassenzimmer ... eignet sich vortrefflich zur Einführung oder Änderung von Lebensgewohnheiten ... das dem Lehrvorgang eigene Lohn-und-Strafe-System (gewährt) genügend Motivation für die meisten Schüler.“ Der vom christlichen Lehrer entsprechend geprägte „Schulalltag“ hilft, „daß sich die Schüler aus Gewöhnung nach biblischen Verhaltensnormen richten ... mit anderen Worten ... den alten Menschen abzulegen und den neuen Menschen anzuziehen“.¹¹⁵¹

Es bedarf kaum weiteren Zitierens, um zu sehen, wie deutlich Adams mit seinem Seelsorgekonzept die alte Tradition aufnimmt. Seelsorge, welche in der Schule effektiver als unter vier Augen¹¹⁵² wahrgenommen werden kann, ist unzweifelhaft pädagogisch orientiert. Sie gründet auf der „gesunden Lehre“ und verwirklicht „Seelenführung“. Seelsorge dieses Musters weist unweigerlich ein autoritatives Beziehungsgefälle auf.

„Seelsorge trachtet danach, die sündhaften Verhaltensweisen, die im Garten Eden begannen, zu ändern ... Gott ließ es nicht zu, daß Adam und Eva mit dem, was sie getan hatten, davonliefen. Er stellte sich ihnen nuthetisch gegenüber, *um sie im Gespräch zu verändern*“, schreibt Adams.¹¹⁵³ Daß Gott sich in der Sündenfallgeschichte Adam und Eva gegenübergestellt habe, „um sie im Gespräch zu verändern“, ist eine Behauptung, welche der Prüfung am Bibeltext nicht standhält.¹¹⁵⁴ Hier spricht Adams bzw. sein hermeneutisches Prinzip, nicht die Bibel selbst. Daß Adams *hier* spricht, daß er gerade in der Szene der Konfrontation Gott-(sündiger)Mensch sein eigenes Seelsorgemodell abgebildet sieht, wirft zugleich ein Licht auf das diesem Modell innewohnende Verständnis der seelsorgerlichen Autorität. Adams kann später die Rolle des „nuthetischen Beraters“ am 23. Psalm entlang darlegen.¹¹⁵⁵ Im Sinne von Psalm 23 ist der Seelsorger „Hirte“ – und „Herr“!!

¹¹⁵⁰ 1, S.210ff. „Der Lehrer als Seelsorger“.

¹¹⁵¹ 1, S.210-214

¹¹⁵² Das Mt 18,15f. ausgesprochene Prinzip, erst dann das Gespräch unter 4 Augen aufzugeben, wenn der „Bruder“ *nicht* hört, ist für Adams offenbar nicht bindend. „Für nuthetische Seelsorger hat sich Team-Seelsorge bewährt“, schreibt er, und belegt das mit Pred 4,9-12, wo davon die Rede ist, daß „zwei besser daran seien als nur einer“ (1,S.171). Mt 18,15 hat in erster Linie den „Bruder“ im Auge (Intimität des Gesprächs!); Adams denkt an den Kollegen Seelsorger. Oder setzt „nuthetische Beratung“ gleich voraus, daß der „Bruder“ nicht hört??

¹¹⁵³ 1, S.48

¹¹⁵⁴ Nach dem Zur-Rede-Stellen folgten in 1.Mose 3 sogleich der Fluch und die Vertreibung aus dem Paradies. Gott versorgt freilich Adam und Eva noch mit wärmender Kleidung.

¹¹⁵⁵ 1, S.56f.

Wie wir sahen, ist für Adams der Seelsorger auch „Lehrer“. Hirten- und Lehrerfunktion gehören zusammen, wo – wir denken an die späten neutestamentlichen Briefe – das Heil in der „gesunden Lehre“ liegt.¹¹⁵⁶ „In der nuthetischen Beratung“, lesen wir, „spielt das Buch der Sprüche eine so wichtige Rolle, weil diese Sprüche Anweisungen geben ... Weisheit (als vollkommener Berater) gibt Rat. Sie sagt den Leuten, was sie zu tun haben“.¹¹⁵⁷ Seelsorge nach Adams kontrastiert der „nicht-direktiven“ Methode C. Rogers, weil jene dem „Grundsatz der Autonomie des Menschen“ entspringt. Auch, „ausschließlich den Gefühlen Beachtung zu schenken“, meint Adams „ablehnen (zu) müssen“.¹¹⁵⁸ Vor dem Gefühl steht für Adams das Verhalten. In 1.Mose 4,7, meint er, „legt Gott den wichtigen Grundsatz (!) dar, daß das Verhalten die Gefühle bestimmt ... Menschen haben unguete Gefühle, weil ihr Verhalten schlecht ist. Gefühle haben ihren Ursprung in Taten. Diese Beziehung zwischen Gefühl und Verhalten kommt in der Bibel sehr klar zum Ausdruck“.¹¹⁵⁹

Wieder einmal müssen wir innehalten und Adams' Argumentation genauer betrachten: Da gibt es den jedermann bekannten Satz: „Ein gutes Gewissen ist ein sanftes Ruhkissen“. Unser Satz ordnet das Gefühl der vorausgegangenen Tat zu und ist z.B. auch durch 1.Mose 4,7 (wo es sich um das reale Schuld-Gefühl des Brudermörders Kain handelt) biblisch belegt. Wird aus ihm – wie bei Adams geschieht – grundsätzlich geschlossen, daß „das Verhalten die Gefühle bestimmt“, geht unter der Hand ein Aus-Schluß mit: Es gibt keine „Gefühle“, welche sich dem Satz vom „guten Gewissen“ nicht zu- bzw. unterordnen ließen. Und wenn es sie gibt, dann sind sie jedenfalls nicht Gegenstand der Seel-Sorge! „Nuthetische Beratung“, d.h. ‘nous’-zentrierte Seelsorge hat – wie könnte es anders sein? – nichts mit seelischen Phänomenen zu tun, welche sich der Logik des „im-Anfang-war-die-Tat“ entziehen. Gefühle sind für sie sekundär. Das uralte idealistische Prinzip von der Herrschaft des „Geistes“ (‘nous’) über die „Seele“ (‘psychè’) trägt dieses Denkmodell.¹¹⁶⁰ Setzt man für ‘nous’ ‘pneuma’ (der „Hei-

¹¹⁵⁶ Vgl. 1.Tim 1,10; 2.Tim 4,3; Tit 1,9 u. 2,1.

¹¹⁵⁷ 1, S.86 Ebd.: „Die Beratung, für die das Buch der Sprüche eintritt, ist nuthetisch. Die Sprüche gehen davon aus, daß man göttliche Weisheit braucht, die (wie in der nuthetischen Beratung) im persönlichen Gespräch mitgeteilt wird: durch Unterweisung, Zurechtweisung, Tadel, Korrektur, und indem man die Gebote Gottes zur Anwendung bringt mit dem Ziel, das Verhalten des Menschen zu seinem Nutzen zu verändern.“

¹¹⁵⁸ 1, S.87

¹¹⁵⁹ 1, S.81 – 1.Mose 4,7: „Ist's nicht also? Wenn du recht handelst, darfst du frei aufschauen; handelst du aber nicht recht, so lauert die Sünde vor der Tür, und nach dir steht ihre Begierde; du aber sollst Herr werden über sie!“ (Zürcher Übersetzung)

¹¹⁶⁰ 1, S.185: „Gruppentherapie, die dem Prinzip huldigt, daß Zorn ‘abgelassen’ werden müsse, damit man inneren Druck loswerde, kann mit den erwähnten Stellen (Spr 29,11 u.14,29) nicht in Einklang gebracht werden und steht somit im Widerspruch zur biblischen Ethik. Die Worte „den Lauf lassen“ (Spr 29,11) bedeuten wörtlich: ‘seinen Geist ganz ausschalten’ ... Das Leben soll nicht durch Gefühle bestimmt und regiert werden ... Zorn zurückzuhalten ist weder unmöglich

lige Geist“ verfolgt nuthetische Ziele) und für ‘psychè’ „Sünder-Seele“¹¹⁶¹, dann haben wir das hermeneutische Prinzip, dem Adams’ Seelsorge-Lehre verpflichtet ist. Dieses Prinzip bestimmt offenkundig, an welchen Bibelstellen sie sich orientiert. Es entscheidet auch, in welcher Weise seelische Phänomene in den Blick genommen werden.

Schauen wir z.B., was Adams zu seelischen „Depressionen“ sag: Von einer Differenzierung in reaktive, neurotische oder psychotische Depressionen erfahren wir nicht. Die psycho-logische bzw. psychiatrische Seite interessiert ihn nicht. „Wer sich einreden ließ, daß Sünde keinen Einfluß auf Depressionen habe“, heißt es einfach¹¹⁶², dem muß gezeigt werden, daß Gefühle *im Verhalten* ihren Ursprung haben“. Die Bußpsalmen 32, 38 und 51 werden von Adams als Zeugen herangezogen.¹¹⁶³ Daß Bekennen der Sünde grundsätzlich (!) der erste Schritt zur Besserung ist, wird von ihm durch Spr 28,13 belegt.¹¹⁶⁴ „Fehlen bei depressiven Menschen“, lesen wir weiter, „alle Anzeichen einer biochemischen (sprich: somatischen) Ursache, so *muß* man bei der Beratung voraussetzen, daß Schuld die Ursache ihrer Depressionen ist.“¹¹⁶⁵

Unübersehbar ist hier – um trichotomisch zu reden – alles ausgegrenzt, was zwischen biochemisch definiertem „Leib“ und nuthetisch bestimmtem „Geist“ nicht praktisch unter „Sünder-Seele“ zu packen ist! Faust’s „Am-Anfang-war-die-Tat“ definiert, was als Gegenstand der „Seel“-Sorge in Betracht kommt, ebenso wie das Verständnis ihres Prozesses. Verhaltensänderung ist ihr Leitwort. Adams

noch schädlich. Die Bibel gebietet es.“

Eph 4,26, welches Adams vorher zitiert, heißt es: „*Wenn* ihr zürnt, so sündigt nicht!“ Die Stelle sagt mithin nur, *daß* Zorn zur Sünde werden *kann*, nicht muß. Für Adams steht jedoch Zornablassen offenbar generell „im Widerspruch zur biblischen (!) Ethik“. Es ist die Ethik der Herrschaft des ‘nous’, wie wir sehen. Sie dürfte der Stoa näher stehen als der Bibel.

¹¹⁶¹ 1, S.43: „Der Grund, weshalb Menschen in ihrem Verhältnis zu Gott und ihren Mitmenschen in Schwierigkeiten geraten, liegt in ihrer sündigen Natur. Der Mensch kommt als Sünder zur Welt“. 1,S.64f, Anm. 10 vertritt Adams „eine mehr oder weniger traduzianistische Position“: „die Seele wird von den Eltern auf die Kinder weitergegeben“.

1,S.209: „Probleme der Kommunikation sind Folge der Sünde im Garten Eden, deshalb können sie nie mit Methoden nach Rogers oder Freud oder mit denjenigen der Verhaltensforschung gelöst werden.“

¹¹⁶² 1, S.101, Anm. 8

¹¹⁶³ 1, S.99ff.

¹¹⁶⁴ 1, S.107: „Nuthetische Berater halten sich also an den Grundsatz, der in Sprüche 28,13 ausgedrückt ist: ‘Wer seine Sünden verhehlen will, kommt nicht zum Ziel, wer sie aber bekennt und läßt, der findet Erbarmen.’“ Ob das „Bekennen *und* Lassen“ als Bedingung des Erbarmens so selbstverständlich dem ‘Sola gratia’ der Rechtfertigungslehre entspricht?

¹¹⁶⁵ 1, S.107 – () und Hervorhebung von mir.

1, S.122: „Probleme, die zweitrangig scheinen, sind es oft gar nicht. Vernachlässigt jemand seine Pflichten, so ist das oft nicht nur eine Folge der Depression, sondern deren Ursache. Es gibt einfach faule Menschen. Das Buch der Sprüche spricht häufig vom trägen oder faulen Mann ...“ – Wenn das die ganze Wahrheit bei Depressionen wäre!!

bietet mit seiner Seelsorge-Lehre ein Erziehungsprogramm vom betäubten Sünder¹¹⁶⁶ zum Menschen, der seiner Heiligung froh ist. Nach ihm „wollen“ Davids Worte in Ps 51,15¹¹⁶⁷ „ausdrücken, daß einer durch ‘Instruktion’, ‘Training’ und ‘Schulung’ lernen soll, wie er sich zu verhalten hat“. „Wie der Sportler übt, bis sein Training ihn zu einem Fachmann macht und sein Sport zu seiner ‘zweiten Natur’ wird“, lesen wir unter der Überschrift: „Ziel der Erziehung“, „so muß der Christ ‘trainieren’, bis er gewandt ist in der Heiligkeit, bis seine ‘zweite Natur’ (vom Heiligen Geist gewirkt) natürlich und leicht sein Leben bestimmt“.¹¹⁶⁸

Unter solchen Bedingungen ist Krankheit entweder als Sündenfolge zu verstehen oder sie muß – nach dem Satz von der „züchtigenden Liebe Gottes“ – Element eines göttlichen Trainingsprogramms sein.¹¹⁶⁹ „Echte (seelsorgerliche) Hilfe“ verzettelt sich (nach Spr 25,20) nicht damit, „einem bekümmerten Herzen Lieder zu singen“¹¹⁷⁰, sondern macht sich an das unter ihr liegende Sünden- bzw. Gewissensproblem aktiv heran.¹¹⁷¹ Auch im nicht unmittelbar von sündiger Tat ableitbaren Fall von Trauer, Leiden oder Bedrängnis der „Seele“ trifft für Adams der Satz: „Die Umstände können nicht immer geändert werden, aber das (subjektive) Problem, das sie mit sich bringen, kann gelöst werden“.¹¹⁷² Der Seel-Sorger hält sich nach Adams nicht damit auf, der „Seele“ zuhörend einfach Raum und damit Trost zu geben, wie es etwa Ps 118,5 schildert wird. Die ‘psychè’, die jenen Raum brauchte, ist nicht in seinem Blickfeld. Er zielt geist-lich, fordert auf, die Gefühle „unter (die) Kontrolle“ des (geist-lichen) Gewissens zu bringen und sie z.B. dem Wissen um Gottes Erziehungsprogramm unterzuordnen, d.h. das „Training“ mutig an- und aufzunehmen. „Willkürliche Verhaltensänderungen werden (über „das Nervensystem“) zu unwillkürlichen Gefühlsänderungen führen“, erfahren wir.¹¹⁷³ „Unser Gewissen ist dann ‘gut’, wenn es seine Zustimmung zum Verhalten gibt ... Ein neues Gefühl der Befriedigung kommt durch

¹¹⁶⁶ Im Soldatenjargon ist der Seelsorger die „SAK“, die „Sünden-Abwehr-Kanone“.

¹¹⁶⁷ „Ich will die Übertreter deine Wege lehren, und zu dir sollen sich die Sünder bekehren“ – Adams 1, S.106

¹¹⁶⁸ 1, S.138f. – S.63-65: „Nuthetische Beratung im vollen Sinne besteht also darin, daß Menschen gezeigt wird, wie sie ein von Gott geheiligtes Leben führen können“! Da hat resignativer Zweifel an der „Möglichkeit einer grundlegenden Veränderung der Persönlichkeit“ keinen Platz. „Eine solche Auffassung ist eindeutig (!) unbiblisch ... Was Hänschen nicht gelernt hat, kann Hans immer noch lernen.“ – Die theologische Auseinandersetzung mit solch geistlicher Variante verhaltenstherapeutischer Prinzipien mag an anderer Stelle geführt werden! Joachim Scharfenberg (56, S.114) deutet an, „daß Verhaltenstherapie und religiöse Orthodoxie einen Berührungspunkt ... haben“.

¹¹⁶⁹ Vgl. 1, S.132 Adams’ Ausführungen zu Hebr. 12,4ff.

¹¹⁷⁰ 1, S.122

¹¹⁷¹ Spr 25,20 spricht vom „mißmutigen Herzen“! (nach der neuen Lutherübersetzung).

¹¹⁷² 1, S.111, Anm. 2 – () und Hervorhebung von mir.

¹¹⁷³ 1, S.84

verantwortliches (der Bibel gemäÙes) Verhalten“, schreibt Adams.¹¹⁷⁴ Wie gesagt: „Ein gutes Gewissen ist ein sanftes Ruhelkissen“.

Wenn nun aber das Gewissen geangstet ist, weil es den geistlichen Aufschwung aus Zweifel oder gar Verzweiflung nicht schafft? – Weil es die Theodizeefrage nicht so einfach lÙsen kann, wie Adams es vorschlägt – weil sich die „Seele nicht trÙsten lassen will“ – weil die „Rede mit dem Herzen“ nicht zur Ruhe kommt und der „Geist forschen muÙ“, um mit Psalm 73 zu reden?¹¹⁷⁵ Man kÙnnte nach Adams dann im Prinzip dazu auffordern, eben diesen Psalm immer wieder zu lesen und sich seinem Weg anzuvertrauen. Doch schlieÙt der Weg dieses Psalms nicht gerade ein, daÙ ‚psychè‘ entlastend Raum bekommt? Die zweifelnde, die anklagende, die zornige, die rebellierende „Seele“ gibt es bei Adams allenfalls unter dem Etikett der „SÙnde“. Wenn bei ihm schon die „für Jugendliche so charakteristische Rebellion“ gegen die Eltern „nicht einfach eine ‚Phase‘“, sondern „SÙnde“ ist¹¹⁷⁶, und es gilt, sÙndigem Verhalten keinen Raum zu geben ... ??

Ich breche hier ab und stelle fest: Es dÙrfte kein Zufall sein, daÙ Adams' Seelsorge-Lehre zu den Grenzsituationen schweigt. Seelsorge an Sterbenden kommt bei ihm nicht zur Sprache.¹¹⁷⁷ „Nuthetische Beratung“ konzentriert sich auf den Menschen, der noch etwas leisten kann. Sie zielt auf die „SÙnder-Seele“ als (geistlichmoralisches) Gewissen und bietet, nachdem sie dieses geweckt bzw. geangstet hat¹¹⁷⁸, Rat und FÙhrung zu seiner Besänftigung an. Dimensionen von „Seele“, bei denen das nuthetische Muster nicht greift, sind ausgeblendet und damit auch wesentliche Dimensionen der (Biblichen) Psychologie, sofern diese sich nicht hamartiologisch aufbereiten läÙt.¹¹⁷⁹

¹¹⁷⁴ 1, S.83

¹¹⁷⁵ Vgl. die Verse 3-7

¹¹⁷⁶ 1, S.157, Anm. 48

¹¹⁷⁷ Wir beobachten dies auch bei O. Riecker. Riecker zeigt ebenfalls ein „Heiligungs“-Curriculum auf! S.o.S.32.

¹¹⁷⁸ Der ‚usus elencticus‘ des „Gesetzes“ erÙffnet klar die „nuthetische Evangelisation“. 1,S.61: „Zuerst sprach Gott von der Übertretung, von der Strafe und den Folgen, erst dann gab er die herrliche Verheißung der ErlÙsung in Christus.“ DaÙ Gott es mit seiner Strafandrohung ernst meint, sieht Adams durch den Tod des Sabbatbrechers von 4.Mose 32ff. und das Schicksal von Ananias und Saphira in Act 5 demonstriert (1, S.217f.).

¹¹⁷⁹ „Die Bibel“, schreibt Adams im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit der Psychotherapie/Psychiatrie (1, S.25). „spricht einerseits von Krankheiten, die organische Ursachen haben, andererseits von StÙrungen, die sÙndhafter Haltung und sÙndhaftem Verhalten entspringen ... Wer als Christ lautstark versichert, daÙ es eine Krankheit der Seele oder des Geistes gibt, sollte dies auch von der Bibel her beweisen kÙnnen.“ – Adams hat sich vorher auf einen Krankheitsbegriff eingeschossen, der Selbstverantwortung ausschlieÙt. Ob wir ihm dabei folgen oder nicht, was er S.25 behauptet und wie er es tut, ist vom humanwissenschaftlichen wie vom bibelkundlichen Standpunkt aus ärgertlich, weil nicht zu halten. Kann Adams selbst denn bei den als „Besessenheit“ im NT z.B. geschilderten Krankheiten das Gegenteil beweisen? Offenkundig ist, daÙ Adams mit seiner Argumentation sozusagen den Therapeutischen Kuchen neu teilt: „Der „Leib“ dem

Ich komme zum Schluß und fasse zusammen: Man kann sicher sagen, daß Adams' Seelsorge-Lehre bibelorientiert ist. Sie ist es im Sinne des Gebrauchs von Bibelstellen. In der Bibel ist viel zu finden für die Seelsorge. Manch biblische Weisheit wird durch Adams vermittelt. Daß er jedoch eine Teilwahrheit der Bibel zum hermeneutischen Prinzip der *ganzen* Bibel macht, erscheint bedenklich. Gerade wenn 2.Tim 3,16 besondere Bedeutung zugemessen wird, müßte ja auch die ganze Bibel zur Sprache kommen und mitbestimmen können, was Sache ist. Sicher kann Adams sich mit seinem Begriff von „Seele“ – der übrigens nirgends ausdrücklich erhoben wird – auf alte, auch biblische Tradition berufen. Wie wir sahen, bestimmen die späten neutestamentlichen Briefe das Seelsorgeverständnis mit ihrem einlinigen Begriff von „Seele“ bis in unsere Tage. Schauen wir bei Adams genauer hin, entdecken wir freilich, wie deutlich sein Leitbegriff der Seelsorge auch über den Rand der Bibel hinaus und in das Denken profangriechischer, bzw. idealistischer Prägung hineinragt. Die hier transportierte einseitige Sicht des Menschen ist jedoch längst von der Bibel in der Summe ihrer Aussagen überholt.

Die Frage, ob Adams' Verständnis von „Heiligung“ der „Rechtfertigungslehre“ entspricht, mag an anderer Stelle ausgetragen werden. Der Seelsorger, der über das Konzept der „parakletischen“ Seelsorge gelehrt hat, sich an der Bibel zu orientieren, nimmt wahr, wie Trostlos die „nuthetische“ Seelsorge ist. Sie repräsentiert – in alten theologischen Kategorien zu reden – nur das „Gesetz“, nicht aber den Trost des „Evangeliums“. Nicht von ungefähr kommen im Stichwortverzeichnis dieser Seelsorgelehre weder „Evangelium“ noch „Gnade“ noch „Seele“ noch „Trost“ vor.

7 Pragmatische Seelsorge-Lehre

Mitsprache der „ganzen Seele“ beim Modell der „KSA“

Hans-Christoph Piper / Hans van der Geest 1973ff.

Wir haben inzwischen ein Bild davon gewonnen, wie bunt die Landschaft der Seelsorge-Lehre in Deutschland nach dem Aufbruch der sog. Seelsorgebewegung Ende der 60er Jahre ist. Das Bild ist jedoch bisher nicht vollständig. Entscheidende Züge fehlen noch, und zwar diejenigen Züge, welche eine konsequent dem Pragma verpflichtete Seelsorge-Lehre in diese Landschaft einzeichnet.

somatisch orientierten Arzt, der Rest dem „nuthetischen Berater“. Einen „parakletischen Seelsorger“ würde man dann freilich auch noch brauchen, wenn es nichts mehr zu „beraten“, sondern nur noch zu „begleiten“ gibt!

Wir erinnern uns: Die Holländer F. Faber, E. v.d. Schoot und W. Zijlstra bringen das Konzept einer pragmatischen Seelsorge-Lehre nach Europa. Faber/v.d. Schoots Buch hatten wir gesichtet. Es erscheint 1968 in der Übersetzung durch Hans-Christoph Piper auf dem deutschen Markt. 1969 legt W. Zijlstra ein Buch über Klinische Seelsorge-Ausbildung vor. Auch mit dessen Erscheinen in Deutschland im Jahre 1971¹¹⁸⁰ ist der Name Piper verbunden.¹¹⁸¹ 1970 sehen wir „KSA“¹¹⁸² bereits von Hans-Christoph Piper in Hannover praktiziert.

Es ist kein Zufall, daß diese praktische Gestalt der Seelsorge-Lehre stetig wachsende Aufnahme findet. Sie nimmt ihre Adressaten als ganze Menschen ernst. Sie stellt sich der Prüfung im Dialog mit dem Erleben von Seelsorge. Sie beteiligt den Lernenden mit Herz und Gemüt am Prozeß der Erkenntnis. Sie stellt – um mit Piper zu reden – den „Kontakt zwischen Theorie und Praxis ... im Lernenden selbst her“.¹¹⁸³ Sie schließt deshalb freilich auch die Zumutung ein, sich einzulassen auf Erfahrung, auf die Begegnung mit der eigenen Seele, auf die Prüfung, ob es denn rundherum stimmt, was da mit schnellem Munde gesagt und mit fixem Intellekt nachvollzogen werden kann.¹¹⁸⁴

Eine Seelsorge-Lehre, welche den „Kontakt zwischen Theorie und Praxis im Lernenden selbst herstellt“, ist Weggefährtin auf dem Weg in die Praxis. Sie stellt gleichsam eine Brücke über den berüchtigten „breiten Graben“ zwischen Theorie und Praxis dar. Sie setzt im Vollzug die Theorie der Praxis und die Praxis wiederum der Theorie aus. Dogma wird im Pragma anschaulich, Pragma durchs Dogma „begriffen“. Die unmittelbare Wechselbeziehung von Dogma und Pragma

¹¹⁸⁰ Erschienen bei Kaiser/Grünewald München/Mainz. Genauer Titel: „Seelsorge-Training. Clinical Pastoral Training“.

¹¹⁸¹ Die Übersetzung stammt von Ida Piper-Goldhoorn. Ihr Mann, Hans-Christoph, schreibt das Nachwort.

¹¹⁸² Damals heißt es noch CPT bzw. CPE – Es dauert noch einige Zeit, bis sich die deutsche Abkürzung durchsetzt.

¹¹⁸³ 47, S.12

¹¹⁸⁴ Daß Seelsorge ein Begegnungsgeschehen ist, und wie sehr es dabei auf den Habitus, auf die Haltung des Seelsorgers ankommt, auf das richtige „Gespür“ und den richtigen „Takt“, ist inzwischen das, was der Volksmund eine „Binsenweisheit“ nennt. Die Binsenweisheit ist jedoch das eine, die Praxis das andere. Dazwischen liegt der berüchtigte „garstige breite Graben“. Ich sehe wahrscheinlich durchaus ein, worauf es ankommt, *aber* die Konkrektion ist etwas ganz anderes. Am konkreten Ort der Praxis finde ich mich – möglicherweise mein Seelsorge-Lehrbuch noch unter dem Arm – als Seelsorger allein. Ich mache das, was man „Erfahrungen“ nennt. Diese „Erfahrungen“ schleifen ab. Was mir an der erlernten Theorie „grau“ erscheint, sortiere ich möglicherweise schon vorher aus – vorausgesetzt: ich habe den Mut dazu. Vielleicht erweist sich aber auch die Über-Macht der Theorie. Dann lebe ich mit schlechtem Gewissen und sortiere mich schließlich selbst aus der Seelsorge aus. Wie dem auch sei: Im Jenseits von Theorie, auf dem Boden unbegleiteter Praxis, entwickelt sich „Routine“. Sie wird oft „Erfahrung“ genannt. „Mancher nennt das seine ‚Erfahrung‘, was er 20 Jahre lang falsch gemacht hat“, sagte der alte Religionspädagoge Helmut Kittel einmal in einem Seminar. Erfahrungsbezogenes Lernen bedeutet eine harte Prüfung für alle, die sich in der Sicherheit ihrer Routine eingerichtet haben.

bedeutet eine große Herausforderung. Seelsorge-Lehre, die sich dergestalt pragmatisch versteht, ist selbst ein Lernweg.

Es verwundert nicht, wenn Hans-Christoph Piper erst nach 10 Jahren praktischer Arbeit den theoretischen Kreis schließt und „KSA“ in einem Buch vorstellt. Das Buch erscheint 1981. „Kommunizieren lernen in Seelsorge und Predigt“ lautet bezeichnenderweise sein Titel.¹¹⁸⁵ Wenn der Untertitel: „Ein pastoraltheologisches Modell“ eben den Modellcharakter von KSA herausstellt, ist damit die Bindung ans Pragma festgehalten. Das Buch beleuchtet KSA. Es richtet den Scheinwerfer theoretischer Reflexion auf die Brücke über den Graben und läßt KSA als Lehr-Verfahren gedanklich einleuchten. Nunmehr theoretisch verantwortet bzw. nachvollziehbar, erweist sich KSA gleichwohl der kurzschlüssigen Bemächtigung entzogen. Benennen ersetzt nicht die Erfahrung selbst.

Piper entwickelt einen differenzierten Begriff von „Erfahrung“ als Prozeß. Er legt dar, daß von „Erfahrung“ im konstruktiven Sinn schlüssig erst dort gesprochen werden kann, wo sich ein konkretes Erlebnis bzw. Widerfahrnis mit Hilfe einleuchtender Deutung dem Begreifen umfassend erschließt. Erfahrung, so verstanden, kann unweigerlich jeder nur selbst machen bzw. gewinnen. Der Prozeß der umfassenden eigenen Auseinandersetzung mit dem, was Pastor X als sein Widerfahrnis begegnet, ist nicht von Pastor X ablösbar, weil die jeweiligen persönlichen Implikationen nicht ablösbar sind. (Was Pastor X „sein Uhl ist“, kann Pastorin Y „ihr Nachtigall“ sein!) Gehen wir davon aus, daß jedes Dogma ein Abstraktum lebendiger Erfahrung darstellt, dann zeigt sich, wie kurzschlüssig es ist, dessen persönliche Bedeutung bzw. Relevanz am jeweils persönlichen Erlebnis- und Erfahrungsprozeß vorbei vermitteln zu wollen. Erst, wo Dogma als Deutungsmuster eigener Widerfahrnisse einleuchtet, wird es unmittelbar schlüssig und beweist hilfreiche Kraft. Theologie, welche Dogma und Erfahrung voneinander trennt oder deren Dialog nicht zuläßt, muß zwangsläufig unlebendig werden. Sie hat vergessen, daß das Dogma selbst ursprünglich in Erfahrung wurzelt¹¹⁸⁶, und je neu aktualisiert werden will.

Wir sehen Piper sich von der eigenen Erfahrung her mit der Tradition des Seelsorge-Dogmas auseinandersetzen, wenn er 1981 schreibt¹¹⁸⁷: „Der Satz: ‘Seelsorge ist die Verkündigung des Wortes Gottes an den einzelnen’ ist – wie fast jede Abstraktion – durchaus ‘richtig’. ... Wenn ‘Verkündigung des Wortes Gottes’

¹¹⁸⁵ Erschienen bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, Bd. 18 in der Reihe „Arbeiten zur Pastoraltheologie“. Mit dieser Arbeit habilitiert sich Piper. S. Literaturverzeichnis Nr. 47.

¹¹⁸⁶ Es dürfte mit dem Vertrauen in die Evidenz der dem Dogma zugrundeliegenden Erfahrung schlecht bestellt sein, wenn der Dialog mit neuer Erfahrung im vornherein abgeschnitten wird. Oder ist es eher die jeder Generation neu eignende Neigung, die eigenen Erfahrungen zu verabsolutieren, welche den Begriff „Dogma“ zum Inbegriff von Einengung auf Tradition und eines Mangels an Offenheit gegenüber neuen Erfahrungen macht?

¹¹⁸⁷ 47, S.45f.

nicht allzu eng auf rein verbales Geschehen begrenzt wird, kann dieser Satz auch heute über unserer seelsorgerlichen Praxis stehen. Nicht die Definition als solche ist also anfechtbar, wohl aber unsere Einbildung, es gäbe keine neuen Erfahrungen über diejenigen hinaus, aus denen heraus H. Asmussen sein Buch geschrieben hat ... Jede Definition ist für das Mißverständnis anfällig, es sei mit ihr ein 'finis' erreicht. Das ist ihre Gefahr. Sie droht damit neue Erfahrungen zu blockieren.“

Pipers Auslegung des pastoraltheologischen Modells der KSA ist ein eindrückliches Plädoyer für die Rückkoppelung des Seelsorge-Dogmas an seine pragmatischen Bedingungen. Im Vollzug von Seelsorge bewahrheitet sich die Aktualität des Dogmas. Seelsorge-Lehre, welche nicht an der Wirklichkeit vorbei-lehren will, ist dieser Tat-sache verpflichtet. Sie ist notwendig pragmatisch ausgerichtet. Piper belegt dies lerntheoretisch und weist zugleich nach, daß es – nota bene! – den Ansatz der KSA schon vor der Wende zum „Bildungsidealismus“ Herbart-scher Prägung, d.h. Ende des 18. Jahrhunderts in Göttingen gegeben hat.¹¹⁸⁸

Im Hintergrund von KSA steht eindeutig eine ganzheitliche Sicht des Menschen. Sie erlaubt – trichotomisch gesprochen – dem „Geist“ nicht, den „psycho“-logischen Gegebenheiten der Praxis vor auszueilen.¹¹⁸⁹ Daß Piper in diesem Zusammenhang seiner Ausführungen vergleichsweise vage bleibt und sich damit begnügt, die „Hinwendung zur Anthropologie“ schon im Alten Testament wiederzufinden¹¹⁹⁰, dürfte auf der Linie der theologischen Tradition liegen. Die Biblische Psychologie wird von ihm nicht besonders erörtert. Sie ist latent gegenwärtig, wenn Piper den KSA zugrundeliegenden „Lernbegriff“ biblisch verifiziert.¹¹⁹¹ „Lernen“, faßt er zusammen, „umgreift den ganzen Menschen und beschränkt sich nicht auf intellektuelles Aneignen“.¹¹⁹² Was vom Lernen bzw. Lehren der Seelsorge gilt, können wir fortfahren, gilt gleichermaßen für die Seelsorge selbst. Beides stellt sich als Wegbegleitung dar, ist ein dialogischer Vorgang. Diesen Vor-gang via „Direktive“ abkürzen zu wollen, ist unangemessen, eben kurzschlüssig, oder auch – wie andersorts ausgeführt – seelenlos.

Piper kann, wie wir sahen (das phänomenologische Mißverständnis ausgeschlossen), Seelsorge durchaus *auch* als Verkündigung des Wortes Gottes verstehen. Mit Sicherheit ist es kein Zufall, daß sich KSA auch dem Seelsorger als

¹¹⁸⁸ 47, S.14ff. zum Göttinger „Pastoralinstitut“ von Heinrich Philipp Sextro (1781ff.). Ebd. Dokumentation zum Pastoralinstitut (1781-1803) im Anhang S. 95-110.

¹¹⁸⁹ Vgl. 47, S.26

¹¹⁹⁰ 47, S.33 – Wir finden hier ein Zitat aus der Theologie des Alten Testaments von G.v.Rad Bd. I³ 1961, S.61f.: „Jahwes Walten umspannt ... alle Lebensbereiche, die sakralen wie die ganz profanen ... das vornehmste Betätigungsfeld dieses Waltens ist das menschliche Herz.“ – „Herz“ im AT ein psychologischer Begriff!

¹¹⁹¹ 47, S.36ff.

¹¹⁹² 47, S.37

Prediger bzw. dem Vorgang der Predigt widmet. Wenn Piper jedoch Seelsorge „als Begleitung auf Geheiß des Mitmenschen“ beschreibt und dazu bemerkt, daß „der Seelsorger damit keinesfalls in eine passive oder schweigende Rolle gerückt“ sei¹¹⁹³, finden wir ihn eher in der Nähe der weiterentwickelten Auffassung wieder, welche Seelsorge und „Paraklese“ zusammenbringt.¹¹⁹⁴ Piper nimmt jenes Stichwort freilich nicht auf, sondern zitiert in diesem Zusammenhang Jesu Gebot der freiwilligen Weg-Begleitung des Nächsten nach Mt 5,41.¹¹⁹⁵ Er kann dies tun, weil für ihn die Begleitung durch einen Seelsorger *erfahrungsgemäß* die mehr oder weniger deutliche Erwartung der anderen Seite einschließt, im pastoralen Wegpartner den Horizont des Glaubens gegenwärtig zu haben.¹¹⁹⁶ Mit anderen Worten: Die pastorale Rolle bzw. der mit ihr gegebene Erwartungshorizont des „kirchlichen Kontextes“ bringt die „Vertikale“ unweigerlich ins Spiel, wo seelsorgerliche Begleitung geschieht. Dies angemessen wahrnehmen zu lernen (im doppelten Sinn aufmerksam und Tatkräftig), ist ein originales Ziel der Seelsorge-Ausbildung. Und es gilt für das Zuhören ebenso wie für das Reden des Seelsorgers.

Wir halten einen Augenblick inne. Seelsorge vom Pragma her begriffen bestätigt also das Dogma von der Unverzichtbarkeit der Vertikalen im seelsorgerlichen Vollzug! Welche Auffassung der Seelsorger auch immer von seinem Tun haben mag, geht er tatsächlich „klienten-zentriert“ vor, steht die Dimension der Gottesbeziehung bzw. der Glaube mit in Rede. In der Erwartung des Seelsorge-Partners ist sie da. Das Dogma von dem, was der Seelsorge eigentümlich ist, stimmt mit ihrem pragma-tischen Befund überein. Ob wir uns dem Begriff der Seelsorge über die dogmatische Tradition oder über das praktische Erleben her nähern, macht in dieser Hinsicht keinen Unterschied. Es ist somit nicht das *Daß* der vertikalen Dimension, welches in der Seelsorge infrage steht, sondern einzig und allein ihr *Wie*. Die Erfahrung zeigt es. Von hier aus wird verständlich, warum kompetente Vertreter pragmatisch ausgerichteter Seelsorgelehre von grundsätzlicher theologischer Kritik aus dem traditionellen dogmatischen Lager nicht erreicht werden. Auch für sie gilt es, „Kerygma“ zu gewinnen – freilich nicht im geist-lichen Kurzschluß, sondern unter voller Beteiligung des „Herzens“.

Wir haben uns der konsequent pragmatisch ausgerichteten Lehre von der Seelsorge über Hans-Christoph Pipers theologische Rechenschaftslegung von 1981 genähert. Sie begegnet uns (nach Faber/v.d.Schoot 1968) im praktischen Ausschnitt aber schon mit den (15) „Gesprächsanalysen“, welche Piper 1973 heraus-

¹¹⁹³ 47, S.69

¹¹⁹⁴ ‘Parakalein’ bedeutet zunächst: „Herbeirufen“, „zu Hilfe rufen“!

¹¹⁹⁵ „Wenn dich jemand bittet, eine Meile mitzugehen, so gehe mit ihm zwei.“ – 47, S.68.

¹¹⁹⁶ Vgl. dazu Faber/v.d.Schoot o. S.141.

bringt.¹¹⁹⁷ 1976 erscheinen Pipers „Predigtanalysen“ (Untertitel: „Kommunikation und Kommunikationsstörungen in der Predigt“), 1977 sein Buch „Gespräche mit Sterbenden“. Auch das 1985 veröffentlichte Buch Pipers „Der Hausbesuch des Pfarrers. Hilfen für die Praxis“ beschreitet den Weg exemplarischer Lehre über die Analyse von Gesprächen.

Was aus der Klinischen Seelsorge-Ausbildung an Einsichten literarisch transportierbar ist, kommt hier zur Anschauung. Seelsorge heißt: Mit dem „Herzen“ zuhören und reden. Was den Zugang zum „Herzen“ bzw. zur Seele (=‘psychè’) des Seelsorgers verschattet, begegnet in seinem (Nicht-)Hören und (Vorbei-)Reden als Kommunikationsbarriere wieder. Piper stellt sein erstes Buch („Gesprächsanalysen“) unter das Motto von Hi 21,2: „Höret doch meiner Rede zu und laßt mir das eure Tröstung sein!“ In seinem letzterwähnten Buch hat er „jedem Gespräch ... einen kurzen biblischen Text beigegeben ... Mir geht es darum“, schreibt er, „unser Tun ... in Kontakt zu bringen mit unserem persönlichen Glauben“.¹¹⁹⁸ Es liegt Piper fern, überschüssige Worte zu machen. Den theologischen „Überbau“ der Seelsorge um weitere Stockwerke zu erweitern, ist seine Zielrichtung nicht. Pragmatische Seelsorge-Lehre nach Piper macht implizit mit der Biblischen Psychologie ernst. Sie ist ebensowohl pastoralpsychologische Schule wie Schule des lebendigen Glaubens.

Hans-Christoph Piper kommt das Verdienst zu, nach den Impulsen aus den Niederlanden als erster in Deutschland pragmatische Seelsorge-Lehre nach dem Modell der KSA allgemein zugänglich umgesetzt zu haben. Er bleibt, so einleuchtend, d.h. situations- und sachgemäß der Weg solcher Seelsorge-Lehre ist, nicht ihr einziger literarischer Zeuge. Als deren zweiter hervorragender Vertreter ist Hans van der Geest zu nennen. Auch Hans v.d. Geest ist Pastor, KSA-Supervisor und Dozent. 1978 erscheint zunächst sein Buch zur seelsorgerlichen Sicht von Predigt und Gottesdienst in Zürich.¹¹⁹⁹ 1981 kommt dort auch seine Einführung in die Seelsorge heraus. Ihr Titel lautet: „Unter vier Augen. Beispiele gelungener Seelsorge“. V.d. Geest schlüsselt in seinem Predigt-Buch eindrücklich auf, welche wichtigen Erkenntnisse sich dort ergeben, wo Hörer-Erleben das Recht der Mitsprache erhält. Seine Seelsorge-Lehre – wir sehen uns diese genauer an – stellt anschaulich dar, was es heißt „die konkrete Praxis mit der theoretischen

¹¹⁹⁷ Wie auch die anschließend genannten Bücher bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, „Gesprächsanalysen“ erscheint 1983 in 4. Auflage. Literaturverzeichnis Nr. 44.

¹¹⁹⁸ 48, S.11 – Wo „Vertikale“ und „Horizontale“ sich nicht im Seelsorger selbst schneiden, mag die geistliche Erkenntnis noch so weitgehend und richtig sein, ihr Weg zur „Seele“ des Nächsten („Verkündigung“) ist erfahrungsgemäß behindert. Nur, was echt ist, kommt auch „echt“ an. Nur was von „ganzem Herzen und von ganzer Seele“ integriert ist, kann auch seelsorgerlich überzeugend transferiert werden.

¹¹⁹⁹ Titel: „Du hast mich angesprochen. Die Wirkung von Gottesdienst und Predigt“, wie das folgende Buch beim Theologischen Verlag Zürich verlegt. V.d. Geest ist Holländer und leitet ein Zentrum für KSA in der deutschsprachigen Schweiz. Literaturverzeichnis Nr. 21 u. 22.

Reflexion (zu) verbinden“.¹²⁰⁰ Deutlich finden wir bei v.d. Geest eine größere Bereitschaft, allgemein verbindliche Schlüsse zu ziehen. Pastoralpsychologie gewinnt dabei zusammenhängende pragmatische Gestalt. Klar zeichnet sich ab, daß sie nicht dem „Verlust an Kerygma“, sondern dessen Gewinn dient¹²⁰¹ – freilich im Kontext eines ganzheitlichen bzw. umfassenden Begriffs vom „Gegenstand“ der Seel-Sorge.

Im Schlußkapitel seines Buches¹²⁰² – dieser Ort ist sicher bezeichnend für die pragmatisch ausgerichtete Seelsorge-Lehre – wendet sich v.d. Geest ausdrücklich einer „Begriffsbestimmung“ von „Seelsorge im engeren Sinn“ zu. Konsequenter dem pragmatischen Ansatz verpflichtet bestimmt er das „charakteristische Profil“ der Seelsorge „vom Adressaten her“.¹²⁰³

V.d. Geest liegt hier auf der gleichen Linie wie Piper. Er führt diese nur unterschiedener aus. Nach ihm zeigt die vorangegangene Analyse von Seelsorgebegegnungen: Es ist zum einen die „Rolle“, „der kirchliche Kontext des Seelsorgers“ und zum anderen „der explizit auf den Glauben bezogene Gesprächsinhalt“, welche aus der Sicht ihres Empfängers „eine Begegnung zu einer seelsorgerlichen prägen können“.¹²⁰⁴ Um es kurz zu sagen: Die Gegenwart der „geistlichen Dimension“, ob sie sich nun am Amt bzw. an der Rolle oder am Inhalt des Gesprächs festmacht, kennzeichnet nach v.d. Geest die Seelsorge als solche.

Schon bei Faber/v.d.Schoot fanden wir den Hinweis auf die „symbolische Bedeutung des Pastors“. V.d. Schoot konnte in diesem Zusammenhang bemerken, daß „wie wir die Botschaft im Umgang mit dem anderen inkarnieren, entscheidend“ sei.¹²⁰⁵ Die entscheidende Bedeutung der Übereinstimmung von Rolle und Habitus bzw. „Funktion und ... Verhalten“ des Seelsorgers hebt auch v.d. Geest hervor.¹²⁰⁶ Der Adressat sieht im Seelsorger (Pastor) „die Verkörperung der geistlichen Dimension“, stellt er fest.¹²⁰⁷ Diese „Verkörperung“ spezifiziert sich für v.d. Geest im folgenden als „‘Verkörperung’ von Gottes Aufmerksamkeit“¹²⁰⁸, und über das Stichwort „Aufmerksamkeit“ entfaltet er dann die aktualen und

¹²⁰⁰ So die in der „Vorbemerkung“ (22, S.11) erklärte Absicht.

¹²⁰¹ Vgl. 22, S.195ff.

¹²⁰² 22, S.223ff.: „Was ist Seelsorge? Ein kirchliches Amt und ein aufmerksames Handeln“.

¹²⁰³ 22, S.223f.

¹²⁰⁴ 22, S.224

¹²⁰⁵ 19, S.131

¹²⁰⁶ 22, S.226

¹²⁰⁷ 22, S.228 – Hervorhebung von mir. – Die Korrelation der unterschiedlichen Ansätze zum Verständnis der Seelsorge (vom Adressaten oder vom Absender her) ist hier offenkundig. „Inkarnieren“ und „verkörpern“ dürften im Grunde dasselbe meinen. Um der theologischen Komplikationen willen drückt sich v.d. Geest freilich behutsamer aus. Er zielt auch nicht auf eine christologische Begründung der Seelsorge.

¹²⁰⁸ 22, S.229

habituellen Kriterien der Seelsorge.¹²⁰⁹ Dabei erregt zweierlei unsere besondere Aufmerksamkeit.

Wir bemerken zunächst: Vom Stichwort „Verkörperung“ führt bei v.d. Geest keine Linie zu einer zentralen christologischen (inkarnatorischen) Begründung der Seelsorge.¹²¹⁰ Die dogmatisch eingespurte Seelsorge-Lehre bedarf dieser, wie wir sahen, die pragmatisch eingespurte offenbar nicht. Die „Vertikale“ definiert sich für sie, vom Bedarf der „Seele“ (des Adressaten) aus gesehen, nicht einzig soteriologisch. Nicht von ungefähr verbindet sich bei v.d. Geest (in Auseinandersetzung mit Dietrich Stollberg) das Proprium des „kirchlichen Kontextes“ auch mit „zahllosen *untherapeutischen* Begegnungen“.¹²¹¹ Der anspruchslose Haus- oder Kontaktbesuch hat für ihn originale seelsorgerliche Würde, denn er bekundet „ein klares Interesse (Gottes/des Seelsorgers) am Menschen“.¹²¹² Und darin erweist sich das „freundliche“ Wesen der Seelsorge. „Der Seelsorger ist nicht unbedingt Prediger oder Helfer“, schreibt v.d. Geest, „aber er ist unbedingt freundlich. Freundschaft“¹²¹³ ist ein besseres Orientierungsbild für den Seelsorger als Verkündigung oder Dienst. Wenn die Koinonia das Seelsorgeverständnis bestimmt, muß die Frage, ob eine Wortverkündigung nötig ist, nicht ausdrücklich erwohnen werden. Sie erfolgt, wo der Kontakt das angemessene erscheinen läßt. Ebensowenig muß der Seelsorger ... therapeutische(n) Ziele verfolgen ... Die kerygmatischen und die diakonischen Konzepte haben die Tendenz, methodisch einengend zu wirken“.¹²¹⁴ Von ihrer Tendenz – so möchte ich ergänzen – zu einem Beziehungsgefälle zum Adressaten nicht zu reden.

Es ist vor dem Hintergrund der Seelsorge-Tradition geradezu aufregend zu sehen, mit welcher Selbstverständlichkeit v.d. Geest damit die Seelsorge der vertrauten Zuordnung zu ‘martyria’ (‘kerygma’) oder ‘diakonia’ entzieht, um sie der ersten Grunddimension von Kirche, der ‘koinonia’ zu unterstellen. Im Banne der

¹²⁰⁹ 22, S.230ff.

¹²¹⁰ 22, S.238f. spricht v.d. Geest die „Strukturparallele zur Christologie“ an, legt die Seelsorge aber ausdrücklich „nicht nur“ auf sie fest. „Zuwendung Gottes ... ist mehr als eine Parallele im Strukturellen der Christologie“, schreibt er.

¹²¹¹ 22, S.232 – Hervorhebung von mir. – Es dürfte einen unterirdischen Verbindungsweg zwischen der christo- bzw. soteriologischen Begründung der Seelsorge und ihrem therapeutischen Anspruch geben. Zur Problematik dieser Verbindung s. die „Reflexion im Rückblick“ im Anschluß an den Tacke-Abschnitt s.o. S.197.

¹²¹² 22, S.234 – (=) von mir.

¹²¹³ 22, S.228 schreibt v.d. Geest: „Die Verkörperung der geistlichen Dimension wird oft als ‘Verkörperung’ von Gottes Liebe erlebt“. Von daher könnte es sich nahelegen, den Begriff der „Liebe“ auch bei der Entfaltung der aktuellen und habituellen Bedingungen der Seelsorge festzuhalten. Daß v.d. Geest dies nicht tut, hat freilich auch viel für sich. „Liebe“ ist ein ebenso strapazierter wie vieldimensionaler Begriff. Der Begriff der Freundschaft schließt ohne Aufhebens selbstverständlich respektvolle Distanz und partnerschaftliche Haltung mit ein. Auch er ist freilich nicht davor geschützt, abgegriffen zu werden. Man denke etwa an die Rede von den Partei-“Freunden“.

¹²¹⁴ 34, S.235

überkommenen Lehre (Seelsorge-Dogmatik) war dies nicht möglich. Es gab, wie wir sahen, nur die Alternative, die Seelsorge entweder rechts oder links der christologischen Leitlinie von Chalkedon zu orten, sie grundsätzlich entweder der ‘martyria’ oder der ‘diakonia’ zuzuordnen – und sich dann eventuell gegen Mißverständnisse der Alternative zu verwahren. Seel-Sorge vom Adressaten her entworfen, entzieht sich offensichtlich diesem Bann. Warum sie das tut, erschließt sich verblüffend einfach. Seel-Sorge vom Adressaten her zu entwerfen, heißt „Seele“ selbst bestimmen zu lassen, welcher Gestalt von „Sorge“ sie bedarf, bzw. welche Sorge ihr gemäß ist.

Die dem (traditionellen) Dogma verpflichtete Seelsorge-Lehre bringt mit ihrer „Anthropologie“ immer schon ein Vorverständnis von „Seele“ mit. Daraus leitet sich dann das Einverständnis ab, mit dem sie sich auf die Frage nach der „Sorge“ konzentrieren kann. Was Seel-Sorge ist, wird theo-, christo-, hamartio-, soterio-, oder anthro-, in jedem Fall aus der Sicht des Sorgenden *-logisch* deduziert. Pragmatisch eingespurtes Seelsorgeverständnis begibt sich – das muß für jeden Theo-logen zunächst beunruhigend sein, ja möglicherweise verantwortungslos erscheinen – der einverständigen festen Vorgaben und läßt die „Seele“ selbst sprechen. Dies bedeutet aber, genau besehen, keine absolute Voraussetzungslosigkeit im Hören auf den Adressaten. Eine solche gibt es nicht. Das Hören ist von „Erfahrung“ geleitet. Erfahrung impliziert bewährte Verstehensmuster. Verstehensmuster leihen dem Sprechenden die Worte, mit denen er sich und seine Bedürfnisse zur Sprache zu bringen vermag. Auch erfahrungsbestimmtes Seelsorgeverständnis arbeitet mit Pro-jektionen.¹²¹⁵ Nur läßt es dem konkret Betroffenen Raum zur Korrektur derselben.

Wenn v.d. Geest Seel-Sorge von der Grundbestimmung durch ‘martyria’ bzw. ‘diakonia’ abrückt und vorzüglich der Kategorie der ‘koinonia’ unterstellt¹²¹⁶, korrigiert er die dogmatische Tradition – kurz gesagt – im Namen der betroffenen lebendigen „Seele“. Wir sahen, daß sich bei Richard Riess diese Korrektur bereits andeutet.¹²¹⁷ Das ist nicht von ungefähr bei einem Theologen, welcher der partner-zentrierten Seelsorge das Wort redet. V.d. Geest verpflichtet nunmehr die

¹²¹⁵ Erfahrungs-Weisheit und Dogma-tik sind ursprünglich identisch. Das Abstrakte am Dogma – auch „Erfahrung“ kann zum abstrakten Dogma werden – wird dort verhängnisvoll spürbar, wo dogmatische Übersicht zum Übersehen neuer Gegebenheiten führt. Das Dogma hat grundsätzlich „abgehoben“ vom konkreten Er-leben. Es ist auf den Stand der Einsicht zum Zeitpunkt der Abstraktion fixiert und damit nicht mehr offen für neu Zukommendes. (Vgl. dazu o. S.230 bzw. Piper 47, S.45f.). Erfahrungsbezogene Seelsorge-Lehre bedeutet keine Abkehr von Dogmatik. Es geht mit ihr vielmehr darum, Dogmatismus abzuwehren und das Dogma lebensstüchtig zu erhalten.

¹²¹⁶ 22, S.235: „Die Seelsorgebewegung ist ein Ausdruck christlicher Gemeinschaft. Die Zusammengehörigkeit ist das Wesentliche. Die Frage, ob die Begegnung einen kerygmatischen oder einen diakonischen Charakter bekommen soll, ist zweitrangig.“

¹²¹⁷ 52, S.246 – S.o. S.186.

Seelsorge nicht allein auf den Partner, er orientiert auch die Lehre ausdrücklich an ihm.¹²¹⁸ Und das von v.d. Geest angewandte pragmatische Verfahren sprengt, entgegen mancherlei Befürchtungen, welche dabei auf dogmatischer Seite wach werden mögen, im Ergebnis keineswegs den Rahmen verantwortlicher Theologie. Klar zeichnet sich die geistliche Dimension als die der Seelsorge eigentümliche Dimension ab. Es geht bei der Sorge um Seele um die Gottesbezogenheit des Menschen („Vertikale“). Es geht zugleich und ebenso bedeutsam um seine Bezogenheit zu seinen Mitmenschen, zur Umwelt und zu sich selbst. Und diese „horizontale“ Bezogenheit ist ebenfalls geistlich qualifiziert, wenn anders ‘koinonia’ ein geistlich qualifizierter Begriff ist.

Ich habe mit den letzten Sätzen die Biblische Psychologie in die Erfahrungsorientierte Seelsorge-Lehre eingetragen und wir sehen, wie selbstredend jene sich einfügt. Unter dem Horizont der Bibel – Die Vertreter der pragmatischen Seelsorgelehre sind Theologen und stehen selbstverständlich innerhalb des theologischen Zirkels! – die „Seele“ mitreden zu lassen, wie denn die Sorge um sie zu verstehen sei, reproduziert also deutlich Erkenntnisse der Biblischen Psychologie. Das wird denjenigen nicht verwundern, der der Urkunde des Glaubens zutraut, ein lebens-tüchtiges und aktuelles Buch zu sein. Zugleich bemerken wir freilich deutlich, welch *latentes* Dasein die Biblische Psychologie auch bei den Vertretern der pragmatischen Seelsorgelehre fristet. Die Biblische Psychologie wird zu *Ansehen* erweckt werden müssen. Wo dies geschieht, dürfte auch der Vorwurf des theologischen „Pragmatismus“, der allzu leicht aus dem Lager der dogmatischen Tradition an die Adresse der pragmatischen Seelsorge-Lehre herüberschallt, *ansehnlich* widerlegt sein.

8 Pastoralpsychologie auf der Fährte der Biblischen Psychologie

Wir waren der erfahrungsbezogenen Seelsorge-Lehre nachgegangen, welche sich in den 70er Jahren im deutschen Sprachraum etabliert. Sie wird zwar – denken wir etwa an Helmut Tacke – von kritischen Anfragen an ihr Dogma begleitet, kann aber wohl als diejenige Gestalt der Seelsorge-Lehre angesprochen werden, die das Seelsorgefeld praktisch zunehmend bestimmt. Diese Seelsorgelehre findet Aufnahme, weil sie nahe und überzeugend an den seelsorgerlichen Alltag heranrückt. Bezeichnend ist, wie in ihr etwa der einfache Haus- und Kontaktbesuch

¹²¹⁸ 22, S.224 setzt sich v.d. Geest ausdrücklich von E. Thurneysen ab, dessen Lehre sich s.E. „am Seelsorger selber“ orientiert „und bei seinen Vorstellungen, Idealen und Zielen“ ansetzt. Entsprechendes ließe sich auch im Blick auf die Dogmatiker der Pastoralpsychologie tiefenpsychologischer Prägung bemerken. V.d. Geest spricht (22, S.234) in Richtung Scharfenberg und Stollberg von „zu einseitiger Anlehnung an der psychotherapeutischen Berufsidentität“.

seine seelsorgerliche Würde zurückgewinnt. Wo 'koinonia' zur tragenden theologischen Kategorie der Seelsorge wird, gerät der „gemeine“ Besuch nicht so bald unter die Not, „eigentlich“ noch gar keine Seelsorge zu sein. Denn weder „kerigmatische“ noch „therapeutische“ Zielsetzung beherrscht im vornherein das Feld seiner Beurteilung. Der Hausbesuch kann neu wahrgenommen werden und auch der Krankenbesuch.¹²¹⁹ Es ist kein Zufall, daß Hans-Christoph Piper 1985 dem Hausbesuch des Pfarrers ein ganzes Buch widmet. Pragmatische Seelsorgelehre ist auf der Fährte der „ganzen Seele“. Mit den Weinenden zu weinen, gehört ebenso zur Seel-Sorge, wie sich mit den Fröhlichen zu freuen.

Auf der Fährte der „ganzen Seele“ und damit der Biblischen Psychologie finden wir 1985 nun auch die tiefenpsychologisch orientierte Pastoralpsychologie. Sowohl Hans-Joachim Thilo als auch Joachim Scharfenberg melden sich in diesem Jahr mit grundlegenden Arbeiten zu Wort. Wir wenden uns zunächst H.-J. Thilo zu.

8.1 Liturgie im Dienst der „ganzen Seele“

Auf der Spur der psychotherapeutischen Struktur des Kultus.

Pastoralpsychologische Neuaufgabe der Erkenntnisse Walter Uhsadels

Hans-Joachim Thilo 1985

Im Johannes Stauda-Verlag Kassel erscheint 1985 Hans-Joachim Thilos Buch: „Die therapeutische Funktion des Gottesdienstes“. Wer sich in der Seelsorge-Literatur auskennt, weiß, daß die mit dem Thema vorgetragene These nicht neu ist. Er ersetzt das Wort „therapeutisch“ durch „seelsorgerlich“, liest anstelle von „Gottesdienst“ „Kirchenjahr“ und findet sie alsbald in der Seelsorge-Lehre Walter Uhsadels von 1966 wieder.

Walter Uhsadel hatte in seiner Seelsorge-Lehre das „Kirchenjahr als Seelsorge“ thematisiert.¹²²⁰ Er näherte sich der Liturgie als „Lebenshilfe“ von der „Einheit und Ganzheit“ des Menschen bzw. vom „trichotomische(n) Menschenbild“ der Bibel her. Von hier aus rechtfertigte sich für ihn eine Öffnung der Seelsorge gegenüber den Erkenntnissen der Religionspsychologie. Deutlich widerspricht Uhsadel dem Religions-Tabu der Dialektischen Theologie und wendet sich entschieden gegen den „starren Objektivismus der modernen Theologie“ und deren intellektualistische Verarmung. Mythologische Redeweise, Symbol und Ritual vermitteln nach Uhsadel tiefere geistliche Erkenntnis, als „technisch-rationales“ Denken sie erschließen kann. In jenen teilt sich „heilsame Wirklichkeit“ mit.

¹²¹⁹ 1979 erscheint Ida und H.-Chr. Pipers Büchleinch: „Schwestern reden mit Patienten“ bei Vandenhoeck & Ruprecht. Ein Jahr später erlebt es schon die 2. Auflage.

¹²²⁰ 83, S.105ff.

Ich hatte Uhsadel ausführlich referiert, und kann nun darauf verzichten, es noch einmal zu tun. Schon die wenigen Stichworte reichen aus, um wahrzunehmen, wie deutlich sich Hans-Joachim Thilo auf W. Uhsadels Spur befindet, wenn er die „therapeutische Funktion des Gottesdienstes“ entfaltet, ohne Uhsadel allerdings zu nennen, geschweige denn zu zitieren.¹²²¹

Schon in seiner „Beratende(n) Seelsorge“ von 1971 hatte sich Thilo liturgischer Fragen angenommen. Die liturgische Seite der Kasualien nicht unbeachtet zu lassen, diene seinem Anliegen, einen ganzheitlichen Begriff der Sorge um Seele zu demonstrieren. Im Vordergrund der „Beratenden Seelsorge“ steht allerdings das seelsorgerliche Gespräch. Die Kasualpredigt versteht sich als Fortsetzung desselben. Bezeichnenderweise lehnt Thilo, um der beraterischen Zielsetzung der Amtshandlung willen, die Taufe im Gemeindegottesdienst ab.¹²²²

Ging es Anfang der 70er Jahre darum, die Relevanz der (Pastoral)Psychologie auf dem Felde des seelsorgerlichen Gesprächs nachzuweisen, und mußten deshalb Uhsadels Einsichten weitgehend unbeachtet bleiben, so sieht die Situation Mitte der 80er Jahre anders aus. Trichotomisch gesprochen ist die Bedeutung auf die Psyche bezogener Erkenntnisse für die Seelsorge inzwischen selbstverständlich. Die Geist-liche Dimension der Seelsorge ist nunmehr gefragt. Pastoralpsychologie erweist ihre Aktualität, indem sie auch hier etwas beizutragen vermag. Und Thilo leistet diesen Beitrag. Er legt die Relevanz psychoanalytischer Einsichten auf der Ebene gottesdienstlicher, d.h. geistlicher Vollzüge dar. Die „geistliche“ Seite der „Seele“ kommt damit eindrücklich ins Bild. Daß auch sie in der Tiefenpsychologie aufgehoben ist, läßt sich, nach Thilo, religionsphänomenologisch und bis in die Gottesdienststadien hinein nachweisen. Wenn sich die Struktur des psychotherapeutischen Dreischritts von „Erinnern-Wiederholen-Durcharbeiten“ nicht nur im antiken Kultus, sondern bis in gegenwärtige liturgische Ordnungen hinein abzeichnet, wird mit der „therapeutischen Funktion des Gottesdienstes“ Psychologie auch geistlich interessant. Sie muß geistlich interessant werden, weil sie sich mit der Öffnung der Humanwissenschaften für den „ganzen Menschen“ nicht mit einem *trichotomisch* eingegrenzten und damit traditionell auf „Immanenz“ eingeschworenem Platz begnügen kann.

Es war die „Psyche“-Seite der „Seele“, welche die Pastoralpsychologie auf den Weg brachte und gegen eine geistliche Engführung der Seel-Sorge antreten ließ. Die „Horizontale“ beherrschte zunächst das Blickfeld, wenn Psycho-Logie in

¹²²¹ Uhsadel wird nicht einmal im Literaturverzeichnis erwähnt!

¹²²² 72, S.119f. – Es entspricht der Konzentration auf den Zusammenhang von Seelsorge und ‘martyria’, daß Thilo 1971 nur (einmal: 72, S.227) Walter Uhsadels Homiletik („Praktische Theologie Bd. I: Die gottesdienstliche Predigt“) von 1963 zitiert, nicht aber die Seelsorge-Lehre von 1966 („Praktische Theologie Bd. 3“), in welcher die Verbindung von Seelsorge und ‘leiturgia’ ausdrücklich entfaltet wird. Uhsadels „Evangelische Seelsorge“ erscheint lediglich (unpräzise) im Literaturverzeichnis.

Rede stand. Jetzt wendet sich der Blick zur „Vertikalen“. Die „Seele“-Seite der Psyche rückt in den Vordergrund. Vom Programm „ganzheitlicher Seel-Sorge“ im Namen der Psychologie zum Programm „ganzheitlicher Psychologie“ im Namen der „Seel“-Sorge, ließe sich diese Entwicklung formelhaft beschreiben. Pastoral-Psychologie reklamiert nunmehr eindrücklich auch das „Pastorale“ für sich. 1966, als Uhsadel das „Kirchenjahr als Seelsorge“ propagierte, war sie noch nicht so weit. Erst 1962 hatte Dietrich Rössler der theologischen Rede vom „ganzen Menschen“ Wirklichkeitsverlust attestiert. Dieser Wirklichkeitsverlust mußte zunächst ausgeglichen werden. Jetzt kann man sich dem geistlichen Wirklichkeitsgewinn zuwenden.

„Daß die bildhafte Sprache der Bibel auf eine psychische Möglichkeit des Verstehens bezogen sein“ müsse, „weil sie anders völlig sinnlos wäre“, hatte 1966 schon Uhsadel bemerkt.¹²²³ C.G. Jungs Erkenntnisse stehen für ihn dabei im Hintergrund. Paul Tillichs Symbolbegriff und seine Würdigung mythologischer Redeweise spielen eine wichtige Rolle. Auch Wilhelm Stählin kommt bei Uhsadel zu Wort. Alle drei Zeugen finden wir bei Thilo wieder. Sie befördern seine Annäherung an die „ganze Seele“. Wie selbstverständlich diese auf systematischen bzw. religionspsychologischen Wegen, nicht aber über eingehendere Exegese erfolgt, bekundet, daß die Pastoralpsychologie auch 1985 im Fahrwasser der Tradition bleibt. Thilo hat in exegetischer Hinsicht seit 1971 nichts dazu gelernt. Wieder macht er sich am neutestamentlichen Begriff der „ZOE“ fest. Weil dieser im Gegensatz zu „Bios“ „Leben in der Immanenz *und* Transzendenz zusammenschließt“, lautet die Begründung.¹²²⁴ „Es ist nicht von ungefähr“, schreibt Thilo¹²²⁵, „daß das Neue Testament für den Begriff ‘Leben’ zwei (!) verschiedene griechische Worte verwendet: Bios und Zoe. ‘Bios’ bezeichnet den biologischen Ablauf des Lebens, ist meßbar, beweisbar ... Anders Zoe. Hier überschreitet der Lebensbegriff die Schwelle zur Transzendenz“. Es fragt sich, ob Thilo dem spärlichen Gebrauch des Wortes ‘bios’ im NT dergestalt gerecht wird.¹²²⁶ Wie er ‘bios’ und ‘Zooè’ gegenüberstellt, zeichnet er wohl eher einen systematischen Befund ins NT ein, als daß er einen runden Textbefund vortrüge. Aber lassen wir das dahingestellt. Der blinde Fleck hinsichtlich des ‘psychè’-Begriffs ist ebenso offenkundig wie bezeichnend. Systematische Vorgaben bestimmen die Sicht.

W. Uhsadels Ansatz beim „trichotomischen Menschenbild“ der Bibel klingt an, wenn Thilo von der „trichotomischen Ganzheit des Menschen“¹²²⁷ ausgeht, um

¹²²³ 83, S.80 – s.o. S.128.

¹²²⁴ 73, S.15

¹²²⁵ 73, S.25 – () von mir.

¹²²⁶ Man müßte z.B. die „Freuden des Lebens“ (‘hedonai tou biou’) von Lk 8,14 „biologisch“ ein-gruppieren!

¹²²⁷ 73, S.109

damit auch das „Transzendieren“ „als psychisch-seelische Notwendigkeit“¹²²⁸ biblisch belegt zu wissen. Von dieser „psychisch-seelischen Notwendigkeit“ (man beachte die Verbindung „Psyche“-„Seele“!) aus stellt Thilo dann auch den neuzeitlichen „Einbruch des Kognitivismus in das Denken der Menschen“¹²²⁹ und den Wirklichkeits-armen Realismus¹²³⁰ längst überholter naturwissenschaftlicher „Objektivität“¹²³¹ ebenso infrage wie eine „verkopfte Theologie“¹²³², welche auf ihre Weise die „Gespaltenheit“ des alten naturwissenschaftlichen Denkens reproduziert¹²³³, wenn sie sich von Mythos und Symbol, Erfahrungswirklichkeit und „Religion“ durchgehend abgrenzt.¹²³⁴

Nach Thilo ist der Weg, den es auf die „ganze Seele“ (um nicht den unglücklichen Ausdruck von der „trichotomischen Ganzheit“ zu gebrauchen) zuzugehen gilt, als ein Weg von der „reinen“ zur „gesunden Lehre“ im Sinne W. Stählin¹²³⁵ zu verstehen. Auf diesem Weg wird mancherlei entdeckt. Recht und Relevanz mythologischer Redeweise erschließt sich ebenso neu für die Seelsorge wie die Bedeutung von Ritual und Liturgie. Was die Religionen in sich aufbewahren, was Kultus und religiöse Symbole zeigen, betrifft das Nachdenken über Seel-Sorge durchaus aktuell. Thilo nimmt seine Leser hier in religionsphänomenologische Untersuchungen hinein. Das Religions-Tabu der Dialektischen Theologie ist s.E. unangemessen. Er spricht sich für die „Wiederaufnahme und Weiterführung der Lehre von der Uroffenbarung“ Gottes in den Religionen aus, „wie sie einst Paul Althaus gelehrt hat“.¹²³⁶

Thilos Ergebnisse erweisen die Tiefen-Psychologie als Hermeneus heilsamer Lehre von der ‘cura animarum’. Der „psychoanalytische Dreischritt: Erinnern-Wiederholen-Durcharbeiten“¹²³⁷ ist nicht nur „in allen Heilungsprozessen psychischer Art“, sondern auch „im Aufbau religiöser Rituale“ bis hin zum „liturgischen

¹²²⁸ 73, S.58

¹²²⁹ 73, S.110

¹²³⁰ Thilo unterscheidet (73, S.14f.) zwischen „Realität“ und „Wirklichkeit“. „Realität“ ist auf empirische Beweisbarkeit festgelegt, „Wirklichkeit“ transzendiert diese.

¹²³¹ 73, S.110f.

¹²³² 73, S.159

¹²³³ 73, S.111

¹²³⁴ 73, S.162: „Der radikale Protestantismus, für den alles priesterlich-symbolhafte Handeln nicht nur verdächtig, sondern verdammungswürdig war und ist, hat ... noch immer nicht die Kinderschuhe eines aufklärerischen Liberalismus ausgezogen, wie es weite Teile der Naturwissenschaft längst getan haben.“

¹²³⁵ 73, S.93 – Hervorhebung von mir.

¹²³⁶ 73, S.71 – Daß Thilo sich hier auf einen dogmatisch weiterhin umstrittenen Boden stellt, anstatt sich einfach vom biblischen Befund tragen zu lassen, deutet auf sein Denken in dogmatischen Bahnen.

¹²³⁷ 73, S.22 u. 69 u.ö.

Meßkanon der Kirche“ nachzuweisen.¹²³⁸ Ob sie es will oder nicht: Seel-Sorge ist auch in ausdrücklich geistlichen Vollzügen psychoanalytischen bzw. –therapeutischen Prinzipien verpflichtet. Das liegt nicht an Sigmund Freud u.a., die diese Prinzipien entdeckten bzw. anwandten, sondern an der „Seele“ selbst.

Thilo schreibt¹²³⁹: „Langsam beginnen wir zu ahnen, daß in unseren Tagen sich die Psychoanalyse an die Seite der Theologie gedrängt sehen könnte“. So weit sie sich wirklich mit der „ganzen Seele“ befaßt, ist solche Entwicklung zwangsläufig, denn die „ganze Seele“ wurde nicht erst von der Tiefenpsychologie entdeckt. Sie kommt bereits in der Bibel zur Sprache, nicht nur implizit, wie z.B. die Sprache der Psalmen zeigt¹²⁴⁰, sondern auch explizit. Die Pastoral-Psychologie wartet allerdings auch 1985 noch auf die biblische „Exegese“ ihres Gegenstandes.

8.2 Am Ziel des Weges zur eigenen Identität. Pastoralpsychologie in der Spur der Biblischen Psychologie

Joachim Scharfenberg 1985

Anfang der 70er Jahre waren es die Pastoralpsychologen Hans-Joachim Thilo und Joachim Scharfenberg, die (mit Jahresabstand) jeder ein Lehrbuch herausbrachten, das der beratenden Seelsorge bzw. dem seelsorgerlichen Gespräch gewidmet war. Wenn sich knapp anderthalb Jahrzehnte später neben Thilo wiederum Scharfenberg zu Wort meldet, dann ist das vermutlich kein Zufall, sondern deutet in diesem Gleichtakt auf ein Gesetz der „Sache“. Erkenntnisse sind inzwischen herangereift, die mitgeteilt werden wollen. Wir sahen Thilo die Psycho-Logie nunmehr auf geistlichem Felde einbringen. „Mythos“ und „Symbol“ erwiesen sich bei ihm als Schlüsselbegriffe. Sie bezeichnen sozusagen Räume, in denen „Vertikale“ und „Horizontale“ einander schneiden, nachweislich zueinander gewiesen sind. Es liegt auf der Hand, daß psycho-logisches Nachdenken sich ihrer annimmt in dem Maße, in dem die geistliche Dimension der „Seele“ frei (von polemischen Zwängen) in den Blick kommen kann. Wenn wir denn im Biblischen Begriff von „Seele“ (=‘psychè’), umfassend und „ganz“ wie sich erheben läßt, Vertikale *und* Horizontale vereint finden, dann muß eine „pastoral“ verstandene Psycho-Logie früher oder später auf die Biblische Psychologie stoßen.

1971 fanden wir Scharfenberg noch im Getümmel der Auseinandersetzung mit der Verkündigungs-Seelsorge. Auch im Stil seiner Lehre zeigte sich eine deutliche Fixierung. Inzwischen hat die Pastoralpsychologie ihre eigene Identität ge-

¹²³⁸ 73, S.22 – Höchst aufschlußreich ist das „Diagramm der therapeutischen Funktion des Gottesdienstes“, das Thilo auf S.83 vorlegt.

¹²³⁹ 73, S.67

¹²⁴⁰ 73, S.113ff. geht Thilo der Psychologie der Psalmensprache nach.

wonnen. Diese vorzustellen unternimmt Joachim Scharfenberg 1985 mit einer „Einführung in die Pastoralpsychologie“.¹²⁴¹ Auch bei ihm erscheinen „Mythos“ und „Symbol“ als Schlüsselbegriffe. Pastoral-Psychologie hat über sie ihre eigene Spur gefunden. Es ist die Spur der Biblischen Psycho-Logie. Doch sehen wir im einzelnen. Ich wähle dabei nicht den Weg des dürren Referats, sondern erschließe den Zugang zu Scharfenberg über die Brücke eigener Reflexion dessen, was an der Schwelle zu einer „Einführung“ in die Pastoral-Psycho-Logie im Jahre 1985 bereit liegt.

Jede Wissenschaft bedarf als „-Logie“ einer Klärung ihrer Voraussetzungen. Sogenannte erkenntnistheoretische Erörterungen sind nicht müßig. Sie helfen, sich der Bedingungen bewußt zu werden, unter denen die jeweilige Erkenntnis zustande kommt, welche da wissenschaftlich verhandelt wird. Erkenntnis, die sich in Wissenschaft umsetzt, unterliegt zwangsläufig der Abstraktion von ihrem ursprünglichen Erkenntniszusammenhang. Erkenntnis auf „Wissen“ gebracht, erlaubt einerseits ihre theoretische Handhabung, schließt andererseits aber das Mißverständnis ein, intellektuelle oder kognitive Verfügbarkeit und „Begreifen“ seien miteinander identisch. Sie sind es nicht. Zum wirklichen Begreifen gehört das Ergriffenwerden, das Affiziertsein, der spürbare Kontakt. In jedem Begreifen vollzieht sich eine Geschichte von persönlicher Begegnung mit dem Gegenstand (oder zumindest mit demjenigen Menschen, der ihn vermittelt¹²⁴²). Biblisch stellt sich „Erkennen“ – darin begegnet uns ursprüngliche Erfahrung – als ein geradezu leibhaftiges Geschehen der „Einung“ mit dem „Gegenstand“ dar.¹²⁴³ Im Bereich der Theo-Logie sprechen wir vom theologischen „Zirkel“. Gemeint ist damit die unabdingbare Beteiligung des „Herzens“ (=‘psychè’): Ich bin ergriffen vom „Gegenstand“, mit dem ich ... -logisch umgehe, und weiß mich diesem nicht nur intellektuell verpflichtet. Spätestens, wenn Theo-Logie „praktisch“ wird, tritt dieser Zusammenhang hervor.

Theo-Logie vermittelt sich praktisch nicht ohne, daß damit zugleich der Dialog des Herzens eröffnet würde. Wissen und Vokabeln zu transportieren, genügt nicht. Wirksame Evidenz gibt es nur dort, wo erfahrend begriffen wird – d.h. unter Beteiligung der „Seele“. Im Psalm ist es die „Seele“, welche „erkennt“.¹²⁴⁴

¹²⁴¹ Erschienen bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen als „UTB für Wissenschaft (Uni-Taschenbücher) Nr. 1382“. Literaturverzeichnis Nr. 57.

¹²⁴² Daß ich ein theologisches Dogma als für mich verbindlich übernehme, bedeutet nicht immer, daß sich mir gerade dieses Dogma selbst wirklich erschlossen hat. Erschlossen bzw. affiziert hat mich möglicherweise ein anderes Dogma und mit ihm wurde mir sein Vermittler zum Garanten, dem ich dann weitere Erkenntnisse „abnehme“. Die geliehene Authentizität im Vortrag dogmatischer Aussagen verrät sich dort, wo dogmatische „Schulen“ zu Wort kommen.

¹²⁴³ Vgl. 1.Mose 4,1. Der entsprechende Gebrauch von ‘jada’ („Erkennen“) läßt sich weiter durch das AT verfolgen. Im NT erscheint dafür das analoge Wort ‘gignoskein’. Mt 1,25 gibt es die gängige Lutherübersetzung mit „Berühren“ (der Frau) wieder.

¹²⁴⁴ Ps 139,14: „... das erkennt meine Seele (‘nefesch’) wohl ...“

Solche Erkenntnis schließt Subjekt und Objekt der Erkenntnis in einem Zirkel zusammen. Wie denn „Praktische Theologie“ notwendig dem „Regelkreis von Theorie und Praxis“¹²⁴⁵ verpflichtet ist, will sie wirklich funktionieren. Als praktisch-theologische Disziplin ist Pastoral-Psycho-Logie erst dort wirklich bei ihrem „Gegenstand“ angekommen, wo sie diese Zusammenhänge realisiert. Sie kommt zu sich selbst und ist zugleich schon beim wesentlichen Beitrag, den sie im theo-logischen Gespräch leistet, wenn sie auch ihren logischen Vollzug von der „Seele“ (=‘psychè’) her sieht, d.h. nicht seelen-los, sondern von einem ganzheitlichen Verständnis auch des geistigen Prozesses her.

Auf der theoretischen Ebene bedeutet dies, den Begriff der Erkenntnis bewußt weit zu fassen. Erkenntnis ist ein Beziehungsvorgang. Sie betrifft nicht nur ein abgesehen vom begreifenden „Subjekt“ zu verhandelndes „Objekt“. Erkenntnis umgreift dementsprechend „Geist“ und „Psyche“, überliefertes Dogma und je eigene Erfahrung, vorgegebenen Text und erkennende Person, Theologie und Anthropologie, Tradition und Situation, abstrakte Definition und transrationalen Ausdruck über ein lebendig sprechendes Analogon in Geschichte (Mythos), Bild und Symbol. Wir erinnern uns, daß die urtümliche Sprache der Bibel keinen abstrakten bzw. „digitalen“ Begriff von „Seele“ bietet, sondern sich der „analogen“ Redeweise bedient.

Sind wir damit bisher eigenen Bahnen des Denkens gefolgt, so befinden wir uns doch zugleich in der Spur Joachim Scharfenbergs. Scharfenberg geht von der Feststellung aus, daß die dem Menschen naheliegende und ursprüngliche Gestalt der Erkenntnis die „identifikatorische Erkenntnis“ ist.¹²⁴⁶ Identifikatorische Erkenntnis trennt Innen- und Außenwelt, Subjekt und Objekt nicht. „Die großen sprachlichen Dokumente der alten Welt einschließlich der Bibel“, schreibt Scharfenberg¹²⁴⁷, „stimmen darin überein, daß sie Innen- und Außenwelt zwar unterscheiden, aber keineswegs trennen. Sie stecken also implizit voller Psychologie, deshalb ist ihnen ein Interesse für eine gesonderte Innenwelt, für das, was wir heute im allgemeinen als den Gegenstandsbereich der Psychologie ansehen, völlig fremd“. Anschaulich wird dies im selbstverständlichen Gebrauch von Mythos und Symbol. Mythos und Symbol sind das Vehikel der Erkenntnis. In ihnen kommt zur Sprache, was es um die „Seele“ ist. Zugleich und eben damit erweist sich solche Gestalt von Psycho-Logie auch theo-logisch bedeutsam. Der Einheit von „Innen-“ und „Außenwelt“ entspricht diejenige von „Immanenz“ und „Transzendenz“. Mythos und Symbol vereinen Immanenz und Transzendenz in sich. „Vertikale“ und „Horizontale“ begegnen in ihnen selbstverständlich ungetrennt voneinander bzw. aufeinander bezogen. Es gibt keine Psycho-Logie, welche von

¹²⁴⁵ Vgl. Scharfenberg 57, S.206

¹²⁴⁶ 57, S.18

¹²⁴⁷ 57, S.21

der Gottesbezogenheit der „Seele“ absehen könnte. Es gibt ebenso keine Theologie, welche vom Erleben der „Seele“ in den „horizontalen“ Beziehungen des Lebens zu abstrahieren vermöchte. Dergestalt ganzheitlicher Erkenntnis entspricht, daß Theologie und Psychologie einander implizit sind. Erst der Schritt zur „objektivierenden Erkenntnis“¹²⁴⁸, zur Spaltung von Subjekt und Objekt, bringt Theo- und Psycho-Logie auseinander. Er ist identisch mit der Entfaltung abstrakter Erkenntnis, mit der Trennung von „Geist“, „Psyche“ und „Leib“, und das heißt: mit der Entwicklung tricho-tomisch sortierter *Wissenschaften* unter der Dominanz des Geistes. Es ist konsequent, wenn wissenschaftliche Theologie auf ihrem nun einmal eingeschlagenen Wege bis zum abstrakten Widerspruch gegenüber jeglicher „Religion“ gelangt. Der Zwang zur Abgrenzung begegnet auch dort, wo sie im Namen des 'extra nos' der „Erfahrung“ jede relevante Mitsprache verweigert. Die wissenschaftliche Psychologie sehen wir sich vice versa zunächst mit betont säkularem Pathos einrichten. Der Erfahrung unentrinnbar verbunden, nähert sie sich dann aber doch dem Phänomen der Religion bzw. ganzheitlicher Zusammenhänge. Schließlich gewinnt sie einen Verstehenshorizont, in welchem die überkommene wissenschaftliche Trennung von Subjekt und Objekt im Prinzip überwunden ist.

Nach Scharfenberg wird die zuletzt geschilderte Entwicklung im Überschnitt zum „identifikatorischen“ Erkennen bei Sigmund Freud sichtbar. Nicht von ungefähr greift der Vater der Psychoanalyse auf den Mythos (von Ödipus) zurück¹²⁴⁹, um Verstehenszusammenhänge zu erschließen. Psychologisches Erkennen vollzieht sich – dies herauszuarbeiten gehört zum entscheidenden Beitrag Scharfenbergs – in einem hermeneutischen Zirkel, innerhalb dessen der Mythos bzw. die mythologische oder symbolische Rede Schlüsselfunktionen übernimmt. In Mythos und Symbol ruhen psychologische Erkenntnisse, welche es in ihrer ganzen Fülle erst noch zu entdecken gilt. Die Tiefenpsychologie hat das „Paradigma“¹²⁵⁰ aufgetan. Die Pastoral-Psychologie läßt die alte inhaltliche Einengung auf den außerbiblischen Mythos von Ödipus oder Narziß hinter sich und entdeckt (erst) Schritt um Schritt die ganze Fülle der Psycho-Logie, welche in den Geschichten (Mythen), Bildern und Symbolen der Biblischen Überlieferung aufbewahrt ist.¹²⁵¹

¹²⁴⁸ Vgl. Scharfenberg 57, S.23ff.

¹²⁴⁹ Vgl. Scharfenberg 57, S.31ff.

¹²⁵⁰ 57, S.33

¹²⁵¹ Scharfenberg 57, S.164: „Freud war gewiß zunächst der Meinung, daß es kein 'Jenseits des Ödipuskomplexes' geben kann. Die Entwicklung der Psychoanalyse hat ihn da selbst überholt, und für die pastoralpsychologische Aus- und Fortbildung stellt sich gar die spannende Frage, was denn geschehen würde, wenn man bei grundsätzlicher Beibehaltung des psychoanalytischen Verstehenszirkels den Deutungshorizont des antiken Mythos von Ödipus und Narzissos durch einen solchen ersetzen würde, der mit Hilfe der ganzen Fülle von biblischen Mythen und Symbolen zu entwerfen wäre.“

Weil „jedes Nachdenken über den Menschen in der Regel unbewußt noch mitgeprägt ist von der fundamentalen vorwissenschaftlichen Erfahrung, die Generationen von Menschen seit Jahrhunderten mit sich selbst gemacht und in religiösen Symbolen ausgedrückt haben“, deshalb kommt es, mit Scharfenberg zu reden¹²⁵², „immer wieder zu so überraschenden Konvergenzen zwischen vorwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Erkenntnis“, zwischen Auslegung der Bibel bzw. christlichen Lehrsätzen und psychologischen Grundaussagen.

Wir sehen damit die Brücke zwischen wissenschaftlicher Psychologie und Biblischer Psychologie geschlagen. Über die Erfahrung der beschriebenen „Konvergenzen“ findet offenbar die Pastoral-Psychologie aus der „psycho“-logischen Emigration zur Urkunde der Seel-Sorge zurück. Das Defizit der Seelsorge-Lehre an Biblischer Psychologie war es, das sie in Widerstreit zu deren konservativen Vertretern brachte. Dieses selbst aufzuarbeiten unternahm sie nicht.¹²⁵³ Vermittlungsversuche zwischen Seelsorge und wissenschaftlicher Psychologie geschahen in der Folgezeit nicht über die Exegese, sondern das Dogma von der „Inkarnation“ und waren dementsprechend dem Dilemma der Zwei-Naturen-Lehre von Chalkedon unterworfen. Auf „psycho“-logischer Spur zur Urkunde der Seel-Sorge zurückgekehrt, kann die Pastoralpsychologie nach Scharfenberg nunmehr originale „Theoriebildung“ betreiben, und zwar dergestalt, „daß man bei der Klärung psychologischer Zusammenhänge Theologie treibt und bei der Klärung theologischer Zusammenhänge Psychologie“.¹²⁵⁴ Pastoralpsychologie hat damit ihre unbestreitbare Identität gefunden.

„Pastoralpsychologie (kann) sich nicht irgend einer beliebigen Psychologie, die zu ganz anderen Zwecken geschaffen wurde, bedienen“, schreibt Scharfenberg.¹²⁵⁵ Es gilt, „daß der Pastoralpsychologe tatsächlich seine eigene Psychologie schaffen muß“. Er schafft sie im Dialog zwischen biblischen Texten und vorfindlichen Menschen. Er schafft sie in der Beobachtung der „Korrelation zwi-

S.168 spricht Scharfenberg von der „theologische(n) Grundüberzeugung ... , daß nur im biblischen Zeugnis der Bezug zur Wirklichkeit als einer Ganzen sich ausspricht.“

¹²⁵² 57, S.53

¹²⁵³ Scharfenberg spricht sicher nicht nur von den klassischen Pastoral-“Theologen“, wenn er 57, S.161f. bemerkt: „Erstaunlicherweise haben gerade die Theologen, die es doch besser wissen sollten, eine starke Neigung, die Nachwirkungen der vorwissenschaftlichen Erkenntnismöglichkeit auch im modernen Wissenschaftsbetrieb weit zu unterschätzen und so zu tun, als seien die Erkenntnisse der sogenannten ‘empirischen Psychologie’ in ihrer absoluten Neuheit geradewegs vom Himmel gefallen. Erst allmählich setzt sich die Einsicht durch, daß die religiöse Erfahrung immer schon der wissenschaftlichen Erkenntnis voraus ist und daß es stets einer besonderen ‘Ideologiekritik’ bedarf, um dieser ihre verborgenen Wurzeln wenigstens bewußt zu machen!“ Ideologiekritik bzw. Kritik an der dogmatischen Fixierung müssen sich auch die Pastoralpsychologen gefallen lassen!

¹²⁵⁴ 57, S.53

¹²⁵⁵ 57, S.48

schen menschlichen Grundkonflikten und den Symbolen der (christlichen) Überlieferung“.¹²⁵⁶

Was wir im Zusammenhang der vorher besprochenen Arbeit Thilos schon bemerkten, zeichnet sich deutlich auch bei Scharfenberg ab. Es läßt sich schlicht von einem geistlichen Zugewinn der Pastoralpsychologie sprechen. Wir sehen z.B. Helmut Tackes Anfrage an die Pastoralpsychologie im Jahre 1975¹²⁵⁷ von Scharfenberg selbstkritisch aufgenommen, wenn er bemerkt¹²⁵⁸: „Vielleicht ist es eine Berufskrankheit der Pastoralpsychologen, daß sie der Kraft der ihnen anvertrauten Symbole zu wenig zutrauen, daß sie nicht in Gelassenheit warten, daß sie nicht glauben können?“ „Daß die pastorale Identität um das Linsengericht einer Psychotechnik verschleudert würde“¹²⁵⁹, kommt (nun) ausdrücklich nicht (mehr) infrage. „Von der Psychotherapie, die eine möglichst weitgehende Unerkennbarkeit des Therapeuten methodisch zu nützen versteht“, schreibt Scharfenberg¹²⁶⁰, „unterscheidet sich die Pastoralpsychologie dadurch, daß an ihrem Beginn eine möglichst weitgehende Erkennbarkeit des Pastoralpsychologen als eine ‘religiöse Figur’ stehen muß“.

Bei Thilo beobachteten wir die Neuauflage der Erkenntnisse Walter Uhsadels zur seelsorgerlichen Funktion des Kirchenjahres bzw. der Liturgie und nahmen darin den (geistlichen) Reifungsprozeß der Pastoralpsychologie wahr. Auch bei Scharfenberg erscheint der Gesichtspunkt der pastoralpsychologischen (therapeutischen) Funktion des Kirchenjahres. Auch bei ihm findet sich bezeichnenderweise keine Erinnerung an Uhsadel. Scharfenberg nimmt vielmehr Gedanken von E.H. Erikson auf, wenn er notiert: „Durch das Kirchenjahr haben unsere Väter das Leben Jesu ‘begehbar’ gemacht“¹²⁶¹, und daraufhin andeutet, „was ... zum Vorschein kommen könnte“, wenn man bereit ist, „das Kirchenjahr als die Symbolisierung eines ... höchst erstrebenswerten Curriculums der Pastoralpsychologie auf sich wirken (zu) lassen“.¹²⁶² Thilo fand den psychotherapeutischen „Dreischritt“ im Ordinarium des Gottesdienstes wieder. Scharfenberg kann in der Gottesdienstordnung „die geheime Agenda und Geschäftsordnung eines seelsorgerlichen Gesprächs“¹²⁶³ abgebildet sehen.

Ich breche hier ab. Es ist nicht mein Anliegen, Scharfenbergs „Einführung in die Pastoralpsychologie“ erschöpfend zu referieren. Sie will selbst gelesen sein. Wer sich ihr stellt, nimmt wahr, was sich schon mit unserer Untersuchung zum

¹²⁵⁶ 57, S.66

¹²⁵⁷ Z. B. 70, S.34

¹²⁵⁸ 57, S.120

¹²⁵⁹ 57, S.162

¹²⁶⁰ 57, S.114

¹²⁶¹ 57, S.79f.

¹²⁶² 57, S.82

¹²⁶³ 57, S.101(ff.)

biblischen Begriff von „Seele“ abzeichnete: Wo die Seel-Sorge zur Biblischen Psychologie findet, wo sie die „ganze Seele“ in Blick nimmt, kann auch die (umsichtige) moderne Humanwissenschaft keine der Seel-Sorge fremde Wissenschaft sein. Psychologie trat ihren Sonderweg an, weil sie Seel-Sorge von der „Seele“ her verstanden wissen wollte. Die Tradition der Seelsorge-Lehre konnte unter den ihr eigenen Zwängen keinen lebendigen Begriff von „Seele“ bieten. Man suchte ihn auf dem Felde der Psycho-Logie. Daß eben diese Psychologie es ist, welche schließlich zur Urkunde der Theologie zurückführt, bestätigt die Weisheit der Bibel und die Fragwürdigkeit dogmatischer Fixierung in der Lehre von der Sorge um „Seele“.

9 „Bibelorientierte“ Seel-Sorge in Widerspruch und Anpassung

9.1 Die „Bekennnisbewegung“ als unbeirrter Wächter schmalgespurter Tradition

Findeisen/Gassmann/Maier/Stoll 1986

Wenn ich in den letzten beiden Abschnitten Sorge um Seele aus der Sicht der KSA und der Pastoralpsychologie abhandelte, dann zeichnete ich damit den aktuellen Stand der Seelsorge-Lehre nach, wie er sich von der sogenannten „Seelsorgebewegung“ her in der wissenschaftlichen Literatur darstellt. Wer die gegenwärtige Landschaft der Sorge um „Seele“ vor Augen hat, sieht indes noch eine andere Linie. Sie präsentiert sich kaum auf dem wissenschaftlichen Büchermarkt, ist deswegen aber nicht minder lebendig und tritt vornehmlich im Rahmen der sogenannten „Bekennnisbewegung“ der „Seelsorgebewegung“ gegenüber. Jedenfalls ist sie evangelikal geprägt und läuft von Anbeginn kritisch neben der „Seelsorgebewegung“ her. Daß der von mir bereits besprochene Amerikaner Jay E. Adams mit seiner Seelsorgekonzeption der „Bekennnisbewegung“ nahe steht, dürfte klar sein. Adams gilt denn auch als ihr Zeuge.¹²⁶⁴

1978 sahen wir Manfred Seitz auf ein Votum der „Konferenz der Bekennenden Gemeinschaften“ Bezug nehmen.¹²⁶⁵ Die „Bekennenden Gemeinschaften“ verstehen sich erklärtermaßen als Wächter einer „bibelorientierten“ Seelsorge. Repräsentativ für das von ihnen vertretene Verständnis von Sorge um „Seele“ dürfte ein Sammelband sein, welcher 1986 unter dem Titel „Gefahr für die Seele. Seelsorge zwischen Selbstverwirklichung und Christuswirklichkeit“ im Hänssler-Verlag Neuhausen-Stuttgart erscheint.¹²⁶⁶ Wir wollen am Ende unseres Ganges durch die Seelsorge-Literatur bis 1986 unsere Aufmerksamkeit dieser Veröffentlichung zuwenden, läßt doch schon der alarmierende Titel auf eine (theologische) Positi-

¹²⁶⁴ C.-D. Stoll 20, S.25: „... Er (Adams) betonte die Bibel als zentrale Norm der Seelsorgepraxis. Dadurch waren jetzt auch die Vertreter und Befürworter der neuen Seelsorge gezwungen, intensiver theologisch nachzudenken und das Eigentliche christlicher Seelsorge nicht nur im Rahmen der Kirche oder der christlichen Motivation des Beraters zu suchen.“ – Bezeichnenderweise ist es nicht H. Tacke, der hier als Zeuge zitiert wird.

¹²⁶⁵ 64, S.144 – Das besagte Votum wird in der folgenden Anm. genannt.

¹²⁶⁶ Literaturverzeichnis Nr. 20. Herausgegeben von Lothar Gassmann. Mit Beiträgen von Sven Findeisen, Lothar Gassmann, Gerhard Maier und Claus-Dieter Stoll. – Die Beiträge stammen keineswegs alle von 1986. Sven Findeisens Beitrag: „Gruppendynamik in der Krise“ geht auf eine Arbeit von 1979 zurück. G. Maiers Aufsatz „Biblich-exegetische Erwägungen zum Thema ‘Seelsorge’“ wurde erstmals 1980 veröffentlicht. Im Anhang (S.193-195) ist das „Wort der Konferenz der Bekennenden Gemeinschaften in der EKID an die Kirchenleitungen der EKID zur Aufnahme gruppenspezifischer Methoden in die kirchliche Arbeit und Ausbildung“ von 1976 abgedruckt. Erneute Veröffentlichung im Jahre 1986 deutet auf durchgehaltene Aktualität.

on schließen, in der ein klarer Begriff von „Seele“ mit einem entsprechenden Verständnis der Sorge um sie verbunden ist.

Beginnen wir beim Stichwort „bibelorientiert“. „Ausschließlich an der Bibel und ihrer Botschaft“ orientiert zu sein, ist ein Anspruch, der uns schon in der Einleitung¹²⁶⁷ des Sammelbandes begegnet. Nach Stoll „gehört die Auseinandersetzung mit bibelfremden Einflüssen mit zur Aufgabe kirchlicher Seelsorgetherapie“. Dabei „bildet ... die christustreue biblische Ausrichtung den Maßstab zur Beurteilung anderer Zugänge zum Menschen“. ¹²⁶⁸ „Auch für neue Erkenntnisse, die sich so vielleicht in der Bibel nicht finden, dürfen wir dankbar sein“, schreibt Gassmann. „Abzulehnen sind aber alle Aussagen, die dem biblischen Gesamtzeugnis widerstreiten.“¹²⁶⁹ Findeisen befürwortet die „Prüfung“ von „Seelsorge und Ausbildung“ „an der Heiligen Schrift und am Glauben und Bekennen biblisch orientierter Gemeinde“.¹²⁷⁰

Wir halten inne. Einerseits wird das „biblische Gesamtzeugnis“ als Orientierungsrahmen gesehen, andererseits erscheint neben der „Heiligen Schrift“ auch „Glauben und Bekennen“, also die aktuelle Gestalt der Bibelrezeption verbindlich. Wie, wenn die aktuelle „biblische Orientierung“ einseitig erfolgt? Daß die „Glauben und Bekennen“ bestimmende bzw. verbindlich ausdrückende „Lehre“ hier eine bedeutsame Rolle spielt, ist klar. Für Stoll ist sie gleichbedeutend mit dem „biblischen Erbe“!¹²⁷¹ Es liegt auf der Hand, daß er sie im Sinne der „heil-samen Lehre“ der späten neutestamentlichen Briefe versteht, wenn er sie „in der Seelsorge als Gottes Leitlinienvorgabe“ faßt¹²⁷², welche dazu da ist, „dem Menschen d(ies)en Weg zu Gottes Bestimmung, zur Versöhnung durch Christus und zur Eingliederung in seinen Leib zu weisen.“¹²⁷³ „Lehre“ formuliert die unabdingbare „Zielvorgabe“ der Seelsorge.¹²⁷⁴ „Als Gottes Sorge um den Menschen als Seele“ verstanden, hat „christliche Seelsorge“ nach Stoll „das In-Christus-Kommen“ als Ziel.¹²⁷⁵

¹²⁶⁷ 20, S.12

¹²⁶⁸ 20, S.14

¹²⁶⁹ 20, S.85f. – Gassmann schließt seinen Beitrag mit zwei Zitaten aus Thurneysens „Lehre von der Seelsorge“.

¹²⁷⁰ 20, S.133

¹²⁷¹ 20, S.149-171 widmet er sich dem Thema: „Seelsorge ohne Dogmatik? Zur Frage nach dem biblischen Erbe in der Seelsorgepraxis“.

¹²⁷² 20, S.156

¹²⁷³ Ebd.: „Soweit eine Verhaltensänderung Ziel seelsorgerlichen Bemühens ist, spricht der Seelsorger – wie auch bei Jesus zu beobachten ist – den Willen und nicht das Gefühl des Pastoranden an.“ – Der kundige Leser erinnert sich an dieser Stelle an Adams' Argumentation zugunsten der (Willens-)Tat – s.o. S.224.

¹²⁷⁴ 20, S.163

¹²⁷⁵ 20, S.162

Man braucht keine Lupe, um zu sehen, wie selbstverständlich hier soteriologische Engführung das Verständnis der „Sorge um den Menschen als Seele“¹²⁷⁶ bestimmt. So spricht Stoll denn in seinem ersten Beitrag auch deutlich von der „Vorrangigkeit des Bemühens um eschatologische Rettung, Bewahrung und Bewährung ... wie sie für die biblische Seelsorge kennzeichnend“ sei.¹²⁷⁷ „Die *Orientierung* biblischer Seelsorge“, schreibt Findeisen, „ergibt sich aus Gottes Ziel mit dem Menschen: daß der Mensch für die Ewigkeit mit ihm sei, ohne ihn aber verlorengelasse. In diesem Sinne ‘sorgt’ Gott für unsere ‘Seele’“.¹²⁷⁸ In diesem Sinne ist Seelsorge „primär“ der „Vertikalen“ verpflichtet.

Daß ein solches Verständnis von Sorge um „Seele“ sich auf die Bibel berufen kann, steht außer Frage. Es gibt – wie unsere Untersuchung des biblischen Befundes zeigte – die entsprechende Tradition der späten neutestamentlichen Briefe, welche Sorge um „Seele“ einlinig vom ewigen Heil und der entsprechenden „Lehre“ her versteht. Daß damit Seelsorge nach „biblischem Gesamtzeugnis“ begriffen wäre, läßt sich freilich nicht behaupten. Das Dogma, die „Lehre“, hat vorsortiert bzw. „orientiert“. Möglicherweise wirkt sich dann auch einfach die Übersetzungstradition aus. Welcher Nichttheologe¹²⁷⁹ kann wissen, daß „Leben erhalten“ von Mk 3,4 und „der Seelen Seligkeit“ von 1.Petr 1,9 im Urtext auf die selben Worte zurückgehen?!

Wie selbstverständlich dogmatische Vorentscheidungen auch die „biblisch-exegetische“ Arbeit lenken, zeigen die Ausführungen Gerhard Maiers. „Bekanntlich gibt es im Neuen wie im Alten Testament“, leitet Maier seine „biblisch-exegetischen Erwägungen“ ein¹²⁸⁰, „kein Äquivalent für den deutschen Begriff ‘Seelsorge’, der letzterem genau entsprechen würde. Im NT kommt ihm das Verb *parakalein* am nächsten ... (Wiedergabe seiner Bedeutung) ... Aufgrund des geschilderten Sachverhalts tun wir gut daran, ‘Seelsorge’ nach dem NT nicht im Wege einer Begriffsuntersuchung zu bestimmen, sondern die Handlungsfelder abzuschreiten, in denen uns ‘Seelsorge’ begegnet“! Bei diesem altbewährten Verfahren, welches dem zusammengesetzten Wort „Seel-Sorge“ nicht auf den Grund geht, sondern über eine offenbar einverständige Auswahl von „Handlungsfeldern“ bereits entschieden hat, was Sache ist, kann natürlich nichts anderes herauskommen, als was das eigene (dogmatische) Vorverständnis impliziert. So gibt es nach Maier „im Neuen Testament ... keine säkulare oder säkularisierte

¹²⁷⁶ Diese Formulierung findet sich schon 1928 bei Thurneysen – 74, S.85.

¹²⁷⁷ 20, S.14 – Er belegt dies mit Mt 6,33: „trachtet zuerst nach dem Reiche Gottes“ – Wir erinnern uns an Thurneysen 1968: 76, S.52: „Jesu Seelsorge ist eschatologische Seelsorge“.

¹²⁷⁸ 20, S.172

¹²⁷⁹ Findeisen bemerkt 20, S.190, daß „man Seelsorge im eigentlichen Sinne ... nicht selten durch Nicht-Theologen ... sachgemäß kennen“ lernt.

¹²⁸⁰ 20, S.139

Seelsorge“ und „eine ‘humanistische’ Hilfe ist dem NT ebenfalls fremd.“¹²⁸¹ Dagegen kann natürlich „hinführende Seelsorge, die zum Glauben an Jesus führen will.“¹²⁸² bzw. „das umfassende ... missionarische Mühen“ und „begleitende Seelsorge“ eruiert werden. „Immer aber“, lesen wir dann, „hat sie das eine Ziel: Menschen so zu begleiten und ihnen so zu helfen, daß sie „das Ziel des Glaubens erlangen, nämlich der Seelen Seligkeit“ (1.Petr 1,9)“.¹²⁸³ Es ist kein Zufall, daß Maier in seinen „Erwägungen“ zu den „Grundlagen“¹²⁸⁴ von Seelsorge bei dieser Bibelstelle aus den Katholischen Briefen anlangt. Sie steht für die altvertraute Tradition eines schmalgespurten Begriffs von „Seele“ und die entsprechende Konzentration auf das „Geistliche“ in der Sorge um sie.

Ein Markenzeichen dergestalt de-finierter Sorge um „Seele“ ist die Verwendung des Adjektivs „*eigentlich*“. Es ist das Anliegen der „Bekennenden Gemeinschaften“, „eigentliche Seelsorge“ zu treiben. Über sie gilt es zu wachen. „Die institutionale Kirche muß um ihrer selbst willen“, schreibt Findeisen, „mit der lebendigen Gemeinde Jesu Christi in ihr verbunden sein: Hier lernt man Seelsorge im *eigentlichen* Sinne ... sachgemäß kennen“.¹²⁸⁵ „Kirchliche Seelsorge ist“ – ich zitiere wiederum Findeisen – „dem ‘Eigentlichen’ verpflichtet, während z.B. Pädagogik und Psychologie eher dem ‘Natürlichen’ dienen“.¹²⁸⁶ „Was zum ‘*natürlichen*’, irdischen *Bereich* der ‘Seele’ gehört, gehört zu dem uns von Gott gegebenen Bereich, in dem wir wissenschaftlich und methodisch arbeiten können, wie es etwa in der Organ-Medizin geschieht. Im Unterschied zu diesem horizontalen Bezug vollzieht sich im vertikalen Bezug des Menschen, im ‘*geistigen*’ *Bereich*, sein Verhältnis zu Gott.“¹²⁸⁷ „Da die Psychologie als Humanwissenschaft den Menschen vom Menschen her deutet ... (ist) sie ... für sein *eigentliches* Menschsein blind“. Jenes zeigt sich, nach 1.Kor 2,14-16¹²⁸⁸ nur dem geistlichen Auge, wie denn „das *Psychische* – biblisch gesprochen das ‘*Fleischliche*’ – an die Stelle des *Geistlichen*“ zu setzen, Verfälschung mit sich bringt.“¹²⁸⁹

Wir halten inne und schauen genauer hin: Auffällig ist, wie Findeisen offenbar Dimensionen („Vertikale“/“Horizontale“) und „Bereiche“ gleichsetzt. Im Hinter-

¹²⁸¹ 20, S.141 – Es wäre spannend, in diesem Zusammenhang Mk 3,1-6 einmal genauer anzuschauen. Jesus entheiligt bzw. „säkularisiert“ hier ja provokativ den Sabbat!

¹²⁸² 20, S.141

¹²⁸³ 20, S.142

¹²⁸⁴ 20, S.139ff.

¹²⁸⁵ 20, S.190 – Hervorhebung von mir.

¹²⁸⁶ 20, S.105

¹²⁸⁷ 20, S.120

¹²⁸⁸ 2.Kor 2,14f.: „Der natürliche Mensch (‘psychikos anthropos’) aber vernimmt nichts vom Geist Gottes ... Der geistliche (‘pneumatikos’) Mensch aber beurteilt alles und wird doch selber von niemandem beurteilt“ (Lutherübersetzung). Die „Einheitsübersetzung“ spricht vom „irdisch gesinnten“ und vom „geisterfüllten Menschen“.

¹²⁸⁹ 20, S.123 – Hervorhebung von mir.

grund seiner Unterscheidung der „Bereiche“ steht eindeutig 2.Kor 2,14ff mit den dort von Paulus verwendeten Begriffen ‘psychikos’ und ‘pneumatikos’.¹²⁹⁰ Zweifelloso ist 2.Kor 2,14f. als Kronzeugnis für das ‘extra nos’ geistlicher Erkenntnis heranzuziehen. Bei Findeisen folgt daraus jedoch zugleich eine Identifikation der „Vertikalen“ mit dem „geistigen Bereich“, d.h. er trägt unbesehen die theologisch qualifizierte Unterscheidung von „geistlich“ und „fleischlich“ in das trichotomische Schema ein und unterwirft dieses damit dem entsprechenden Gefälle. Die Worte „geistig“ und „geistlich“ erscheinen austauschbar. Die Gottesbeziehung wird auf den „geistigen Bereich“ eingeschränkt (im geistigen Bereich vollzieht sich das Verhältnis zu Gott), das „Psychische“ mit dem „Fleischlichen“ gleichgesetzt. Ohne Zweifel läßt sich auf diesem Wege schlagkräftig die Mitsprache der „modernen“ Psychologie in der „eigentlichen Seelsorge“ abwehren. Bei Licht besehen ist damit aber zugleich das „biblische Gesamtzeugnis“ verlassen, und die Seelsorge-Lehre gerät in den Sog des uralten hellenistischen Dualismus. Es widerspricht der „Leibhaftigkeit“ der „Seele“ (=‘psychè’), die „Vertikale“ einfach mit dem „geistigen“ Bereich zu identifizieren. Das Zwei-Reiche-Schema und das trichotomische Modell sind zwei verschiedene Paar Schuhe! Auch gibt es nicht von ungefähr keinen direkten „biblischen“ Beleg für die Gleichsetzung von „Psychischem“ und „Fleischlichem“. „Fleischlich“ (‘sarkikos’) ist ein theologisch negativ qualifizierter Begriff. Sowohl 1.Kor 2,14 wie 1.Kor 15,44-49 „bezeichnet ‘psychikos’“ jedoch „neutral den natürlichen Menschen“.¹²⁹¹ Jak 3,15 und Jud 19 sieht das freilich schon anders aus. Das ‘psychikon’ wird Jud 18f. eindeutig minderwertig geschildert¹²⁹²; Jak 3,15 bringt es in Verbindung mit Teuflich-Dämonischem.¹²⁹³ Nach gnostischem Denkmuster geht von solch „Psychischem“ Gefahr für die „Geist-Seele“ aus. Damit sind wir aber mit Sicherheit nicht im Zentrum biblischer Sichtweise.

Ich breche hier ab. Es ist deutlich geworden, wie selbstverständlich die Seelsorge-Lehre der Bekenntnisbewegung mit ihrer Verpflichtung auf das „Eigentliche“ die überkommene geistliche Engführung der Sorge um „Seele“ transportiert. Da trägt es nichts aus, wenn auch Findeisen weiß, daß „sich Irdisches und Geistiges in der ‘Seele’ des Menschen unlösbar verbinden“.¹²⁹⁴ Daß der Mensch nach 1.Mose 2,7 „eine ‘lebendige Seele’ in der Verbindung von Erde und Geist und

¹²⁹⁰ 20, S.183 reklamiert Findeisen die „Scheidung von ‘Geistlichem’ (pneumatikos) und ‘Seelischem’ (psychikos) ... im Lebensvollzug“.

¹²⁹¹ ThWbNT Bd. IX, S.664

¹²⁹² „... die nach ihren eigenen gottlosen Begierden leben ... niedrig gesinnte (‘psychikoi’), die den Geist (‘pneuma’) nicht haben.“ Vgl. dazu die gnostische Tradition!

¹²⁹³ „... sie (die Weisheit, die nicht „von oben herabkommt“) ist irdisch, niedrig (‘psychikos’) und teuflisch (‘daimoniodès’)“.

¹²⁹⁴ 20, S.120

nach außen geöffnet“ ist¹²⁹⁵, wird unter der Herrschaft dogmatischer Orientierung allenfalls zum Anlaß, „Erde“ und „Geist“ wieder säuberlich voneinander zu scheiden. Auch Gassmann kann sagen, daß wir Menschen sind, „die nicht Leib, Seele und Geist *haben* (griechische Philosophie), sondern Leib, Seele und Geist (unter je anderem Aspekt gesehen) *sind* (biblische Anthropologie), und zwar in einer unteilbaren Einheit“¹²⁹⁶! Doch von der „unteilbaren Einheit“ darf unter dem Diktat der „Lehre“ offenbar abstrahiert werden. „Der ‘natürliche’ Bereich stellt ... nur einen *Teilbereich* des Menschen dar“, lesen wir. „Ohne Berücksichtigung des ‘geistlichen’ Bereiches ist der Mensch nicht Mensch im *eigentlichen* Sinn“.¹²⁹⁷

Wo man das unbestreitbar Eigentümliche biblisch orientierter Seelsorge der überkommenen einlinigen Rezeption von Mk 8,34f. gemäß mit dem „Eigentlichen“ unbesehen kurzschließt, wird aus der „ganzen Seele“ zwangsläufig ein Konstrukt mit zwei einander hierarchisch zugeordneten „Teilen“. Der eine Teil steht für die „geistlich“ definierte „Seele“, der andere für die „weltlich“ verhaftete „Psyche“. Unvermeidlich gerät Letztere in den Sog der uralten dualistischen Abwertung. Unter solchen Voraussetzung geht dann von der weltlichen Psychologie „natürlich“ auch „Gefahr für die Seele“ aus.

Es entspricht der Vielgestaltigkeit des biblischen Zeugnisses, daß sich die Bekenntnisbewegung mit ihrem Verständnis von Seel-Sorge auf die Bibel berufen kann. Vom „biblischen Gesamtzeugnis“ ist dieses jedoch noch ziemlich weit entfernt, wenn anders mit jenem auch eine Verpflichtung auf die lebendige Biblische Psychologie gemeint ist. So gilt denn auch für die Bekenntnisbewegung, was Gassmann in seinem Beitrag abschließend schreibt¹²⁹⁸: „Die Seelsorge selber hat einen Schatz, einen unvergleichlich großen Schatz, der es dringend verdient hat, (wieder) entdeckt zu werden: die Bibel. Von ihr können wir unendlich viel lernen – nicht nur über Menschenkenntnis, sondern auch über das wahre Menschenverständnis. Denn nur die Bibel zeigt uns den Menschen in *allen* Bezügen.“

¹²⁹⁵ Ders. 20, S.103

¹²⁹⁶ 20, S.82

¹²⁹⁷ 20, S.81

¹²⁹⁸ 20, S.86

Nachträge für die 2. Auflage

9.2 Psychologische Anpassung in der Spur alter „Geistes“-tradition. Biblisch-therapeutische Seelsorge (BTS)

Michael Dieterich 1987

Noch im Jahr 1986 stand für eine „bibelorientierte“ Seelsorge fest, daß es „im Neuen Testament ... keine säkulare oder säkularisierte Seelsorge“ gibt. „Eine ‘humanistische’ Hilfe ist dem NT ebenfalls fremd“, war da zu lesen.¹²⁹⁹ Offenkundig hatten wir ein eindimensional geistliches Verständnis von Seel-Sorge vor uns.¹³⁰⁰ Mit der „Psyche“ haben Bibelorientierte danach seelsorgerlich sozusagen nichts im Sinn. Ein Jahr später sieht das anders aus. Die „Deutsche Gesellschaft für Biblisch-therapeutische Seelsorge (DGBTS)“ ist gegründet. Als „Band 1 der Reihe Biblisch-therapeutische Seelsorge“ erscheint aus der Feder von Michael Dieterich das Buch „Psychotherapie, Seelsorge, Biblisch-therapeutische Seelsorge“. ¹³⁰¹ Hier finden wir nicht nur im Anhang (S.88-91) die „Richtlinien der DGBTS“ abgedruckt, das Buch stellt auch grundlegend den „programmatische(n) Ansatz“ der BTS dar und führt zugleich deren „Ausbildungskonzept“ vor.¹³⁰²

Dieterich ist Erziehungswissenschaftler und Psychotherapeut. Daß er so entschieden die „Psyche“ als Gegenstand der Seelsorge in den Blick nehmen kann, hat zunächst offenbar pragmatische Gründe. Es ist nun endlich eine unübersehbare Gegebenheit, daß auch „gläubige Christen“ psychisch krank werden können.¹³⁰³ Ja selbst „ekklesiogene Neurosen“ sind nicht zu leugnen.¹³⁰⁴ Da nun „gläubige Christen“ tunlichst von eigenen Leuten therapiert werden – säkulare Therapeuten haben „keinen Bezug zu ihrer Lebensmitte“ (S.40) –, liegt nichts näher, als nun endlich auch psychologisch orientierte Bemühung für die Seelsor-

¹²⁹⁹ Gassmann, Lothar (Hrsg.), Gefahr für die Seele. Seelsorge zwischen Selbstverwirklichung und Christuswirklichkeit, Neuhausen-Stuttgart 1986, S.141.

¹³⁰⁰ Ebd. S.172: „Die Orientierung biblischer Seelsorge ergibt sich aus Gottes Ziel mit dem Menschen: daß der Mensch für die Ewigkeit mit ihm sei, ohne ihn aber verlorengelasse.“

S.142: „Immer aber hat sie (die Seelsorge) das eine Ziel. Menschen so zu begleiten und ihnen so zu helfen, daß sie ‘das Ziel ihres Glaubens erlangen, nämlich der Seelen Seligkeit’ (1.Petr. 1,9).“

¹³⁰¹ Ebenfalls im Hänssler-Verlag, Neuhausen-Stuttgart.

¹³⁰² Vgl. Vorwort S.9

¹³⁰³ Vorwort S. 7: „Gläubige Christen, die seelisch belastet bzw. seelisch krank sind, brauchen eine ‘Psychotherapie’ bzw. Seelsorge, die auf ihre spezifischen Probleme eingeht.“ S.14: „Es wäre ... ‘Vogel-Strauß-Politik’, wenn wir in unseren Gemeinden davon ausgingen, daß psychische Belastungen bzw. psychische Krankheiten mit dem üblichen Gemeindeleben nichts zu tun hätten ... - ‘wer meint, er stehe, mag zusehen, daß er nicht falle’ (1.Kor 10,2).“

¹³⁰⁴ S.49 „... solche ‘ekklesiogenen Neurosen’ gibt es tatsächlich ...“

ge hoffähig zu machen.¹³⁰⁵ Und dies bereitet, wie Dieterich darlegt, auch unter der „Leitung des Heiligen Geistes“¹³⁰⁶ und an der Bibel als letzter „Wahrheit“ orientiert¹³⁰⁷, keinerlei Mühe, hat doch Gott „den Menschen ganzheitlich geschaffen, d.h. Geist, Seele und Leib sind untrennbar miteinander verbunden und aufeinander angewiesen“ (S.46).

Unter dem Stichwort der schöpfungsgegebenen Ganzheit des Menschen wird von Dieterich die Psyche über das trichotomische Modell ins eigene Konzept eingeholt. „In der Biblisch-therapeutischen Seelsorge“, schreibt er (S.41f.), „gehen wir von einem ganzheitlich erschaffenen Menschen aus, was bedeutet, daß Geist, Seele und Leib des Menschen (bzw. kognitive, affektive und motorische Aspekte der Persönlichkeit) als Einheit und von Gott gewollt betrachtet werden müssen. Wir sehen die verschiedenen *Aspekte* der Persönlichkeit des Menschen aufeinander bezogen ... und wissen um ihr Zusammenhangsverhältnis.“ Daß es dementsprechend „eine große Zahl von ... Krankheitserscheinungen“ gibt, „deren Ursache relativ eindeutig im psychischen Persönlichkeitsbereich liegt“, ist für Dieterich (S.42) eine einfache Folgerung.

Lassen wir dahingestellt, wie nachlässig Dieterich mit dem (originalen) biblischen Befund umgeht¹³⁰⁸, entschieden zeichnet sich jedenfalls seine kritische

¹³⁰⁵ Wobei das „Christliche“ als ebenso selbstverständliche wie bindende Bedingung der Therapie gesehen wird. S. 40: „Wir arbeiten aber auch deshalb mit Christen, weil wir uns mit ihnen als Menschen, die das Wort Gottes als Lebenskonzept übernommen haben und unter Leitung des Heiligen Geistes stehen, auf eine gemeinsame Basis stellen können. Damit lassen sich konsequentere Maßstäbe akzeptieren und damit auch klarere therapeutische Maßnahmen ergreifen ...“

¹³⁰⁶ Vgl. vorherige Anm. – S.42: Der Biblisch-therapeutische Seelsorger ist habituell von dem Wissen geprägt, „daß er in allen Bereichen seines Handelns von Gott und der Leitung durch seinen Heiligen Geist abhängig ist. Er benötigt eine eindeutige biblische Grundlage, die wir auf dem Hintergrund der durchgängigen Gültigkeit des Wortes Gottes sehen.“

¹³⁰⁷ S.50f. „Die Maßstäbe der Bibel sind bei der BTS oberste Norm und Leitlinie ... Mit einem solchen Hintergrund muß der Biblisch-therapeutische Seelsorger bei der Normen- und Wahrheitsfrage nicht entscheiden, sondern die Bibel hat bereits definiert, was gut und böse, richtig und falsch ist“!!

¹³⁰⁸ S.41: „Entsprechend der biblischen Anthropologie, die vom Ebenbild Gottes ausgeht, meint der hebräische Begriff *e f e* (sic!!) den Menschen in ganzheitlicher Hinsicht. Das im Neuen Testament gebrauchte griechische Wort *p s y c h e* muß auf dem Denkhintergrund Platons gesehen werden, der von edlen und unedlen *Bereichen* des Menschen ausging.“

‘Nefesch’ erscheint hier schon als Begriff buchstäblich in verstümmelter Gestalt. Dieterich setzt offenbar voraus, daß seine Leser, ebenso wie er, weder jemals wissenschaftliche Literatur, noch den Urtext selbst zu Gesicht bekommen. (Als mir bekannte Theologen erscheinen im Literaturverzeichnis auf S. 86f. neben J.E. Adams, nur Werner Jentsch, Manfred Seitz und D. Stollberg, letzterer allerdings eigentlich nur, um abgelehnt zu werden.) Wie selbstverständlich der ‘psychè’-Begriff bei Dieterich durch die Bank vom griechischen Denken dominiert erscheint, beweist ein schwerwiegendes bibelkundliches Defizit.

Ein weiteres Wort wäre auch allgemein du Dieterichs Umgang mit der Bibel zu sagen. Dieterich hält die „Leitung“ des „Heiligen Geist(es) ... beim Auslegen der Bibel (für) unabdingbar“ (S.9). Daß er dann die „theologischen Hintergründe für eine BTS“ (S.10f.) über eine „allegorische Aus-

Auseinandersetzung mit dem „Denkhintergrund Platons“ bzw. mit der Denktradition des Dualismus ab, welche er – ganz im Gegensatz zu Jesu erklärter Haltung¹³⁰⁹ – „tief in das christliche Lehrgebäude eingedrungen“ sieht und welcher, seiner Einschätzung nach, „bis zur Gegenwart auch das Denken mancher überzeugter Christen“ bestimmt. Es gilt die Tradition der – hier zitiert Dieterich (S.41) A. Köberle – „hochmütig gewordene(n) Geist-Seele“ zu überholen.

Wie aber soll das durchgreifend geschehen, wenn die nämliche Geistes-Tradition weiterhin ungebrochen die Feder führt?! Schauen wir genauer hin.

Als *conditio sine qua non* gilt (S.40) praktisch für Dieterich, daß sich in der BTS Menschen begegnen, „die das Wort Gottes als Lebenskonzept übernommen haben und unter der Leitung des Heiligen Geistes stehen“. Sicher ersetzt Dieterich das hierarchisch bestimmte Schichtenmodell Platons durch das pragmatische Sektorenmodell vom „ganzen Menschen“. Die „Psyche“ erscheint daraufhin nominell gegenüber dem „Geist“ nicht mehr als zweitrangig oder gar abwertig. Es bleibt jedoch – das verrät nicht zuletzt die Rede vom „Persönlichkeitsbereich“ bzw. *-aspekt* – im Grunde bei eindimensionaler Betrachtungsweise. Zudem hat, unter der Bedingung einer fraglosen Unterwerfung unter die Leitung des Heiligen Geistes, zwangsläufig vornehmlich der „Geist“ das Sagen und die „Seele“ als „Psyche“ fügt sich dem selbst-verständlich. Jedenfalls kommt bei Dieterich die Abkehr vom hierarchischen Denkmodell Platons nirgends bis zu ihren praktisch-theologischen bzw. erkenntnistheoretischen Konsequenzen und das Konzept der BTS wimmelt dementsprechend von dogmatischen Kurzschlüssen.

Unübersehbar beherrscht kognitive Ausrichtung das Feld. Daß „bei der Seelsorge Jesu deutlich seine kognitive Identifikation ... überwiegt“, steht (S.57) für Dieterich einfach fest. Ein falsches „Lebenskonzept“ läßt sich, nach ihm, ist es einmal über die entsprechende „Lebensstilanalyse“ zutage gefördert, „unschwer am Wort Gottes messen und korrigieren“.¹³¹⁰ „Wer in die Fußstapfen Jesu eintritt,

legung des Textes“ der Geschichte vom Barmherzigen Samariter erhebt und „damit Richtlinien“ im Sinne der bibelorientierten Therapie erarbeitet in einer Weise, die erklärtermaßen „stellenweise zur ‘eise-gese’“ wird und „den Anforderungen an eine theologisch orientierte Exegese nicht genügen“ kann, läßt jeden konsequent denkenden Mitmenschen fragen, was Bibelorientierung heißt, wenn „Hineinlesen in den Text“ dabei selbstverständlich legitim erscheint. Der korrekte „theologische Geist“ muß hier protestieren. Nach Dieterich scheint der Heilige Geist durchaus auch ein Geist theologischer Willkür zu sein. So unterstellt er dem Barmherzigen Samariter (S.33) z.B., daß er „sicherlich ... auch noch andere Heilmittel bei sich trug“ und „bestimmt ... auch Salz, Kräuter o.ä. auf die Wunden (hätte) streuen können“, um in der Wahl von Öl und Wein dann das Wirken des Heiligen Geistes demonstriert zu sehen!

¹³⁰⁹ S.41 Daß „Jesus ... sich dieser Denkweise deutlich entgegengestellt“ habe, belegt Dieterich mit Lk 9,56 („Und sie gingen in ein anderes Dorf“)! Im übrigen reicht ihm der Hinweis auf die trichotomische Formel von 1.Thess 5,23.

¹³¹⁰ S.35 „Immer wieder entdecken wir, heißt es dann S. 35f. weiter, „daß eine ‘kognitive Rekonstruktion’ des Selbstkonzeptes notwendig wird, und arbeiten mit dieser Therapieform in der BTS derzeit am häufigsten“.

seine Gesinnung annimmt (‘Seid so unter euch gesinnt, wie es auch der Gemeinschaft in Christus Jesus entspricht’, Phil 2,5) und damit seine Knechtsgestalt annimmt (d.h. wirklich in sein Lebenskonzept übernimmt und nicht nur darüber reflektiert), der hat *keine Probleme* mit der Wertschätzung anderer“, heißt es (S.29) einfach. „Im *geistlichen Bereich*“ und vom Evangelium her ist jedenfalls gegen alle Selbst-Zweifel schon entschieden. „Ich bin o.k. Du bist o.k.“, sagt nicht nur der Transaktionsanalytiker Thomas A. Harris. Auch der Christ kann es (S.68f. theoretisch) selbstverständlich sagen. Bleibt der erklärtermaßen vom „Geist“ bestimmten „Seele“ hier überhaupt noch eine andere Wahl, als sich sozusagen ihrer geistlichen Stromlinie anzupassen, d.h. aber doch abstrahiert von realen Widerständen, losgelöst von der Erfahrung, daß die konkrete leibhaftige „Seele“ nicht selbstverständlich dem schnellen Lehrdiktat des „Geistes“ folgt?

Sicher erfrischt es den der Ideologiedebatte müden Leser, zu sehen, wie locker Dieterich (S.48) einer „pragmatische(n) Lösung des Verhältnisses von Seelsorge und Psychotherapie“ das Wort zu reden vermag. Wie ein gelungener intellektueller Handstreich mutet es an, wenn er (S. 46) feststellt, „daß solche in den säkularen Therapieformen eingesetzten Methoden durchgängig in der Bibel vorzufinden sind.“ Doch auch dies ist zu sehen: Indem Dieterich die unterschiedlichsten psychotherapeutischen Ansätze einfach technisch, d.h. als „Methoden“ bzw. „Handwerkszeug“ klassifiziert¹³¹¹, stellt er sie zwar dem *geistlichen* Zugriff bereit, verschleiert zugleich aber auch den Umstand, daß jeder Zugang ganzheitlicher Art mit dem Gewicht habitueller Konsequenzen befrachtet ist. In tieferem Sinne erscheint es *leichtfertig*, wenn Dieterich einerseits (S.21) betont, daß „Biblischerapeutische Seelsorge ... das ‘Sein’, die Verinnerlichung des Wissens, den ganzen ungeteilten Menschen als Seelsorger“ fordere, zum anderen zugleich aber davon ausgeht, die unterschiedlichsten „Methoden“ (S.56: je mehr, desto besser) könnten über sein kognitives Lehr-Modell „erlernt“ und alsbald von „Laien“ „beherrscht“ werden.¹³¹² So leichtfertig vermag sich nur die „hochmütige Geist-Seele“ über den garstigen breiten Graben zwischen Theorie und Praxis zu schwingen.

Dogmatisch zu Recht kann (S.29) Dieterich sagen, „wiedergeborene Christen“ seien „zu Seelsorgern geradezu prädestiniert“. Woran liegt es dann aber, daß es

¹³¹¹ S.8f.: „Die BTS versucht, die Methoden der etablierten Psychotherapie mit den biblischen Wahrheiten zu verbinden ... Klammer und Verbindung zwischen einem solchen therapeutischen ‘Handwerkszeug’ und der biblischen Wahrheit ist der Heilige Geist.“
S.43: „... so zeigt sich bei diesen ‘anerkannten’ Schulen recht deutlich, daß das therapeutische Vorgehen im Sinne eines ‘Handwerkszeugs’ *erlernt* werden kann.“
S.28: „Erbarmen kann man *lernen*, und dieser Lernprozeß bleibt keinem Biblisch-therapeutischen Seelsorger erspart.“

¹³¹² S.43; ebd.: „Neben der theologischen Kompetenz sehen wir die dringende Notwendigkeit, therapeutische Methoden, d.h. praktikables Handwerk zu *beherrschen* bzw. zu *erlernen*“. – Zu Laien Helfern s. Vorwort S. 7.

– ebenfalls mit ihm (S.71) zu reden – „nach unseren Erfahrungen ... nicht allzu viele ‘weise’ Berater, d.h. Christen (gibt), die gelernt haben, bei der Seelsorge und Beratung von ihren eigenen Erlebnissen wegzuschauen und sich tief in das Gegenüber einzufühlen und die dann dem Biblisch-therapeutischen Seelsorger helfend zur Seite stehen können“? Dieterich empfiehlt, sich in Ermangelung kompetenter seelsorgerlicher Gesprächspartner bzw. Supervisoren an die „Maxime: ‘Alle eure Sorgen werfet auf ihn‘“ zu halten.¹³¹³ Wenn das schlüssig und möglich ist, wieso dann der Aufwand der BTS überhaupt? Galt 1.Petr 5,7 nicht immer schon? Wie ernst nimmt ein seelsorgerliches Lehrkonzept die real existierende Psyche seiner Adressaten, das sich solchen geistlichen Kurzschluß leistet und ihn damit praktisch empfiehlt? Wie glaubwürdig vermittelt sich damit die Behauptung (S.48), „die Überzeugung, der ‘seelische Bereich’ sei mit dem ‘geistlichen’ identisch“, wäre irrig“?

Als Methode der seelsorgerlichen Bildung „im *Bereich* des Denkens und Fühlens“ empfiehlt Dieterich (S.69f.) die Selbsterforschung anhand eines „Einschätzungsbogens“ (77.ff.) – anstelle der Selbst-Erfahrung in-Beziehung! Zweifellos eine hochmütige Methode, erlaubt sie dem „Geist“ doch, bei sich selbst zu bleiben und die schmerzliche Begegnung mit den Tiefen der eigenen Seele im Gemenge realer Beziehung zu vermeiden!

Ich schließe hier. Wie selbstverständlich sich in Dieterichs Seelsorgelehre Dogma auch in Handlungsanweisungen umsetzt, ließe sich durchgehend belegen.¹³¹⁴ Die alte Geistestradiation feiert bei ihm unangefochtene Urstände. Gehen wir davon aus, daß das Pragma der Lehre seinem eigenen Dogma entspricht, dann ist hinter aller verbaler Propaganda qualifizierter, ja durchaus weiser Einsichten das Gesicht der „hochmütigen Geist-Seele“ unverkennbar. Mögen zahlreiche einsichtige Aussagen die Überwindung der einlinigen geistig-geistlichen Tradition verkünden, die Art der Botschaft, die immer wieder begegnenden geistlichen bzw. dogmatischen Kurz-Schlüsse zeugen entschieden davon, daß der Geist das Feld der Lehre allein behält und Seelsorge seelen-los vermittelt wird.

Im Angesicht der BTS erscheint vor meinem inneren Auge ein Seelsorger in Gestalt eines mit biblischen „Wahrheiten“ und „methodischem“ Wissen reichlich gefütterten Computers. Das jeweils geforderte seelsorgerliche Programm wird

¹³¹³ Ebd. – vgl. S.76 (Schlußwort).

¹³¹⁴ Als eine Kostprobe S.72f.: „Im Laufe der Beratungen und Sitzungen in der BTS *sollte man* auf alle möglichen Enthüllungen gefaßt sein ... In der BTS darf alles ausgesprochen werden, denn auch die Bibel zeigt uns den Menschen ungeschminkt. *Wichtig ist*, daß die ausgesprochenen Verhaltensweisen *nicht* in unserem Gedächtnis fest verankert werden – und dies *kann* dadurch verhindert werden, daß sie sofort nach dem Hören abgegeben werden. *Entscheidend ist* in diesem Zusammenhang, dem Ratsuchenden zu vermitteln, daß vor Gott wieder alles gut gemacht werden kann, und er *sollte* auch *erkennen lernen*, daß man nicht zwingend körperlich gesund sein muß, um heil zu werden. Gott schafft immer einen neuen Sinn. Sündenheilung *muß* sein – Krankenheilung kann sein.“ Die Orientierung an der Sünder-Seele schimmert durch!

dann vom Heiligen Geist in Gang gesetzt. „Die Erkenntnis, nur derjenige zu sein, der von göttlicher Seite her geleitet wird“, schreibt Dieterich (S. 72), „gibt Sicherheit und schützt vor Erfolgszwang, weil man dann nicht selbst heilen muß, sondern Gott die letzte Verantwortung hat.“ Für die seelenlose Fortsetzung der Geistesstradition im neuen Gewande der BTS, denke ich, wird Dieterich aber doch selbst die Verantwortung übernehmen müssen. Daß Gott selbst sein eigenes reiches „Wort“ vom mehrdimensionalen Wesen der „Seele“ nur selektiv verstanden und dessen erkenntnistheoretische Konsequenzen nicht ernst genommen wissen will, kann ich mir nicht vorstellen.

10 Restauration der Pastoraltheologie (der frühen 60er Jahre)

Seelsorge(-Lehre) als leicht-fertige dogmatische Bemühung

Reinhard Schmidt-Rost 1988

„Seelsorge zwischen Amt und Beruf. Studien zur Entwicklung einer modernen evangelischen Seelsorgelehre seit dem 19. Jahrhundert“, lautet der Titel der Arbeit zur Seelsorge, mit dem Reinhard Schmidt-Rost sich 1985 in Tübingen habilitierte und die 1988 bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen herauskommt.

Wer vom Titel der Arbeit her einen weiterführenden Beitrag zur *Praktischen* Theologie erwartet, muß von Schmidt-Rosts „Studien“ enttäuscht sein. Sicher ist es interessant, genauer zu erfahren, wie sich im 19. Jahrhundert Wissenschaft von der Seelsorge entwickelte. Historische Erhellung kann indes für jeden, der auf eine wirklich *praktische* Theologie aus ist, allenfalls erst in zweiter Linie wichtig sein. In erster Linie ist gefragt, was denn eine „moderne evangelische Seelsorgelehre“ sei, sei es nun als eine Lehre, die neu entfaltet wird, sei es als kritische Auseinandersetzung mit einem Produkt der „Moderne“, welches es zu überholen gilt.

Was der Leser vorfindet, begegnet weder als überzeugende Auseinandersetzung noch als differenzierte Darstellung oder Entfaltung eines neuen Ansatzes. Die Arbeit bietet im Kern eine historische Untersuchung. Schmidt-Rost beschäftigt sich mit der Frage nach der Entwicklung der Seelsorge-Lehre im 19. Jahrhundert und entdeckt einen Zusammenhang zwischen der allgemeinen Wissenschaftsentwicklung im Kontext der Geistes- und Sozialgeschichte und der Lehre von der Seelsorge. Auch die Seelsorgelehre wird zu einer Wissenschaft und hat natürlich Anteil an deren natürlicher Bestimmung, zur Förderung des Lebens beizutragen. Daß mit dergestalt funktionaler Auffassung von Seelsorgelehre und Seelsorge unvermeidlich auch Strukturanalogien zu jeglicher Wissenschaft um den Men-

schen herum gegeben sind, ist jedoch keine weiterführende Erkenntnis, sondern einfach eine Vorgegebenheit aller Praktischen Theologie. Indem Schmidt-Rost diese Gegebenheit problematisiert, macht er sich mit seiner Arbeit interessant. Er kann das aber nur, indem er zugleich Konturen bisheriger klarer Sicht vernebelt. Müßte eigentlich doch die konsequente Problematisierung eines funktionalen Verständnisses von Seelsorge und ihrer Wissenschaft zu deren Nivellierung als spezielle Disziplin der Praktischen Theologie führen, es sei denn, wir verstehen diese im vornherein als eine Sondergestalt angewandter Dogmatik. Aber sehen wir im einzelnen:

Schmidt-Rost maßt sich an, über „die moderne Seelsorgelehre“ zu urteilen. Wer sich in der Literatur auskennt, muß hier bereits ein Fragezeichen setzen, denn entscheidende Titel der Seelsorgelehre sind dabei nicht im Blick. Nicht nur, daß Schmidt-Rost z.B. Otto Riecker nicht berücksichtigt, weder A.D. Müller noch W. Uhsadel kommen ins Visier. Vergeblich sucht man nach einer Würdigung der Seelsorgelehre Th. Bovets. Von O. Haendler erfährt der Leser nur in einer Anmerkung (2, S.31), daß dieser ein „tiefenpsychologisch orientierter Theologe“ sei. und die Zeugen der Pragmatischen Seelsorge-Lehre kommen nur flüchtig mit H.-Chr. Pipers theoretischer Schrift von 1981 zu Wort.¹³¹⁵ Daß Schmidt-Rosts Perspektive oberflächlich ist, wird aber nicht nur auf diese Weise deutlich.

„Lebenshilfe zur Lebensbewältigung hat sich die evangelische Seelsorge seit ihrer ‘Neuordnung’ im Jahre 1967 als ihre programmatische Orientierung gewählt“ ist da als erster Satz (S.17) unter der Überschrift „Profil und Problematik der modernen diakonischen Seelsorge“ zu lesen. Stammt die Formel von der „Glaubenshilfe als Lebenshilfe“ nicht schon von A.D. Müller und aus dem Jahre 1950? Schmidt-Rost nennt in einem Atemzug Clinebell, Thilo, Rössler und Tacke und behauptet (S.17), „allen Beiträgen zur Seelsorgelehre in der Gegenwart (sei) die *Struktur der sozialen Hilfe und Fürsorge ... gemeinsam*“.

Wie deutlich hatte sich H. Asmussen¹³¹⁶ gegen ein diakonisches Verständnis der Seelsorge Abgegrenzt! Wie entschieden lehnte H. Tacke eine „diakonische“ Zeichnung des Seelsorgeprofils ab!¹³¹⁷ Für Schmidt-Rost spielt dies offenbar keine Rolle. Er faßt jegliche Gestalt von „Hilfe“ unter das Stichwort „diakonisch“ und spricht (S.18) im Blick auf Tacke von der „diakonischen Struktur dieser Glaubenshilfe“. Unter dem Stichwort „Hilfe“ kann er denn auch J. Scharfenberg und Jay Adams ohne weiteres zusammenbinden.¹³¹⁸ „Wenn man die beratende und die kerygmatische Seelsorge ... ausschließlich von ihren Aktionsstrukturen her betrachtet, kann man sie durchaus als zwei konkurrierende Modelle ärztlichen

¹³¹⁵ Literaturverzeichnis Nr. 47.

¹³¹⁶ 3, S.190f. – s.o. S.16.

¹³¹⁷ 70, S.179

¹³¹⁸ R. Riess' Differenzierungen trugen für Schmidt-Rost nichts aus!

Handelns auffassen“, bemerkt Schmidt-Rost (S.108). Bei beiden haben wir (S.112), soziologisch gesehen, das Ergebnis einer „Bürokratisierung der Seelsorge nach sozialstaatlichem Muster“ vor uns, weil beide auf „Hilfe“ aus sind im Kontext der „Konstruktion einer sozialen Welt aus dem Geist der Sozialwissenschaften“ (S.113). Wie denn moderne Seelsorgelehre, sei sie nun in der Variante Stollbergs oder Adams' konzipiert, „wesentlich von ihrem Ziel her als Hilfe zu seelischer oder geistlicher Gesundheit bestimmt“ ist (S.117).

Dergestalt über den großen Kamm funktionaler bzw. an den Bedürfnissen des einzelnen Menschen ausgerichteter, Bestimmung geschorene „moderne Seelsorgelehre“ hat nun nach Schmidt-Rost natürlich eine Mangelseite. Sie entbehrt dessen, was die alte „pastoralethisch oder pastoraltheologisch“ orientierte Seelsorge (S.13) noch leistete. Sie entbehrt der „Wertvermittlung“ im spezifisch theologischen bzw. „christlichen Sinne“. Da jene jedoch weder auf seelische noch auf geistliche Gesundheit gezielt verstanden werden kann¹³¹⁹, kann es sich dabei nur um Bemühung um „Bedeutungsgewinn für den einzelnen“ (S.120) handeln. Schmidt-Rost will „den christlichen Seelsorge-Auftrag psychologisch und theologisch integrativ ... überdenken“ (S.29). „Die faktischen Realisierungen christlicher Glaubensüberzeugungen im psychosozialen Lebenszusammenhang verstehend aufzuweisen“ (S.121), sowie „die Bedeutungen (zu) sichten und vor(zu)stellen, die die christliche Botschaft dem einzelnen in seinem Leben zu gewinnen verheißt und zu ergreifen zumutet“ (S.123f.), ist sein Anliegen. Es geht „grundlegend“ um „eine inhaltlich bestimmte Einstellung zur begegnenden Realität, eine Interpretationsweise, eine Betrachtungsperspektive, ein(en) *Modus des Verstehens*“ (S.125). Das aber heißt konkret (?) für ihn: „Übersetzung der *Grundbegriffe*“ „Glaube“, Hoffnung, Liebe“ „in jeweils erfahrbare Gegenwart“ (S.126f.). Mit der rhetorischen Frage: „Wo anders als in der Begegnung mit dem Zeugnis von Jesus Christus haben Menschen bisher grundlegend erfahren, daß Selbstlosigkeit, ja Selbstvergessenheit, Machtverzicht und Geduld, Vertrauen und Treue menschliches Zusammenleben menschlich gestalten und Zukunft eröffnen?“, schließt Schmidt-Rost (S.127) bezeichnenderweise seine Ausführungen.

Damit ist der Kreis geschlossen. Schmidt-Rost hatte eingangs Seelsorge als „eine Lebensäußerung von Christen in der Gemeinde als Praxis wechselseitiger Verantwortung für ein Leben in christlichem Sinn“ definiert (S.9). Spezifisch zu verstehen ist diese „Praxis“ offenbar wie ehemals: Als Weitergabe bzw. Tradition der „gesunden Lehre“ von Jesus Christus. Seelsorgelehre erscheint damit als Derivat der Auslegung des Glaubensgutes. Sie ist dogmatische Bemühung, und die Christenseele ist deren Adressat. Sicher erscheinen (S.121, Anm. 10) psycho-

¹³¹⁹ Davon ist die „moderne Seelsorge“ bereits gesättigt, fungiert sie mit ihrem „diakonischen Selbstverständnis“ und professionalisiert, wie sie ist, doch bereits „als Subsystem neben anderen der Gesellschaft“ (S.28) „im Sozialstaat“ (S.15).

logische Kenntnisse beim Vorgang der „Übersetzung“ aus hermeneutischen Gründen unabdingbar. Doch dies bleibt zwangsläufig eine theoretische Behauptung, denn die „wechselseitige Verantwortung für ein Leben in christlichem Sinn“ muß, gemäß der Weise, wie Schmidt-Rost (14f.; 119f.) die für ihn fundamentale Stelle aus den Schmalkaldischen Artikeln von Luther deutet, von jedem Mann in der Gemeinde wahrgenommen werden können und darf nicht professionell gebunden sein.

Wie wäre Schmidt-Rosts Beitrag zur Seelsorgelehre konzeptionell in die literarische Landschaft einzuordnen? Vergegenwärtigen wir uns den Befund: Seelsorge ist nach ihm ein speziell christliches Geschäft und als solches auch eindeutig definiert. Daß es bei ihr nicht um Hilfe, nicht um „psychologische Diakonie“ geht – um mit Th. Bonhoeffer zu reden –, ist klar. Es geht vielmehr um Vermittlung von „Bedeutung“, um Verstehen, um „Erkenntnis empfangenen Heils“. Seelsorge ist damit eine spezifisch geistliche Angelegenheit. Sie „ist der Interpretationsvorgang, in dem Menschen, sich in ihrem Glauben an Jesus Christus gründend, menschliche Existenz unter der Perspektive ihres Glaubens zu bedenken versuchen“ (S.125).

Die alte Fahrinne der Tradition wurde von Schmidt-Rost neu ausgebaggert. Nicht nur, was nach ‘diakonia’ aussehen könnte, wurde herausgeworfen. Auch die im Gefolge der Dialektischen Theologie auftauchenden Probleme der „Entzweiung der wissenschaftlichen Erkenntniswege von Theologie und Psychologie“ erscheinen Schmidt-Rost (S.22) „sachlich (nicht) zwingend“. Die Geistes-Tradition kommt über das 19. Jahrhundert ungebrochen zum Zuge.

Schmidt-Rost fordert (S.29), „den christlichen Seelsorge-Auftrag psychologisch und theologisch integrativ zu überdenken“ und stellt in diesem Zusammenhang O. Wölber¹³²⁰ mit seiner Seelsorgelehre als einen Mann heraus, der „nach einer solchen Integration suche“. Dies dürfte nicht zufällig sein. Schaut man näher hin, sind durch den Nebel der Ausführungen Schmidt-Rosts etliche Parallelen zu Hans-Otto Wölber zu entdecken. Auch bei Wölber finden wir eine Fülle soziologischer Beobachtungen. Daß Wölber die Kirche unter „funktionalem Zwang“¹³²¹ sieht, könnte auf Gegensatz deuten, ist aber, theologisch verstanden, mit Schmidt-Rost durchaus konform, denn es geht ihm dabei um die spezifisch geistliche Funktion der Kirche, und Wölbers „Einwand gegen das Bündnis mit der Psychotherapie“¹³²² ist klar. Schon bei Wölber heißt es: „Die unmethodischen, untechnischen Menschen ... können oft am besten seelsorgen ... Der Glaube ... ist alles.“¹³²³ Das spezifisch Seelsorgerliche ist für Wölber „das christliche

¹³²⁰ sic in der Anmerkung!

¹³²¹ 89, S.,46

¹³²² 89, S.9

¹³²³ 89, S.53f.

Plus der Kommunikation“.¹³²⁴ Im exemplarischen Fall von Seelsorge am Krankenbett steht für Wölber wesentlich „ein vertieftes Urteil über das menschliche Leben überhaupt“ in Rede.¹³²⁵ Bei Schmidt-Rost lesen wir (S.120 Anm. 8): „Der Krankenbesuch hat gerade insofern als ein klassischer Fall von Seelsorge zu gelten, als er den Kranken, aber auch den Seelsorger als Beauftragten der Gemeinde zu einem Bedeutungsgewinn ‘per mutuum colloquium et consolationem fratrum’ zu führen vermag.“ Nach Wölber weist „der Trost des seelsorgerlichen Wortes ... den Menschen von sich weg“.¹³²⁶ Wenn Schmidt-Rost bemerkt, daß „der evangelische Sinn christlicher Seelsorge nicht in der Konzentration auf die psychische Befindlichkeit des einzelnen gefunden“ werden könne und zur „Konzentration auf eine *inhaltliche* Gestaltung des Gesprächs“ anregt, so finden wir darin mutatis mutandis ebenso die Position H.-O. Wölbers wieder, wie im Bedenken der Seelsorge von der „Sorge“ her (S.124!). Bei allem soziologischen Aufwand liegt die Seelsorge-Lehre H.-O. Wölbers in der Spur der alten (dogmatisch orientierten) Geistes-tradition. Schmidt-Rost schließt hier um so unbekümmerter an, als die Einwendungen der Dialektischen Theologie für ihn kein Hindernis darstellen. Unbetroffen von lebendiger pragmatischer Erfahrung setzt sich bei ihm pastoral-theologische Lehrweise fort, die vom Gewicht konkreter Begegnung nichts weiß und daher leicht-fertig dozieren bzw. dogmatisieren kann. Einem formalen Argumentieren werden wichtige Differenzierungen der Vorjahre geopfert. In dergestalt undifferenziert ausgebaggerter Fahrinne der Tradition präsentiert sich eine seelenlose Neuauflage der Lehre von der Seelsorge unter der Direktive der Sorge um dogmatische An-Sprüche – ohne praktische „Hand und Fuß“.

¹³²⁴ 89, S.208f.

¹³²⁵ 89, S.147

¹³²⁶ 89, S.147

Literaturverzeichnis

- 1 ADAMS, Jay E., Befreiende Seelsorge. Theorie und Praxis einer biblischen Lebensberatung, 5. Aufl., Gießen/Basel 1980
- 2 ALLWOHN, Adolf, Das heilende Wort. Zwiesprache mit dem ratsuchenden Menschen unserer Zeit, Göttingen 1958
- 3 ASMUSSEN, Hans, Die Seelsorge. Ein praktisches Handbuch über Seelsorge und Seelenführung, 2. Aufl., München 1934
- 4 AUGUSTINUS, Confessiones/Bekenntnisse. Lateinisch und Deutsch, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhardt, 2. Aufl., München 1960
- 5 BAUER, Walter, Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments, 4. Aufl., Berlin 1963
- 6 BECHER, Werner (Hrsg.), Klinische Seelsorgeausbildung. Clinical Pastoral Education, Frankfurt/Main 1972 (Schriften der Evgl. Akademie in Hessen und Nassau, Heft 98)
- 7 Die BEKENNTNISSCHRIFTEN der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, 4. Aufl., Göttingen 1959
- 8 BERNE, Eric, Spiele der Erwachsenen. Psychologie der menschlichen Beziehungen, Hamburg 1970 (rororo Sachbuch 6735)
- 9 BOHREN, Rudolf, Daß Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik, München 1975
- 10 BONHOEFFER, Dietrich, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, herausgegeben von Eberhard Bethge, 7. Aufl., München 1956
- 11 BONHOEFFER, Thomas, Ursprung und Wesen der Christlichen Seelsorge, München 1985
- 12 BOVET, Theodor, Lebendige Seelsorge. Eine praktische Anleitung für Pfarrer und Laien, 3. stark überarb. u. erw. Aufl., Tübingen 1962
- 13 BULTMANN, Rudolf, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 4. Aufl., Göttingen 1958
- 14 ---, Theologie des Neuen Testaments, 3. Aufl., Berlin 1959
- 15 CLEMEN, Otto (Hrsg.), Luthers Werke in Auswahl, 2. Bd., 5. verb. Aufl., Berlin 1959
- 16 CLINEBELL, Howard J., Modelle beratender Seelsorge, München/Mainz 1971

- 17 DENZINGER, H. – SCHÖNMETZGER, A. (Hrsg.), *Enchiridion Symbolorum etc.*, 34. Aufl., Freiburg 1965
- 18 DIETERICH, Michael, *Psychotherapie, Seelsorge, Biblisch-therapeutische Seelsorge*, Neuhausen-Stuttgart 1987
- 19 FABER, Heije – v.d. SCHOOT, Ebel, *Praktikum des seelsorgerlichen Gesprächs*, 3. Aufl., Göttingen 1971
- 20 GASSMANN, Lothar (Hrsg.), *Gefahr für die Seele. Seelsorge zwischen Selbstverwirklichung und Christuswirklichkeit. Mit Beiträgen von Sven Findeisen, Lothar Gassmann, Gerhard Maier und Claus-Dieter Stoll*, Neuhausen-Stuttgart 1986
- 21 v.d. GEEST, Hans, *Du hast mich angesprochen. Die Wirkung von Gottesdienst und Predigt*, Zürich 1978
- 22 ---, *Unter vier Augen. Beispiele gelungener Seelsorge*, Zürich 1981
- 23 GIRGENSOHN, Herbert, *Heilende Kräfte der Seelsorge*, in: *Wort und Dienst, Jahrbuch der Theol. Schule Bethel, NF 4. Band 1955, S.53-64*
- 24 HAENDLER, Otto, *Grundriß der Praktischen Theologie*, Berlin 1957 (7. Kapitel: *Die Seelsorge der Kirche [Poimenik]*, S.309-377)
- 25 HASENFRATZ, Hans-Peter, *Die Seele. Einführung in ein religiöses Grundphänomen*, Zürich 1986
- 26 HOCH, Dorothee, *Offenbarungstheologie und Tiefenpsychologie in der neueren Seelsorge*, München 1977 (*Theol. Existenz heute* Nr. 195)
- 27 JENTSCH, Werner, *Handbuch der Jugendseelsorge Teil II: Theologie der Jugendseelsorge*, Gütersloh 1963
- 28 JETTER, Werner, *Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst*, Göttingen 1978
- 29 JOSUTTIS, Manfred, *Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion. Grundprobleme der Praktischen Theologie*, München 1974
- 30 KANT, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, Königsberg 1787 (*Philos. Bibliothek Felix Meiner, Bd. 38, Hamburg 1959*)
- 31 ---, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg 1793 (*Philos. Bibliothek Felix Meiner, Bd. 45, Hamburg 1956*)
- 32 KIERKEGAARD, Sören, *Die Krankheit zum Tode / Furcht und Zittern*, herausgegeben von H. Diem und W. Rest, Hamburg 1959 (*Fischer Bücherei 267*)
- 33 KÖHLER, Ludwig, *Wahres Leben*, Witten/Ruhr 1954

- 34 KRAUS, Hans-Joachim, Psalmen, 2. Teilband, 3. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1966 (Biblischer Kommentar AT, Bd. XV/2)
- 35 LÄPPLE, V. – SCHARFENBERG, J. (Hrsg.), Psychotherapie und Seelsorge, Darmstadt 1977 (Wege der Forschung Bd. 454)
- 36 v.d. LEEUW, G., Phänomenologie der Religion, 3. Aufl., Tübingen 1970
- 37 LEMKE, Helga, Theologie und Praxis annehmender Seelsorge, Stuttgart 1978 (Urban-Taschenbücher T-Reihe Nr. 635)
- 38 LÜCHT-STEINBERG, Margot, Seelsorge und Sexualität. Gesprächsanalysen aus der Klinischen Seelsorgeausbildung, Göttingen 1980
- 39 LUTHER, Martin, Die gantze Heilige Schrifft Deudsch, Wittenberg 1545, Darmstadt 1972 (Sonderausgabe der Wissenschaftl. Buchgesellschaft)
- 40 MEZGER, Manfred, Die Amtshandlungen der Kirche als Verkündigung, Ordnung und Seelsorge, Bd. I: Die Begründung der Amtshandlungen, 2. Aufl., München 1963
- 41 MOSER, Tilmann, Gottesvergiftung, Frankfurt/M 1976
- 42 MÜLLER, Alfred Dedo, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin 1954
- 43 OFFELE, Wolfgang, Das Verständnis der Seelsorge in der pastoraltheologischen Literatur der Gegenwart, Mainz 1966
- 44 PIPER, Hans-Christoph, Gesprächsanalysen, Göttingen 1973
- 45 ---, Predigtanalysen. Kommunikation und Kommunikationsstörungen in der Predigt, Göttingen 1976
- 46 ---, Gespräche mit Sterbenden, Göttingen 1977
- 47 ---, Kommunizieren lernen in Seelsorge und Predigt. Ein pastoraltheologisches Modell, Göttingen 1981
- 48 ---, Der Hausbesuch des Pfarrers. Hilfen für die Praxis, Göttingen 1985
- 49 PIPER, Ida und Hans-Christoph, Schwestern reden mit Patienten. Ein Arbeitsbuch für Pflegeberufe im Krankenhaus, 2. Aufl., Göttingen 1980
- 50 RENSCH, Adelheid, Das seelsorgerliche Gespräch. Psychologische Hinweise zur Methode und Haltung, 2. verb. Aufl., Göttingen 1967
- 51 RIECKER, Otto, Die seelsorgerliche Begegnung, Gütersloh 1947
- 52 RIESS, Richard, Seelsorge. Orientierung – Analysen – Alternativen, Göttingen 1973
- 53 RIESS, Richard (Hrsg.), Perspektiven der Pastoralpsychologie, Göttingen 1974

- 54 RÖSSLER, Dietrich, Der „ganze“ Mensch. Das Menschenbild der neueren Seelsorgelehre und des modernen medizinischen Denkens im Zusammenhang der allgemeinen Anthropologie, Göttingen 1962
- 55 SCHARFENBERG, Joachim, Johann Christoph Blumhardt und die kirchliche Seelsorge heute, Göttingen 1959
- 56 ---, Seelsorge als Gespräch. Zur Theorie und Praxis der seelsorgerlichen Gesprächsführung, Göttingen 1972
- 57 ---, Einführung in die Pastoralpsychologie, Göttingen 1985 (Uni-Taschenbücher 1382)
- 58 SCHLEIERMACHER, Friedrich, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1799 (Philos. Bibliothek Felix Meiner, Bd. 255, Hamburg 1961)
- 59 SCHMIDT, Karl Ludwig, Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesus-Überlieferung, Berlin 1919
- 60 SCHMIDT, Kurt Dietrich, Grundriß der Kirchengeschichte, 4. Aufl., Göttingen 1963
- 61 SCHNIEWIND, Julius, Theologie der Seelsorge, in: Evangel. Theologie 1946/47, S.363ff.
- 62 SCHÜTZ, Werner, Seelsorge. Ein Grundriß, Gütersloh 1977
- 63 SCHULTZ, Hans Jürgen (Hrsg.), Was weiß man von der Seele? Erforschung und Erfahrung, Stuttgart 1967
- 64 SEITZ, Manfred, Praxis des Glaubens. Gottesdienst, Seelsorge und Spiritualität, Göttingen 1978
- 65 STRACK, H. – BILLERBECK, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. I-III, 5. Aufl., München 1969
- 66 STOLLBERG, Dietrich, Therapeutische Seelsorge. Die amerikanische Seelsorgebewegung. Darstellung und Kritik, 3. Aufl., München 1972
- 67 ---, Seelsorge durch die Gruppe. Praktische Einführung in die gruppendynamische Arbeitsweise, 2. Aufl., Göttingen 1972
- 68 ---, Mein Auftrag – Deine Freiheit. Thesen zur Seelsorge, München 1972 (Claudius Thesen Heft 5)
- 69 ---, Wenn Gott menschlich wäre ... Auf dem Wege zu einer seelsorgerlichen Theologie, Stuttgart 1978
- 70 TACKE, Helmut, Glaubenshilfe als Lebenshilfe. Probleme und Chancen heutiger Seelsorge, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1979
- 71 THEOLOGISCHES WÖRTERBUCH zum Neuen Testament, hrsg. v. G. Kittel/G. Friedrich, 10 Bde, Stuttgart 1933-1979

- 72 THILO, Hans-Joachim, Beratende Seelsorge. Tiefenpsychologische Methodik dargestellt am Kasualgespräch, Göttingen 1971
- 73 ---, Die therapeutische Funktion des Gottesdienstes, Kassel 1985
- 74 THURNEYSEN, Eduard, Rechtfertigung und Seelsorge, in: Zwischen den Zeiten, H.6 1928, zitiert nach: WINTZER, Friedrich (Hrsg.), Seelsorge. Texte zum gewandelten Verständnis und zur Praxis der Seelsorge in der Neuzeit, München 1978, S.73-94
- 75 ---, Die Lehre von der Seelsorge, München 1948
- 76 ---, Seelsorge im Vollzug, Zürich 1968
- 77 TILLICH, Paul, Gesammelte Werke, Stuttgart 1959ff.
- 78 ---, In der Tiefe ist Wahrheit. Religiöse Reden, 1. Folge, 4. Aufl., Stuttgart 1952
- 79 ---, Liebe. Macht. Gerechtigkeit, Tübingen 1955
- 80 ---, Symbol und Wirklichkeit, Göttingen 1962 (Kleine Vandenhoeck-Reihe 151)
- 81 TILLICH, Paul, Systematische Theologie, Bd. I, 3. Aufl., Stuttgart 1956
- 82 TRILLHAAS, Wolfgang, Der Dienst der Kirche am Menschen. Pastoraltheologie, München 1950
- 83 UHSADEL, Walter, Evangelische Seelsorge, Heidelberg 1966 (Praktische Theologie, Bd. 3)
- 84 WATZLAWICK, Paul, u.a., Menschliche Kommunikation. Formen – Störungen – Paradoxien, 4. Aufl., Bern 1975
- 85 WESTERMANN, Claus, Leib und Seele in der Bibel, in: SCHULTZ, H.J. (Hrsg.), Was weiß man von der Seele? ... , S.167-176
- 86 WILCKENS, Ulrich, Das Neue Testament. Übersetzt und kommentiert, Hamburg 1970
- 87 WINKLER, Klaus, Die Funktion der Pastoralpsychologie in der Theologie, in: RIESS, Richard (Hrsg.), Perspektiven der Pastoralpsychologie, Göttingen 1974, S.105-121
- 88 ---, Seelsorge im Vergleich, Berlin 1979 (Berliner Hefte für Evangelische Krankenhausseelsorge, Nr. 45)
- 89 WÖLBER, Hans-Otto, Das Gewissen der Kirche. Abriß einer Theologie der Sorge um den Menschen, 2. Aufl., Göttingen 1965
- 90 WULF, Hans, Wege zur Seelsorge. Theorie und Praxis einer offenen Disziplin, Neukirchen- Vluyn 1970

91 ZIJLSTRA, Wybe, Seelsorge-Training. Clinical Pastoral Training, München/Mainz 1971

Ursprüngliche Fertigstellung im Januar 1994