

Handbuch der Seelsorge

Grundlagen und Profile

Wilfried Engemann (Hrsg.)

3., völlig Neubearb. u. erw. Auflage 2016



HANDBUCH DER SEELSORGE

HANDBUCH DER SEELSORGE

GRUNDLAGEN UND PROFILE
HERAUSGEGEBEN VON WILFRIED ENGEMANN



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

3., völlig neubearb. u. erw. Auflage 2016
© 2007 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany · H 7960

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die
Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Satz: Medien Profis GmbH, Leipzig
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-04258-6
www.eva-leipzig.de

VORWORT ZUR 3. AUFLAGE

Wenn es Nachfrage und Umstände erlauben, ein »Handbuch der Seelsorge« in dritter Auflage erscheinen zu lassen, darf dies als Zeichen dafür gelten, dass nach wie vor der Bedarf an einer komplexen, systematischen und dabei zeitgenössischen Erschließung seelsorglicher Herausforderungen und Perspektiven besteht.

NEUERUNGEN UND KONSTANTEN

Um den damit verbundenen Erwartungen gerecht zu werden, wurden nicht nur die seit der 1. Auflage (2007) in diesem Werk schon enthaltenen Artikel zum Teil weitgehend bearbeitet und im Interesse eines noch stärkeren inneren Zusammenhangs umgestellt. Das Handbuch wurde zudem um einen neuen Teil erweitert, der den »spezifischen Bedingungen und institutionellen Kontexten der Seelsorge« (Kapitel 6) gewidmet ist. Hier werden grundlegende Voraussetzungen, methodische Prinzipien und Konzepte sowie Intentionen der Telefonseelsorge (6.1), der Notfallseelsorge (6.2), der Urlaubsseelsorge (6.3), der Schulseelsorge (6.4), Polizeiseelsorge (6.5), der Gefängnisseelsorge (6.6.) und der Militärseelsorge (6.7) präsentiert. In diese Einzeldarstellungen werden theologische und historische Aspekte problembezogen integriert.

Das Grundkonzept des Handbuchs wurde nicht verändert. Das bedeutet insbesondere, dass bei der Erörterung der »Voraussetzungen der Seelsorge« (Kapitel 1) theologische, psychologische und gesellschaftliche Aspekte gleichermaßen in den Blick genommen werden und dass die »Elemente und Strukturen des seelsorglichen Gesprächs« (Kapitel 3) selbst als Ausgangspunkt methodischer Überlegungen dienen und in ihrer problemgeschichtlichen Entwicklung dargestellt werden. Anhand der dabei gewonnenen Kriterien wird die je eigene Plausibilität bestimmter »Ansätze und Reflexionsperspektiven der Seelsorge« (Kapitel 4) erörtert, um in einem weiteren Schritt

deren Relevanz für bestimmte »Anlässe und Situationen der Seelsorge« (Kapitel 5), einschließlich der Kasualien, zu vertiefen.

Die in dieser Auflage ganz neu aufgeworfene »Frage nach dem Proprium der Seelsorge« wird nun nicht mehr im Kontext der Ansätze und Reflexionsperspektiven erörtert, sondern an den Anfang des Buches gestellt (vgl. 1.1) und auch inhaltlich im Kontext der Voraussetzungen und Prämissen seelsorglicher Theorie und Praxis diskutiert. Ähnliche, der Stringenz des Gesamtkonzepts dienende Umstellungen betreffen die Zusammenfassung biblischer, gemeindebezogener und aus der Tradition der Beichte erwachsener Impulse und Kontexte der Seelsorge als »Praxis des Christentums« in einem eigenen Abschnitt (Kapitel 2) sowie die Erörterung der Schulseelsorge im Kontext institutioneller Aspekte.

Weil sich an der grundlegenden Konzeption und Absicht dieses Handbuchs nichts geändert hat, werden nachfolgend einige der im Vorwort zur 1. und 2. Auflage dargelegten Hintergründe und Fragestellungen noch einmal genannt und in den Literaturhinweisen aktualisiert.

RÜCKBLICK

Wer sich im Bereich der Ausbildung oder der seelsorglichen Praxis auf die Suche nach Literatur zur Seelsorge macht, kann sich über ein mangelndes Angebot nicht beklagen. Nachdem Klaus Winkler (Seelsorge, ²2000), Michael Klessmann (Seelsorge. Ein Lehrbuch, 2009), Christoph Morgenthaler (Seelsorge, 2009) und Jürgen Ziemer (Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis, ⁴2015) mit lehrbuchartigen Einführungen eine lange klaffende Lücke geschlossen hatten, kam in dichter Folge eine Reihe bemerkenswerter Einzeldarstellungen auf den Markt, die bestimmten Konzeptionen der Seelsorge gewidmet waren. Wenn freilich im Zusammenhang der Aus- und Fortbildung nach einem Werk gefragt wurde, das – über einführende Grundinformationen und über die Konzentration auf einzelne »Ansätze« hinaus – als *repräsentative Darstellung der verschiedenen Kontexte, Reflexionsperspektiven, Profile und Ressourcen der Seelsorge* gelesen werden könnte, musste stattdessen auf eine ganze Liste von Publikationen verwiesen werden, die zusammengekommen quasi ein Handbuch ergeben hätten.¹

¹ Die wenigen sich derzeit im Handel befindenden »Handbücher« sind auf die Darstellung und Vertiefung einzelner Ansätze der Seelsorge bezogen: Vgl. z. B. Karl Federschmidt u. a. (Hg.): Handbuch der Interkulturellen Seelsorge, Neukirchen-Vluyn 2002; Michael

Es ist 32 Jahre her, dass der Versuch unternommen wurde, das Handwerk der Seelsorge in einem Handbuch systematisch darzustellen.² Seither hat sich in der Theorie und Praxis der Seelsorge viel getan. Das zeigt schon ein Vergleich der konzeptionellen Kapitel des hier vorgelegten Bandes mit seinem 1983 erschienenen Vorläufer. Damals war u. a. die Auseinandersetzung mit der Dialektischen Theologie noch so stark im Gange, dass für die längst sichtbaren Impulse der Seelsorgebewegung vergleichsweise wenig Raum blieb; und durchaus nicht nur aus Gründen der Zensur ist in jenem Werk von gesellschaftlichen Kontexten der Seelsorge gar nicht erst die Rede. Die stärkere Berücksichtigung sozialer Aspekte, das tiefere Verständnis für außerindividuelle Faktoren einer persönlichen Situation, kritische Rückfragen im Blick auf eine gewisse Dominanz des psychoanalytischen Paradigmas – dies alles brauchte Zeit, um im Diskurs der Seelsorge einen Ort und Profil zu bekommen.

KONZEPTION

Trotz wechselnder Schwerpunkte lassen sich in der Entwicklung der Seelsorge stets wiederkehrende Kontexte und Themen erkennen. Sie haben mit den grundsätzlichen Bedingungen der seelsorglichen Situation zu tun. Dementsprechend werden im *1. Kapitel* des Handbuchs das Proprium (1.1) und die Voraussetzungen, also die »Prolegomena« der Seelsorge erörtert. Sie sind nicht an einen bestimmten methodischen Zugang oder einen spezifischen Ansatz der Seelsorge gebunden, sondern bringen theologisches (1.2), psychologisches (1.3) und gesellschaftsbezogenes Basiswissen (1.4) zur Sprache, über das man sich verständigt haben sollte, bevor man sich mit seelsorglichen Fragen im Detail befasst.

Dass im *2. Kapitel* zunächst auf die »Praxis des Christentums als Kontext und Impuls der Seelsorge« eingegangen wird, trägt der Tatsache Rechnung, dass Menschen – vor jeglicher Theoriebildung oder gar Professionalisierung

Klessmann (Hg.) Handbuch der Krankenhausseelsorge, Göttingen ²2001; Joachim Müller-Lange/Uwe Rieske/Jutta Unruh (Hg.): Handbuch Notfallseelsorge (³2013); Birgit Knatz: Handbuch Internetseelsorge. Grundlagen – Formen – Praxis, Gütersloh 2014.

² In der Evangelischen Verlagsanstalt Berlin erschien – verantwortet von einem Redaktionskreis, dem u. a. Jürgen Henkys, Hans-Hinrich Jenssen, Ernst-Rüdiger Kiesow und Eberhard Winkler angehörten – 1983 ein »Handbuch der Seelsorge«, das zuletzt 1990 in vierter, kaum veränderter Auflage herausgegeben wurde. Das Werk (Redaktionsschluss Anfang 1982) ist in der 3. Auflage lediglich um geringfügige Zusätze in den Literaturangaben ergänzt worden.

seelsorglicher Kunst – durch die Glaubenskultur des Christentums in ihren vielfältigen Ausprägungen Hilfe empfangen, von den Anfängen der Überlieferung des Evangeliums (2.1) bis heute. Die Gemeinde (2.2) ist dafür Ort und Rahmen zugleich. Ihre Struktur eröffnet ein weites Spektrum an Möglichkeiten seelsorglicher Begleitung, das von regelmäßigen Begegnungen in Gottesdiensten und Gruppen über verabredete Gespräche und gezielte Besuche bis hin zu besonderen Formen der »Auseinandersetzung mit sich selbst« wie z. B. der Beichte (2.3) reicht.

Die Problemorientierung des vorliegenden Buches kommt in einer eigenen Erörterung der Elemente und Strukturen der Seelsorge (3. *Kapitel*) besonders zur Geltung: Hier wird das Augenmerk auf die Seelsorge als Kommunikationsgeschehen (3.1), auf die Rolle und das Selbstverständnis des Seelsorgers (3.2), auf die Person des Ratsuchenden (3.3), die Beziehung zwischen beiden (3.4) und auf die Sprache als Medium des seelsorglichen Gesprächs (3.5) gelenkt. Diese zentralen Aspekte der Seelsorge erhielten im Laufe der Jahrzehnte ein je unterschiedliches Gewicht, waren aber fast immer – manchmal versteckt hinter anderslautenden Themen – in irgendeiner Weise präsent. Es ist hochinteressant, die zum Teil verschlungenen Linien in der Behandlung dieser basalen Elemente und Strukturen der Seelsorge einmal im *Längsschnitt* in den Blick zu bekommen.

Im 4. *Kapitel* des Handbuches wird jener Bereich der Seelsorge vorgestellt, auf den diese praktisch-theologische Disziplin oft reduziert wird: »Ansätze und Reflexionsperspektiven« der Seelsorge gehören zu den beliebtesten Prüfungsgebieten im theologischen Examen, was wohl unter anderem damit zusammenhängt, dass hier (scheinbar) klare Anhaltspunkte für die strategische Seite seelsorglicher Gespräche erwartet werden. Wenngleich die acht in diesem Buch dargestellten »Konzeptionen« (vgl. 4.1–4.8) durchaus als markante programmatische Annäherungen an die Theorie und Praxis der Seelsorge gelten können, sind die hier vertretenen Autoren eindeutig darum bemüht, jeglichem Methodenmonismus zu entkommen. Die Entwicklungen, die sie nachzeichnen, die Betrachtungsweisen, auf die sie sich beschränken, die Streitpunkte, anhand derer sie bestimmte Positionen markieren, machen die Seelsorge als ein Geschehen deutlich, dem man sich – wie anderen komplexen Kommunikationsprozessen auch – *in verschiedenen Betrachtungsweisen annähern kann und muss*. Das heißt ja keineswegs, dass es letztlich beliebig ist, wie in der Seelsorge agiert wird. Im Gegenteil: Durch die Konzentration auf einzelne Reflexionsperspektiven wird detailliert und plausibel verdeutlicht, welches Verhalten *aus welchen Gründen* seelsorglich angemessen – und welches falsch ist.

Anlässe und Situationen der Seelsorge bilden das 5. Kapitel dieses Buches. Hier wird zunächst (5.1) im Sinne einer Spurensicherung ein Blick auf die Gründe und Ursachen geworfen, die aus der Sicht der *Pastoraltheologie des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts* als Beweggrund seelsorglichen Handelns angesehen wurden. Eine Annäherung an *heutige Standardsituationen der Seelsorge* schließt sich an. Ausgehend von allgemeinen »Erschütterungen der Seinsgewissheit« wie *Krise, Trauma und Konflikt* (5.2) wird die Herausforderung, ein eigenes Leben führen und sich *in der Kunst namens Leben bewähren zu müssen*, seelsorgetheoretisch und -praktisch reflektiert (5.3). Im Kontext der Anlässe und Situationen wird auch die »*Seelsorge im Krankheitsfall*« behandelt (5.4). Sie hat ihren Ort deshalb in diesem Teil des Buches gefunden – und nicht unter den »institutionellen Kontexten« des 6. Kapitels –, weil die Entwicklung der Seelsorge an Kranken von exemplarischer Bedeutung für das Verständnis vom Ganzen der Seelsorge ist; sie ist nicht erst durch ihre Profilierung im klinischen Umfeld zu einem Prüfstein der Möglichkeiten und Grenzen seelsorglichen Beistands geworden.

Im Kapitel über die Anlässe und Situationen der Seelsorge wird schließlich auch die Frage nach dem seelsorglichen Verhalten im Kontext der wichtigsten Kasualien gestellt: Dazu gehört eine Auseinandersetzung unter anderem mit dem Stellenwert der Seelsorge im Rahmen der Bemühungen zur Reform der Taufpraxis (5.5), mit den Perspektiven seelsorglicher Begleitung in Ehe und Partnerschaft (5.6) sowie eine Sondierung der Möglichkeiten von Seelsorge unter den Bedingungen von Sterben, Tod und Trauer (5.7).

Dass der Stoff eines »Handbuchs der Seelsorge« auch in anderen Gliederungsmodellen sinnvoll dargeboten werden kann, steht außer Zweifel. Eine Möglichkeit bestünde darin, die potentiell in Betracht kommenden Elemente des seelsorglichen Prozesses (Personen bzw. Subjekte, Sprache, nonverbale Zeichen, Situationsmuster usw.) noch stärker zu systematisieren und sie überhaupt zum Ausgangspunkt seelsorglicher Diskurse zu machen. Von diesen Faktoren bzw. Sequenzen des seelsorglichen Prozesses aus würde man dann jeweils querschnittartig die Konsequenzen für die wechselnden Kontexte der Seelsorge zu bedenken haben – angefangen zum Beispiel beim beratenden Einzelgespräch anlässlich der Erfahrung eines Menschen, dass der Wille, den er einmal hatte, ihn nicht mehr trägt, über die Inanspruchnahme der eigenen Person für das Zulassen und Artikulieren von Emotionen bis hin zum Erkunden sprachlicher Grenzen angesichts eines Abschieds vom Leben. Dieses Vorgehen würde vielleicht noch stärker zur Vertiefung und Präzisierung der seelsorglichen Einsichten und Methoden führen, von denen

wir heute schon profitieren. Aus der Sicht der praktischen Zugänglichkeit und unmittelbaren theoretischen Anschlussfähigkeit erscheint mir aber die vorliegende Form einer Bestandsaufnahme als die vorläufig naheliegendste, was wohl auch durch die große Bereitschaft von 34 Autorinnen und Autoren bestätigt wird, sich für dieses Projekt gewinnen zu lassen.

DANK

Den Autorinnen und Autoren, die ihre Texte entweder ganz neu verfasst oder umfangreichen Bearbeitungen unterzogen haben, sei an dieser Stelle besonders herzlich gedankt. Großer Dank gebührt auch Birte Bernhardt und Bernhard Kirchmeier, Mitarbeitende am Institut für Praktische Theologie und Religionspsychologie der Evangelisch-Theologischen Fakultät Wien, die mich beim Redigieren dieses Handbuchs umsichtig und effektiv unterstützt haben, Jeanine Lefèvre, die das Personenregister erstellt hat sowie Elisabeth Neijenhuis, die mit ihrer bewährten Expertise für korrekten Satz, logische Syntax und das zuverlässige Auffinden von Fehlern aller Art dazu beigetragen hat, die Lektüre dieses Buches schon in formaler Hinsicht zu einem Vergnügen zu machen.

Es bleibt zu wünschen, dass die Leserinnen und Leser dieser 3. Auflage auch inhaltlich auf ihre Kosten kommen.

Wilfried Engemann
Wien, im Herbst 2015

INHALT

KAPITEL 1

VORAUSSETZUNGEN UND PROPRIUM DER SEELSORGE

1.1 Zum Proprium der Seelsorge	23
<i>von Christiane Burbach</i>	
1. Seelsorge als Feld der Praktischen Theologie	23
2. Die Thematisierung des Propriums der Seelsorge bei Dietrich Stollberg	23
3. Das kirchlich-theologische Proprium der Seelsorge	27
1.2 Theologische Implikationen der Seelsorge	40
<i>von Michael Meyer-Blanck</i>	
1. »Theologische Implikationen« in Seelsorgepraxis und Seelsorgetheorie	40
2. Seelsorgliche Kommunikation des Evangeliums: Die Unterscheidung vom Gesetz, der Name Jesu und das neue Verstehen des Lebens	42
3. Andere theologische Grundmodelle zur Beschreibung seelsorglicher Theorie und Praxis	53
1.3 Psychologische Grundlagen der Seelsorge	56
<i>von Jürgen Ziemer</i>	
1. Seelsorgelehre im interdisziplinären Dialog	56
2. Was ist Psychologie?	57
3. Pastoralpsychologische Ausrichtung der Seelsorgelehre	58
4. Grundformen psychischen Erlebens	61
5. Arbeitsfelder der Psychologie in ihrer Relevanz für die Seelsorge	65
6. Richtungen in der Psychologie	74
7. Psychologische Kompetenz der Seelsorgerinnen und Seelsorger	83

1.4 Gesellschaftliche Kontexte der Seelsorge	86
<i>Uta Pohl-Patalong</i>	
1. Gesellschaftliche Kontextualität der Seelsorge	87
2. Wahrnehmung gesellschaftlicher Entwicklungen in ihrer Relevanz für die Seelsorge	96
3. Gesellschaftliche Wirkungen der Seelsorge	103

KAPITEL 2

PRAXIS DES CHRISTENTUMS ALS KONTEXT UND IMPULS DER SEELSORGE

2.1 Lebenskunde Evangelium als ein Referenzrahmen der Seelsorge	111
<i>von Wilfried Engemann</i>	
1. Das Evangelium: Lebenskunde und Lehre von der Freiheit	111
2. Zum Verständnis von »Evangelium« im Kontext der Aufgabe der Seelsorge im 20. Jahrhundert	114
3. Zur Lehrdimension des Evangeliums und der Seelsorge	115
2.2 Die Gemeinde als Ort der Begegnung und des Gesprächs: Gottesdienste – Besuche – Gesprächskreise	120
<i>von Eike Kohler</i>	
1. Gemeinde als Ort von und für Seelsorge	123
2. Der Gottesdienst als besonderer Ort der Entfaltung christlicher Gewissheit	128
3. Die Entfaltung christlicher Gewissheit im Gespräch: Hausbesuche und Gesprächskreise	134
2.3 Die Beichte als christliche Kultur der Auseinandersetzung mit sich selbst	141
<i>von Corinna Dahlgrün</i>	
1. Zur Entwicklung der Beichte	142
2. Die Beichte als Chance des Neubeginns	150

KAPITEL 3

ELEMENTE UND STRUKTUREN DES SEELSORGLICHEN GESPRÄCHS.
PROBLEMGESCHICHTLICHE ASPEKTE

3.1 Kommunikative Grundlagen des seelsorglichen Gesprächs	159
<i>von Karl-Heinrich Bieritz, bearbeitet von Bernhard Kirchmeier</i>	
1. Vorklärungen	159
2. Grundprobleme	161
3. Modellbausteine	171
4. Konsequenzen	178
3.2 Die Person des Seelsorgers als Gegenstand der Seelsorge	182
<i>von Christoph Schneider-Harpprecht</i>	
1. Seelsorge, Person und Amt – historische Entwicklungen	183
2. Pastoralpsychologische Zugänge zur Person des Seelsorgers und der Seelsorgerin	186
3. Seelsorge als Beruf und die seelsorgliche Berufsethik	197
4. Seelsorgeausbildung, Supervision, Seelsorge an Seelsorgerinnen und Seelsorgern	201
3.3 Ratsuchende als Subjekte der Seelsorge	206
<i>von Wilhelm Gräß</i>	
1. Seelsorge als interpersonales Beziehungsgeschehen	206
2. Die Wende zum Subjekt in der Seelsorge	207
3. Die theologische Rezeption der Psychoanalyse	210
4. Die Explikation der Seelsorge in der interpersonalen Dynamik des Gesprächs	214
5. Subjektorientierte religiöse Kommunikation	218
6. Die Kasualpraxis als Paradigma subjektorientierter Seelsorge	219
3.4 Die Beziehung zwischen Ratsuchendem und Seelsorger	222
<i>von Jürgen Ziemer</i>	
1. Seelsorge als Beziehungsarbeit	222
2. Idealtypen seelsorglicher Beziehungen	223
3. Wahrnehmung und Reflexion der seelsorglichen Beziehung	233
4. Leitimpulse für die Gestaltung der Beziehung	235

3.5 Die Sprache als Medium des seelsorglichen Gesprächs	238
<i>von Albrecht Grözinger</i>	
1. Seelsorgliche Entdeckungen mit und an der Sprache	238
2. Theologische Qualifizierungen der Sprache im Vollzug der Seelsorge	247
3. Seelsorge als Sprechakt	251
4. Sprache der Seelsorge – Sprache der Anmutung	255

KAPITEL 4

ANSÄTZE UND REFLEXIONS PERSPEKTIVEN DER SEELSORGE

4.1 Die christliche Tradition im Blickpunkt der Seelsorge	259
<i>von Peter Bukowski</i>	
1. Die christliche Tradition als Lebensmittel und als Lebensgefahr der Kirche	259
2. Die christliche Tradition als Thema der Seelsorge	262
3. Die christliche Tradition als Perspektiverweiterung der Seelsorge	265
4. Die christliche Tradition als Sprachhilfe der Seelsorge	269
5. Die christliche Tradition als Geschenkidee für die Seelsorge	270
6. Die christliche Tradition als Kraft in der Seelsorge	272
4.2 Der psychotherapeutische Charakter des seelsorglichen Gesprächs	276
<i>von Dietrich Stollberg</i>	
1. Psychotherapie und Seelsorge – zwei ungleiche (?) Schwestern	276
2. Antike und mittelalterliche Wurzeln	278
3. Helfen als Ziel	280
4. Das seelsorgliche Gespräch	284
5. Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Seelsorge und Psychotherapie	295
4.3 Tiefenpsychologische Aspekte des seelsorglichen Gesprächs	303
<i>von Heribert Wahl</i>	
1. Geschichtliche Einordnung: Was ist »psychoanalytisch orientierte Seelsorge«?	303

2.	Das leitende Verständnis von Seelsorge	305
3.	Das leitende Verständnis von »Tiefenpsychologie«	308
4.	Das seelsorgliche Gespräch als Beziehungsgeschehen	310
5.	Basiselemente: Gesichtspunkte zur »Technik der Gesprächsführung«	311
6.	Ein alternativer tiefenpsychologischer Zugang: Carl Gustav Jung und seine Schule	323
7.	Ertrag	328
4.4	Personzentrierte Psychotherapie und Seelsorge	330
	<i>von Helga Lemke und Wilhelm Thürnau</i>	
1.	Der Personenzentrierte Ansatz	330
2.	Die Aufnahme des Personzentrierten Ansatzes in die Seelsorge	339
3.	Anfragen an personzentriertes Vorgehen in der Seelsorge	341
4.	Personzentriertes Handeln in der Gemeinde	343
5.	Die bleibende Spannung in der Seelsorge	344
4.5	Gestaltseelsorge und Integrative Pastoralarbeit	347
	<i>von Karl-Heinz Ladenhauf</i>	
1.	Allgemeine Vorbemerkungen zur Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Psychotherapie	348
2.	Gestalttherapie – Integrative Therapie: historische und aktuelle Entwicklungen	349
3.	Von der Gestalttherapie zur Integrativen Therapie	351
4.	Integrative Therapie und die pastoralpsychologischen Kriterien ihrer Rezeption	353
5.	Praxis der Gestaltseelsorge und Integrativen Pastoralarbeit	356
4.6	Seelsorge im gruppodynamischen Prozess	358
	<i>von Hermann Steinkamp</i>	
1.	Zur Vorgeschichte der »Seelsorge durch die Gruppe«	358
2.	Konsequenzen für das Verständnis von Seelsorge	364
3.	Zur Rolle und professionellen Kompetenz von Seelsorgern als »Begleitern« von Gruppen	366
4.	Gruppodynamik im Alltag der Seelsorge	371

4.7 Systeme als Bezugsrahmen der Seelsorge	373
<i>von Christoph Morgenthaler</i>	
1. Einleitung	373
2. Die Entwicklung des systemischen Denkens und seine Rezeption in der Seelsorge	373
3. Familientherapeutische Anfänge	375
4. Systemtherapie als professionelle Begleitung von Ordnungsübergängen	377
5. Religionssystem und Seelsorge	378
6. Seelsorge als strukturelle Koppelung und Differenzierung von Systemen	380
7. Seelsorge als sich selbst organisierendes System	381
8. Personssysteme und Seelsorgesystem	382
9. Das Seelsorgesystem im Bezugsfeld anderer Systeme	384
10. Grundformen (beratender) Seelsorge im Bezugsfeld von Systemen	385
11. Systemische Haltungen und Techniken	386
12. Theologie als kritische Reflexionskraft im System	389
4.8 Die praktisch-philosophische Dimension der Seelsorge	391
<i>von Wilfried Engemann</i>	
1. Die Aneignung von Freiheit und die Wechselbeziehung des Gewährens und Empfangens von Liebe	391
2. Probleme und Perspektiven der seelsorglichen Fokussierung des Willens und der Selbstliebe	401
3. Zur besonderen Relevanz der philosophischen Dimension der Seelsorge in der Postmoderne	407
4. Die Aneignung eines Willens als Element der Seelsorge	409

KAPITEL 5

ANLÄSSE UND SITUATIONEN DER SEELSORGE

5.1 Ansatzpunkte seelsorglichen Handelns in der Pastoraltheologie des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts	419
<i>von Eckart Nase</i>	
1. Pastoraltheologie, Praktische Theologie und Seelsorge	419

2.	Spannungsfelder der Seelsorge in der pastoraltheologischen Literatur	427
3.	Seelsorge als Fluchtpunkt der Pastoraltheologie	448
5.2	Krise, Trauma und Konflikt als Ausgangspunkte der Seelsorge	451
	<i>von Ingeborg Roessler</i>	
1.	Die Erschütterung der Seinsgewissheit	451
2.	Krise	454
3.	Trauma und posttraumatische Belastungsreaktion	463
4.	Konflikt	468
5.	Das beschädigte Subjekt und Denkwege zu Gott	474
5.3	Seelsorge und Lebenskunst	476
	<i>von Rolf Schieder</i>	
1.	Lebenskunst in der Ratgeberliteratur	476
2.	Lebenskunst und Ästhetik	478
3.	Lebenskunst als Lebensweisheit für Nichtreligiöse	481
4.	Lebenskunst als Selbstsorge unter den Bedingungen von Macht	483
5.	Seelsorge und Lebenskunst	488
5.4	Seelsorge im Krankheitsfall	491
	<i>von Michael Klessmann</i>	
1.	Krankheit und Gesundheit	491
2.	Krankenseelsorge – biblische Ursprünge	496
3.	Krankenseelsorge – einige historische Schlaglichter	498
4.	Krankenseelsorge als Aufgabe der Gemeinde	503
5.	Krankheitsbewältigung und Seelsorge	504
6.	Theologisch-anthropologische Perspektiven und Ziele von Seelsorge im Krankheitsfall	509
7.	Religion und Gesundheit	512
5.5	Seelsorge im Kontext der Taufe	514
	<i>von Christian Grethlein</i>	
1.	Taufe in Konzeptionen der Seelsorge	515
2.	Taufe im Laufe der Christentumsgeschichte	521
3.	Seelsorge im Kontext der Bemühungen zur Reform der Taufpraxis	526

4. Seelsorge im Kontext der Taufe – Taufe im Kontext der Seelsorge	530
5.6 Seelsorge im Kontext von Ehe und Partnerschaft.....	532
<i>von Ulrike Wagner-Rau</i>	
1. Eine konfliktreiche Aufgabe	532
2. Perspektiven der seelsorglichen Praxis	547
3. Fazit	551
5.7 Seelsorge im Kontext von Sterben, Tod und Trauer	552
<i>von Martina Plieth</i>	
1. Bedingungen von Sterben, Tod und Trauer in der Postmoderne	552
2. Zielperspektiven von Seelsorge in der Postmoderne	555
3. Zusammenfassung und Ausblick	569

KAPITEL 6

SPEZIFISCHE BEDINGUNGEN UND INSTITUTIONELLE KONTEXTE DER SEELSORGE

6.1 Telefonseelsorge	573
<i>von Franz-Josef Hücker</i>	
1. Gesellschaftliche Verantwortung übernehmen	573
2. Richtungstreit und Verbindungsprobleme	576
3. Organisation und Grundsätze der Telefonseelsorge	579
4. Wie wird man Telefonseelsorger?	581
5. Hinter die Kulissen geschaut	583
6. Die Praxis der Telefonseelsorge	586
7. Vom Nutzen der Telefonseelsorge	588
6.2 Notfallseelsorge	591
<i>von Uwe Rieske</i>	
1. Zum Selbstverständnis und Arbeitsfeld der Notfallseelsorge	591
2. Biblische und theologiegeschichtliche Bezüge	595
3. Zur Geschichte und Entwicklung der Notfallseelsorge	598
4. Handlungsfelder der Notfallseelsorge	600
5. Weitere Aufgaben, Anforderungen und Perspektiven	604

6.3 Urlaubsseelsorge	607
<i>von Klaus Nagorni</i>	
1. Sich auf den Weg machen – eine Annäherung	607
2. Vom Wunsch, das Weite zu suchen	608
3. Eröffnung von Möglichkeitsräumen	609
4. Eine biblische Theologie des Reisens	611
5. Die Kunst des Wandels und der Verwandlung	614
6. Reisewege und Wegstationen	616
7. »Gastfrei zu sein, vergesst nicht«	619
8. Begegnung von Fremden mit Fremden	621
9. Dem Himmel ein Stück näher – als Urlaubsseelsorger unterwegs	623
10. Urlaubsseelsorge als Wahrnehmungsschule	625
6.4 Schulseelsorge	627
<i>von Gerhard Büttner</i>	
1. Begriffliche Klärungen	627
2. Historische Wurzeln	628
3. Schulseelsorge als Möglichkeit der Begegnung mit gelebter Religion	630
4. Schülerseelsorge als Begleitung in den Krisen des Jugendalters	633
5. Seelsorge im Religionsunterricht	636
6. Seelsorge und Schule – abschließende Bemerkungen	640
6.5 Polizeiseelsorge	642
<i>von Kurt Grützner</i>	
1. Verortung der Polizeiseelsorge	642
2. Arbeitsweisen der Polizeiseelsorge	648
3. Themen der Seelsorge in der Polizei	651
4. Zusammenfassung und Ausblick	656
6.6 Gefängnisseelsorge	658
<i>von Isolde Karle</i>	
1. Die prekäre Situation im Gefängnis	660
2. »Ich weiß echt nicht mehr weiter«	663
3. Seelsorge als praktizierte Rechtfertigungslehre	665
4. Die Unabhängigkeit der Gefängnisseelsorge	667
5. Seelsorge als religiöse Kommunikation	669

6. Der Glaube, das Böse und die Frage nach dem Sinn	671
7. Schlussbemerkungen	675
6.7 Militärseelsorge	677
<i>von Hartwig von Schubert</i>	
1. Das Bedürfnis von Soldaten nach Seelsorge und ethischer Rechenschaft	677
2. Seelsorge angesichts bewaffneter Massengewalt	679
3. Zur Organisation der Militärseelsorge	682
4. Zur Praxis der Militärseelsorge	684
Personenregister	695
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	706

KAPITEL 1
VORAUSSETZUNGEN UND
PROPRIUM DER SEELSORGE

1.1 ZUM PROPRIUM DER SEELSORGE

von Christiane Burbach

1. SEELSORGE ALS FELD DER PRAKTISCHEN THEOLOGIE

Kirchliches Handeln hat generell das Ziel, menschlicher Begegnung mit Gott und anderen Menschen zu dienen.

Praktische Theologie ist die Disziplin, die kirchliches Handeln im Hinblick auf seine theologischen Voraussetzungen und Folgen einerseits und im Hinblick auf die praktischen Voraussetzungen und Folgen andererseits reflektiert. Praktische Theologie als reflexive Handlungswissenschaft sucht kirchliche und religiöse Praxis zu verbessern und zu erneuern. Das ist ihr eigener Anspruch an ihre Produktivität. Praktische Theologie ist angesichts dieser Aufgabe in vielfältiger Weise interdisziplinär im Gespräch. Traditionell gelten Gottesdienst und Liturgie, Seelsorge, Leitung und Unterricht als die wesentlichen Felder kirchlichen Handelns.

Seelsorge ist das Feld der Praktischen Theologie, in dem die Begegnung mit dem Einzelnen im Mittelpunkt steht.

2. DIE THEMATISIERUNG DES PROPRIUMS DER SEELSORGE BEI DIETRICH STOLLBERG

Dietrich Stollberg, einer der Väter der Seelsorgebewegung, hat 1969 und 1978 das Proprium der Seelsorge beschrieben.¹ Stollbergs Engagement gilt dem *wirklichen, empirischen Menschen*, ihn in seinem eigenen Selbstverständnis wahrzunehmen und anzunehmen. Nicht die dogmatisch-theologische Schablone »des Menschen« ist von Interesse, sondern der konkrete Mensch, der eine seelsorgliche Begegnung sucht.

¹ Vgl. hierzu etwa Dietrich Stollberg: *Therapeutische Seelsorge. Die amerikanische Seelsorgebewegung. Darstellung und Kritik. Mit einer Dokumentation*, München ³1972 [1969], 146–155; ders.: *Wahrnehmen und Annehmen. Seelsorge in Theorie und Praxis*, Gütersloh 1978, 20 ff.

Indem er das »Proprium« der Seelsorge zu beschreiben sucht, bedient er sich eines liturgiewissenschaftlichen Begriffs zur Bestimmung des »eigentümlichen, charakteristischen und wesentlichen«² dieses kirchlichen Handlungsfeldes.

Stollberg differenziert zwischen einem generellen und einem spezifischen Proprium. Die Bestimmungen dessen, was das generelle und was das spezifische Proprium ist, wechseln zwischen 1969 und 1978. In der »Therapeutischen Seelsorge« von 1969 ist das generelle Proprium der Seelsorge durch den kirchlichen Kontext und ihren theologischen Überzeugungshintergrund bestimmt.³ Das spezifische Proprium erhält die Seelsorge durch die Kommunikationsstrukturen, die sich aus den allgemeinmenschlichen Existenzformen ergeben.⁴ In »Wahrnehmen und Annehmen« dagegen ist das generelle Proprium bestimmt durch die allgemeinmenschlichen Kommunikationsstrukturen. Da es sich in seiner Perspektive bei der Seelsorge um »zwischenmenschliche Hilfe mit seelischen Mitteln«⁵ handelt, ist das generelle Proprium auch durch »Psychotherapie«⁶ näher bestimmt. Das spezifische Proprium ist nun durch den kirchlichen Kontext gegeben, in dem Menschen, die an einen liebenden, seelsorglichen Gott glauben, untereinander Seelsorge üben.⁷ Diesen Wechsel zwischen der Näherbestimmung des generellen und des spezifischen Propriums hat Stollberg nicht weiter begründet, sondern nur festgestellt.⁸ Man kann darüber spekulieren, was dazu geführt haben mag. Evtl. ist es die Beobachtung, dass Seelsorge als Disziplin Praktischer Theologie, die zuerst und generell dem kirchlichen Kontext und der theologischen Weltdeutung verpflichtet ist, leicht unter den Primat von Predigt oder Unterricht, evtl. aber auch unter den Primat der Dogmatik gerät. Die generelle primäre Verortung in der Therapie setzt hier jedenfalls ein kritisches Signal, einer solchen Vereinnahmung zu widerstehen.

² Vgl. Otto Brodde: Art. Proprium, in: EKL 3 (31992), 350f. Das Proprium steht in Opposition zum Ordinarium der Liturgie und meint die variablen Stücke, die dem jeweiligen Gottesdienst sein charakteristisches kirchenjahreszeitliches Gepräge geben. Der philosophische Propriums-Begriff divergiert zum liturgischen, insofern dieser im Anschluss an Aristoteles vorsieht, dass das Eigentümliche nicht mit dem Wesentlichen des prädierten Subjektes identisch ist. Vgl. hierzu Hans Michael Baumgartner/Petra Kolmer: Art. Proprium, in: HWP 7 (1989), 1525 ff.

³ Dietrich Stollberg: Therapeutische Seelsorge, a. a. O. (s. Anm. 1), 154.

⁴ A. a. O., 150.

⁵ Dietrich Stollberg: Wahrnehmen und annehmen, a. a. O. (s. Anm. 1), 23.

⁶ Vgl. a. a. O., 24.

⁷ Vgl. a. a. O., 29 ff.

⁸ Vgl. a. a. O., 20, Anm. 2.

Diese bifokale Bestimmung ineinander verschränkt zu denkender und sich gegenseitig beeinflussender Kontexte in der zweiten Fassung verdankt sich der Aufbruchssituation der Seelsorgebewegung. Manche der durchaus reflektierten und sensibel beschriebenen Verständnisse von Seelsorge haben es offenbar nicht vermocht, die Praxis der Seelsorge so zu verändern, dass sie sich nachhaltig von Predigt, Beichte, Unterricht oder gar Gemeindegottesdiensten einerseits und von laienhaften, nur teilweise reflektierten Alltagsgesprächen andererseits hinreichend unterscheidet.

Stollbergs Verständnis, das generelle Proprium der Seelsorge in der Psychotherapie zu verorten, ist motiviert von dem Ethos, sie methodisch reflektiert und wissenschaftlich fundiert zu lehren und zu praktizieren.⁹ Er stellt hohe Ansprüche an Professionalität¹⁰ und an Reflektiertheit derer, die dem Wunsch und Auftrag anderen zu helfen¹¹ nachkommen.

Dieses Anliegen der Qualitätssicherung ist auch aus heutiger Sicht immer noch aktuell. Seit Isolde Karle ausführlich die Bedeutung des systemischen Aspekts für die Seelsorge betont hat, den psychoanalytischen Ansatz in der Seelsorge kritisierte, Seelsorge als aktiv intervenierende religiöse Kommunikation¹² im Dienste der »Störung«¹³ autopoetischer Selbstorganisation¹⁴ zu etablieren suchte und gleichzeitig für die methodische Fundierung der Seelsorgepraxis nicht mehr übrighatte als die Empfehlung von Vorsicht¹⁵, Umsicht und Takt¹⁶, flackert bei den sparwilligen Verantwortlichen in den Landeskirchen und Diözesen immer wieder die Idee auf, dass man im Zuge der systemischen Erneuerung der Poimenik auch ohne oder mit geringerer Professionalisierung, gründlicher Ausbildung und Supervision auskommen kann.

Indem Stollberg Seelsorge unter Methodenaspekt als Therapie verstanden wissen will, erhebt er auch den Anspruch, dass christliche Seelsorge therapeutische Relevanz hat und einen »eigenständigen Beitrag zur Gesundheit

⁹ Vgl. a. a. O., 23 f.

¹⁰ A. a. O., 24. Auch Winkler hebt diesen Aspekt an Stollbergs Konzept besonders hervor. Vgl. hierzu Klaus Winkler: Seelsorge, Berlin/New York 2000, 50 f.

¹¹ Stollberg: Wahrnehmen und annehmen, a. a. O. (s. Anm. 1), 25.

¹² Isolde Karle: Seelsorge in der Moderne. Eine Kritik der psychoanalytisch orientierten Seelsorgelehre, Neukirchen-Vluyn 1996, 216.

¹³ A. a. O., 160 u. ö.

¹⁴ A. a. O., 261 ff.

¹⁵ A. a. O., 221.

¹⁶ A. a. O., 241.

des Menschen, zu seiner Fähigkeit, das Leben zu bewältigen«¹⁷ leistet. Das ist auch mehr als 35 Jahre später von Bedeutung, z. B. in der Krankenhausseelsorge, in der Gemeindeseelsorge und in vielfältigen weiteren Kontexten.¹⁸

Dennoch ist zu fragen, ob Seelsorge gut beraten ist, sich als Therapie zu verstehen. Therapie im modernen Verständnis unterscheidet sich ja sehr stark von dem, was in der Antike *θεραπεια* bedeutete. In der Antike hatte der Begriff eine für die Theologie bedeutsame Doppelbedeutung: 1. Der Gottheit dienen und 2. besorgen, warten, ärztlich behandeln, heilen, herstellen.¹⁹ Dieses multiperspektivische antike Therapieverständnis, das ärztliche, diätetische und pharmakologische Heilmethoden ebenso wie Traumdeutung, sportliche Betätigung, musikalische, literarische und vor allem auch dramatische Bearbeitung von Lebensthemen ebenso auf dem Programm hatte wie die religiöse²⁰, käme zwar heutigem Seelsorgeverständnis sehr nahe, unterscheidet sich aber von modernem Therapieverständnis. Letzteres impliziert im medizinischen und psychotherapeutischen Bereich, dass zunächst eine Diagnose gestellt und dann ein Behandlungsweg zur Heilung oder Linderung der Beschwerden methodisch abgesichert beschritten wird. In diesem Verständnis werden Krankheiten therapiert.²¹ Der moderne medizinisch-psychotherapeutische Therapie-Begriff lebt von der Leitdifferenz von Krankheit und Gesundheit. In Analogie dazu wurden in der Seelsorgetheorie die Kontingenzerfahrung, der leidende Mensch, der Heil suchende, der in die Krise geratene Mensch, das Erleben von Angst²² und Schuld²³ als konstituierender

¹⁷ Michael Klessmann: Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens. Ein Lehrbuch, Neukirchen-Vluyn 2008, 83.

¹⁸ Dies zeigen empirische Studien immer wieder. Vgl. etwa Anke Lublewski-Zienau/Jörg Kittel/Martin Kropff: »Die Seelsorge hat mir Kraft gegeben, meine Krankheit besser zu vertragen«. Eine empirische Untersuchung zur Bedeutung der Seelsorge für Patientinnen und Patienten in der kardiologischen und orthopädischen Rehabilitation, in: WzM 67 (erscheint 2015).

¹⁹ Vgl. Walter Bauer: Art. *θεραπεια*, in: WNT, 709.

²⁰ Vgl. Jürgen W. Riethmüller: Asklepios. Heiligtümer und Kulte, 2 Bde., Heidelberg 2005.

²¹ Vgl. die einschlägigen Paragraphen der Richtlinie des Gemeinsamen Bundesausschusses über die Psychotherapie (Psychotherapie-Richtlinie) vom 19.02.2009, zuletzt geändert am 16.10.2014, in Kraft getreten am 03.01.2015.

²² Vgl. Klaus Winkler, a. a. O. (s. Anm. 10), 290 ff.

²³ Vgl. Gert Hartmann: Lebensdeutung. Theologie für die Seelsorge, Göttingen 1993, 95 ff.; Klaus Winkler, a. a. O., 342 ff.

Anlass zur Seelsorge verstanden.²⁴ Insofern trat besonders die Notwendigkeit des Trostes, der Befreiung, der Rettung und der Hilfe aus schwierigen Situationen im seelsorglichen Gespräch in den Vordergrund. Diese Konzentration des Seelsorgeverständnisses auf die Hilfs-Bedürftigkeit des Menschen stellt jedoch eine nicht mehr vertretbare Engführung dar. Das wird im Weiteren genauer auszuführen sein.

Dennoch bleibt festzuhalten, dass Stollbergs starke Akzentsetzung der Reklamation der Seelsorge als »Therapie im kirchlichen Kontext« einen Neuanfang der Seelsorge in methodischer Konsistenz, professioneller Praxis und diskutierbarer Qualität intendiert. Seelsorge wird durch den Kontext der Therapie lernbar und auf ihre Fachlichkeit hin überprüfbar. Vor allem erhält die Erfahrungsorientierung hier eine besondere Bedeutung. Die Wirkung von Seelsorge soll nicht behauptet, sondern erfahren werden.

Wenn im Folgenden das Proprium der Seelsorge, wie es sich heute neu darstellt, beschrieben wird, so ist zunächst zu thematisieren, dass als sinnvoll erscheint, Stollbergs ursprüngliche Differenzierung der beiden Proprien wiederzubeleben, d. h. das generelle Proprium im kirchlichen Auftrag und das spezielle Proprium in der psychologisch fundierten und regelgeleiteten beraterisch-therapeutischen Methodik des Gespräches zu sehen. Das Eigene, Charakteristische der Seelsorge kann gegenüber den anderen kirchlichen Gestaltungsfeldern der Predigt, der Liturgie und des Unterrichts einerseits und der Seelsorge verwandter säkularer Formate wie Therapie und Beratung andererseits dargestellt werden.

Dabei spielt die jüngere Geschichte der Entwicklung der Seelsorge eine maßgebliche Rolle.

3. DAS KIRCHLICH-THEOLOGISCHE PROPRIUM DER SEELSORGE

Viele Beschreibungen und Definitionen von Seelsorge, Ansätze ihres Verständnisses und ihrer Praxis hat es im Laufe ihrer Geschichte gegeben. Hier soll folgende Beschreibung reflektiert werden: *Seelsorge ist ein Angebot der Kirche. Sie ist lebensbegleitende menschliche Begegnung zwischen Einzelnen im Horizont der Zuwendung Gottes. Sie findet ihren Ausdruck im Gespräch und in der Begleitung. Sie wird gestaltet in theologischer, humanwissenschaftlicher und methodischer Verantwortung.*

²⁴ Vgl. Dietrich Stollberg: *Therapeutische Seelsorge*, a. a. O. (s. Anm. 1), 146 ff. u. ö.; ders.: *Wahrnehmen und Annehmen*, a. a. O. (s. Anm. 1), bes. 29.

3.1 DAS ANGEBOT DER VERFASSTEN KIRCHE IM RECHTSSTAAT

Das kirchliche Angebot der Seelsorge findet unter einem unvergleichlich hohen Schutz sowohl im Hinblick auf die staatliche als auch auf die kirchliche Rechtssituation hin statt. Der kirchliche Schutz der Seelsorge wurde für die EKD im »Kirchengesetz zum Schutz des Seelsorgegeheimnisses (Seelsorgegeheimnisgesetz – SeelGG) vom 28. Oktober 2009« festgelegt. Ähnliche Richtlinien gelten im katholischen Bereich. Auf staatlicher Seite zeigt sich dieser Schutz im Zeugnisverweigerungsrecht²⁵ für Seelsorgerinnen und Seelsorger.

Pastorinnen und Pastoren legen bei der Ordination das Versprechen ab, »das Beichtgeheimnis und die seelsorgerliche Verschwiegenheit zu wahren ...²⁶; bei den Ordinationsfragen wird diese Formel ergänzt durch: »auch wenn du deswegen leiden musst ...«. Für mit der Seelsorge beauftragte Personen gelten ähnlich ultimative Bestimmungen. Von der Einhaltung des Beichtgeheimnisses gibt es keine Entbindungsmöglichkeit, von der seelsorgerlichen Schweigepflicht kann die ratsuchende Person entbinden. Seelsorgerinnen und Seelsorgern jedoch wird nahegelegt, sorgfältig zu prüfen, ob sie eine (gerichtlich relevante) Aussage machen sollten.²⁷ Sie können vom Zeugnisverweigerungsrecht Gebrauch machen.

Davon unterscheidet sich die therapeutische Verschwiegenheit, die grundsätzliche Bedeutung für die therapeutische Beziehung hat. Ein Klient kann seinen Therapeuten davon entbinden. Durch das Eintreten eines rechtfertigenden Notstandes gem. § 34 StGB oder durch § 139 StGB sowie §§ 138 ff. StGB kann jedoch die Verschwiegenheitspflicht eingeschränkt werden. Das ist im Falle des Seelsorgegeheimnisses in den meisten europäischen Ländern anders geregelt. Ausnahmen bilden Frankreich und in bestimmten Fällen Irland.

²⁵ Hier sind verschiedene Paragraphen relevant. Vgl. etwa zum Zeugnisverweigerungsrecht § 53, Abs. 1, Nr. 1, StPO; § 383, Abs. 1, Nr. 4, ZPO; § 139, Abs. 2, StGB; ferner zum Abhörschutz für Geistliche § 100c, Abs. 6, StPO.

²⁶ Vgl. die Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, Bd. IV, 1987. Der entsprechende Satz findet sich ebenfalls in allen einschlägigen Gesetzestexten. Vgl. etwa § 20(2), KGO Hannover; § 2, SeelGG; § 30 Pfarrdienstgesetz.

²⁷ § 30(2), PfdG.EKD: »Pfarrerinnen und Pfarrer haben auch über alles zu schweigen, was ihnen in Ausübung der Seelsorge anvertraut worden oder bekannt geworden ist. Werden sie von der Person, die sich ihnen anvertraut hat, von der Schweigepflicht entbunden, sollen sie gleichwohl sorgfältig prüfen, ob und inwieweit sie Aussagen oder Mitteilungen verantworten können.«

3.2 DAS ANGEBOT DER KIRCHE

Seelsorge ist ein Angebot an Einzelne. Das stellt einen Unterschied zu den anderen Praxisfeldern der Kirche dar. Gottesdienst und Unterricht sind Veranstaltungen der Gemeinde bzw. Angebote für Gemeindeguppen.

Seelsorge kann von Menschen, die existentielle Fragen haben oder existentielle Diskrepanzerfahrungen machen, mit denen sie nicht alleine bleiben möchten, beansprucht werden. Nachgehende Seelsorge sucht von sich aus das Gespräch mit Menschen.

Das kirchliche Angebot der Seelsorge an Menschen richtet sich nicht nur an den engen Kreis der Kirchenmitglieder, sondern reicht sehr weit in globale, ökumenische und interreligiöse Bereiche. Zieht man nur das Beispiel der Flughafenseelsorge heran, so wird deutlich, dass potentiell Menschen aus allen Erdteilen und Zugehörige zu allen Religionen der Welt das seelsorgliche Gegenüber einer Seelsorgerin werden können.

Dieses Angebot erfolgt generell für diejenigen, die es annehmen, kostenfrei. Ähnliche Angebote in dieser Generalität gibt es sonst nicht. Allerdings gibt es soziale Vereine und Zusammenschlüsse, die z. B. juristische oder soziale Beratung²⁸, ärztliche oder zahnärztliche²⁹ Behandlung auf der Basis der Ehrenamtlichkeit oder auf Spendenbasis anbieten.

3.3 DAS ANGEBOT DER ECCLESIA INVISIBILIS

Auch wenn in der Seelsorge meist Einzelne einem seelsorgenden Gegenüber begegnen, so stellt doch die geglaubte Kirche mit all ihren bekannten und auch unbekanntem Einzelnen mit ihren vielen verschiedenen Schicksalen und Biographien einen qualifizierten Solidaritätsraum dar, der es wert ist, wahrgenommen zu werden. All die Märtyrerinnen und Heiligen, Verliererinnen und Zweifler, Mutigen und Verzagten, die Unbekannten mit ihrem unspektakulären und dennoch für die geglaubte Kirche bedeutenden Leben gehören zur Gemeinschaft der Heiligen, deren Auftrag die Seelsorge ist. Seelsorge findet so betrachtet in einem virtuellen und dennoch auch erfahrbaren Raum der Solidarität der Fragenden statt.

²⁸ Vgl. etwa VdK Sozialverband Berlin – Brandenburg e.V., http://www.vdk.de/berlin-brandenburg/pages/service/2862/sozial_und_rechtsberatung.

²⁹ Vgl. Zahnmobil: Hilfe mit Biss, http://www.diakonisches-werk-hannover.de/zbs_angebote_fuer_wohnungslose/wohnungslosenhilfe_in_hannover/zahnmobil.html. Ähnliche Angebote gibt es in verschiedenen Großstädten.

3.4 DAS THEOLOGISCHE ANGEBOT DER SEELSORGE

In den nachfolgenden Überlegungen soll folgender Teil der von mir zuvor vorgeschlagenen Beschreibung von Seelsorge im Zentrum der Auseinandersetzung stehen: *Seelsorge ist lebensbegleitende menschliche Begegnung zwischen Einzelnen im Horizont der Zuwendung Gottes.*

3.4.1 *Seelsorge als lebensbegleitendes Angebot der Kirche*

Wie bereits oben unter 2. beschrieben, wurde Seelsorge z. T. als diakonisches Angebot³⁰ verstanden, als Angebot an den leidenden Menschen,³¹ den in Angst und Schuld geratenen, den Menschen in der Krise. All diese Aspekte sind zweifellos auch für die gegenwärtige Seelsorge wichtig. Aber bereits das Feld der Kasualseelsorge verdeutlicht, dass diese Kriterien wohl im Falle der Beerdigung ausschlaggebend sind, jedoch nicht den primären Gesichtspunkt bei Taufe, Konfirmation und Hochzeit darstellen. Auch wenn diese Lebenswendepunkte ambivalent sein können, so sind sie in der Regel meist freudige Anlässe. Seelsorge soll hier als lebensbegleitendes Angebot verstanden werden, das Menschen in Anspruch nehmen können, weil sie an sich, an Erlebnisse und an Andere Fragen haben, weil sie Entdeckungen und Erfahrungen machen, die sie mit Anderen teilen möchten und über die sie sprechen möchten.

Lebensbegleitung ist ein Kennzeichen aller kirchlichen Handlungsfelder. Gottesdienst und Liturgie wollen lebensbegleitend sein, im Zuge des *life-long-learning* ebenso der kirchliche Unterricht. Lebensbegleitend heißt nicht in jedem Fall, dass kontinuierlich Kontakte stattfinden, sondern, dass dies immer wieder der Fall ist oder sein kann.

Als lebensbegleitendes Angebot unterscheidet sich aber Seelsorge von Therapie und allen möglichen Beratungsformaten. Sowohl Therapie als auch Beratung sind temporäre und situativ definierte Angebote. Sie bedürfen einer Diagnose, einer Indikation, folgen einem Behandlungsweg und haben ein definiertes Ende. Auch eine Psychoanalyse, die nicht therapeutischen Zielen, sondern der Selbsterkenntnis dient, ist ein Prozess, der einen Anfang und ein Ende hat, auf keinen Fall jedoch lebenslänglich währen kann oder sollte.

³⁰ Vgl. Dietrich Stollberg: *Therapeutische Seelsorge*, a. a. O. (s. Anm. 1), 148 ff.

³¹ Vgl. ebd.; ferner Jürgen Ziemer: *Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis*, Göttingen 2000, der dort bereits vom Menschen »in seiner konkreten Lebens- und Leidenssituation« spricht (a. a. O., 109).

3.4.2 *Seelsorge als menschliche Begegnung im Horizont der Zuwendung Gottes*

Die theologische Akzentuierung der durch die Seelsorgebewegung hervorbrachten Seelsorge wurde je nach konfessioneller oder schultheologischer Zugehörigkeit etwas unterschiedlich formuliert. Seit Stollberg jedoch ist entscheidend, dass das Evangelium nicht nur verbalisiert wird, sondern dass es auch erfahrbar werden kann.³²

Stollberg selbst formuliert, dass Seelsorge »aus Glauben und auf Glauben hin geschieht«³³ und das Credo der beiden Partner ins Gespräch bringt, in die Beziehung einträgt, und zwar sowohl verbal als auch nonverbal durch die Haltung. Im Weiteren differenziert er seine theologische Fundierung in den lutherischen Kategorien von »Gesetz und Evangelium«³⁴ und in der Dialektik von »Schöpfung« und »Erlösung«.³⁵

Für Ziemer z. B. ist sie Praxis des Evangeliums³⁶, geschehendes Evangelium. Durch sie kann Gottesbegegnung lebendige Gestalt gewinnen. Das Evangelium wird nicht nur verbal weitergegeben, sondern kann zur erfüllenden Erfahrung werden. »Seelsorge kann in diesem Zusammenhang verstanden werden als eine *Aktualisierung des biblischen Gottesbildes*.«³⁷ Dabei hat die Qualität der horizontalen, zwischenmenschlichen Begegnung eine große Bedeutung dafür, dass Gott hinzukommt. »Wenn die Fassaden einstürzen und die Masken fallen, wenn die Versteckspiele aufhören und die Gesprächspartner zueinander aufrichtig sein können, dann ist auch der Raum geöffnet für die Wahrheit jenseits der Schuld und des Elends und der Angst. Dann kann die Begegnung zweier Menschen zu ihrer Begegnung mit Gott werden.«³⁸

Das Ereignis solcher Gottesbegegnung in der Seelsorge ist eine Sternstunde. Dass sie nicht methodisch herbeigeführt werden kann, wird von Ziemer besonders betont.³⁹

³² Dietrich Stollberg: Wahrnehmen und Annehmen, a. a. O. (s. Anm. 1), 32 f.

³³ Ebd.

³⁴ A. a. O., 33.

³⁵ A. a. O., 34.

³⁶ Vgl. auch Jürgen Ziemer, a. a. O. (s. Anm. 31), 109 ff.

³⁷ A. a. O., 109, Hervorhebung von J. Z.

³⁸ A. a. O., 112.

³⁹ A. a. O., 109.

3.4.2.1 *Gespräch und Begegnung*

Die Kommunikationskultur hat sich in der von der Seelsorgebewegung induzierten Seelsorge aus therapeutischen Gesichtspunkten der Gesprächsführung (s. u.) entwickelt.

In weiten Teilen findet Seelsorge im Gespräch statt. Die Kriterien des seelsorglichen Gespräches vor dem Horizont unterschiedlicher Gesprächsmodelle und -strukturen wurden in vielfältiger Weise in den letzten 30 bis 40 Jahren herausgearbeitet.⁴⁰

Das Gespräch kann je nach Gegenüber sehr unterschiedliche Formen annehmen bis hin zu der Möglichkeit, dass es sich nur noch um nonverbale Interaktionen oder bloße Präsenz der Seelsorgerin, des Seelsorger handelt. Besonders am Anfang und Ende, an den Grenzen des Lebens ist häufig Geborgenheit vermittelnde, evtl. stimmlich-prosodische Präsenz gefragt, evtl. verbunden mit einer geeigneten Berührung, z. B. bei frühgeborenen Kindern,⁴¹ bei noch nicht sprachfähigen Kindern, bei Sterbenden, bei Menschen mit Demenz⁴² im fortgeschrittenen Stadium, bei Menschen im Koma.⁴³ Begegnung kann stattfinden auch mit Menschen, die z. B. aus Trotz oder im Schock verstummt sind.

Auch diese Begegnungsqualität wurde aus dem qualifizierten therapeutischen Gespräch heraus kultiviert. Dennoch ist »Begegnung« mehr und von größerer Reichweite als das Gespräch.

3.4.2.2 *Begegnung im Horizont der Zuwendung Gottes*

Die Erfahrung der Zuwendung Gottes hat eine lange und facettenreiche Geschichte. Zu ihr gehören die biblischen Traditionen der Schöpfung, der Erhaltung, der Befreiung, der Versöhnung und Erlösung, der Rettung, der Wirkung des Heiligen Geistes, die sich wiederum in vielen verschiedenen Gottesbil-

⁴⁰ Vgl. etwa Joachim Scharfenberg: *Seelsorge als Gespräch*, Göttingen 1972; ferner Martin Nicol: *Gespräch als Seelsorge. Theologische Fragmente zu einer Kultur des Gesprächs*, Göttingen 1990.

⁴¹ Vgl. dazu etwa Bettina Alberti: *Die Seele fühlt von Anfang an. Wie pränatale Erfahrungen unsere Beziehungsfähigkeit prägen*. Mit einem Vorwort von Ludwig Janus, München 2005; ferner Barbara Städler-Mach: *Seelsorge mit Kindern. Erfahrungen im Krankenhaus*, Göttingen 1998, bes. 66 ff.

⁴² Vgl. Klaus Depping: *Altersverwirrte Menschen seelsorgerlich begleiten*, Bd. 1: Hintergründe, Zugänge, Begegnungsebenen, Hannover 32008; zudem ders.: *Altersverwirrte Menschen seelsorgerlich begleiten*, Bd. 2: Eine Vermittlungshilfe für Aus- und Fortbildende verschiedener Bereiche, Hannover 1993.

⁴³ Peter Frör: *Seelsorge mit Komapatienten*, in: *WzM* 61 (6/2009), 522–535.

dern niedergeschlagen haben. Gott als Quelle des Lebens, als Erhalter der Welt, als der, der mitgeht und voraus ist, der Neues schafft, der lebendig macht, liebt, verzeiht, heilt und manchmal nicht nur als Geheimnis, sondern wie ein dunkles Rätsel erscheint; Gott als Quelle der Weisheit und als Licht des Lebens. Zu ihr gehören auch die vielen biographischen und historischen Erinnerungen der Kirchengeschichte.

Wenn hier die Fülle solcher Erfahrung als Begegnungshorizont verstanden wird, so handelt es sich dabei um das theologische Angebot, dass Menschen, die Seelsorge in Anspruch nehmen, in diesen Erfahrungen und Geschichten einen Erschließungsraum für die eigenen Erfahrungen finden können.

Häufig wurde in diesem Zusammenhang der Begriff der Deutung⁴⁴ und der Lebensdeutung⁴⁵ verwandt. In der Psychoanalyse wird Deuten als Bewusstmachen unbewusster oder vorbewusster Vorgänge verstanden.⁴⁶ Sie geschieht in Konfrontation, Klärung, Interpretation und im Durcharbeiten⁴⁷ mit dem Ziel der Identitätsstiftung.⁴⁸ Auch wenn der Deutungsvorgang als gemeinsamer Prozess von Therapeutin und Patient, der sich u. U. vorsichtig tastend vollzieht, verstanden wird, stellt dies ein Vorgehen dar, das den Zielen von Seelsorge (s. u.) m. E. nicht gerecht wird und der psychoanalytischen Therapie vorbehalten bleiben sollte.

In der Seelsorge können die Geschichten der Bibel, die religiösen Symbole ein Angebot zur Erschließung des Verständnisses des eigenen Lebens, der eigenen Lebenssituation, des Lebenssinns der Suchenden und existentiell Fragenden sein. Wenn es geschieht, dass der sich zuwendende Gott nicht nur Geschichte oder Symbol bleibt, sondern zur Erfahrung eines Seelsorge-Suchenden wird, entstehen auch neue Energien, neue Perspektiven, Lebensmut und Lebensgewissheit. Seelsorge wird zum Segen.⁴⁹

⁴⁴ Joachim Scharfenberg, a. a. O. (s. Anm. 40), 100 u. ö. Vgl. dazu auch Michael Klessmann, a. a. O. (s. Anm. 17), 40 ff.

⁴⁵ Vgl. Gert Hartmann, a. a. O. (s. Anm. 23). Hartmann erklärt hier allerdings nicht, was er unter »Lebensdeutung« versteht. Was er in seinem Buch jedoch unternimmt, ist, eigene und mit Anderen gemachte Erfahrungen ins Gespräch zu bringen mit biblischen Symbolen, um daraus Schlüsse des seelsorglichen Umgangs damit zu ziehen.

⁴⁶ Vgl. Ralph R. Greenson, zit. nach Michael Ermann: »Deuten« in psychoanalytisch begründeten Psychotherapien (unveröffentlichtes Manuskript), Bad Segeberg 2010, http://www.m-ermann.de/mediapool/87/874254/data/2010_Deuten_in_psychoanalytisch_begruendeten_Psychotherapien.pdf, 1.

⁴⁷ A. a. O., 3 f.

⁴⁸ A. a. O., 9.

⁴⁹ Manfred Josuttis: Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge, Gütersloh 2000. Josuttis will solche Wirkung vor allem der religionsphänomenologischen Betrachtung

3.5 DAS PASTORALPSYCHOLOGISCH-METHODISCHE PROPRIUM

Im Fokus dieses Kapitels steht nun folgender Teil der von mir vorgeschlagenen »Seelsorge-Definition«: Seelsorge ist heute *pastoralpsychologisch-methodisch verantwortete* Seelsorge.

3.5.1 *Pastoralpsychologisch verantwortete Seelsorge*

Pastoralpsychologie vertritt mindestens zwei grundsätzliche Anliegen: Zum einen rezipiert und reflektiert sie psychologische, soziologische und therapeutische Wissensbestände und Forschungsergebnisse, zum anderen untersucht sie die seelsorglichen Kommunikationsbedingungen auf ihre Lebensförderlichkeit⁵⁰ hin.

In vielfältiger Weise wurden die umfangreichen Erkenntnisse u. a. der entwicklungspsychologischen Facetten⁵¹, der Säuglingsforschung, der klinischen Psychologie, der Psychologie der Lebensalter, der Bindungspsychologie, der Traumaforschung, der Neurobiologie, der Sozialpsychologie, der Organisationspsychologie zur Kenntnis genommen, in ihrer Bedeutung für die Seelsorge reflektiert und adaptiert. Dabei konnte in vieler Hinsicht ein tieferes Verständnis davon erworben werden, was heutige Menschen bewusst oder unbewusst beschäftigt und was ein tieferes Verständnis ihrer Erlebens- und Verhaltensweisen ermöglicht. Als ein konkretes Beispiel sei hier die Erforschung der Kriegskinder⁵² und Kriegsenkel⁵³ in den letzten zehn Jahren genannt. Bei genauerer Beschäftigung erschließen sich Hintergründe bestimmter Verhaltensweisen älterer, aber auch jüngerer Menschen. Mit ein wenig Erfahrung ist es möglich, auf diese belastenden Hintergrunderfahrungen, an die die entsprechenden Menschen sich schon als »normal« gewöhnt hatten, zu sprechen zu kommen, sie aus der Vergessenheit in die Kommunikation, in die seelsorgliche Beziehung zu holen und Befreiung zu bewirken. Befreiend

und Vorgehensweise in der Seelsorge zuschreiben. Auch, wenn manche Beobachtungen hinsichtlich der pastoralpsychologischen Seelsorge zutreffen, stellt es eine unzutreffende Alternative dar, o. g. Wirkung der pastoralpsychologisch-methodisch verantwortlich geführten Seelsorge abzusprechen.

⁵⁰ Vgl. Michael Klessmann: Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch, Neukirchen-Vluyn 2004, 17.

⁵¹ Rolf Oerter/Leo Montada (Hg.): Entwicklungspsychologie, Weinheim/Basel/Berlin ⁵2002.

⁵² Vgl. dazu besonders die Arbeiten von Hartmut Radebold. Vgl. etwa ders.: Die dunklen Schatten der Vergangenheit. Ältere Menschen in Beratung, Psychotherapie, Seelsorge und Pflege, Stuttgart 2005; ders.: Abwesende Väter und Kriegskindheit. Fortbestehende Folgen in Psychoanalysen, Göttingen 2004; ferner ders. (Hg.): Kindheiten im I. Weltkrieg und ihre Folgen, Gießen ²2005; ebenso Sabine Bode: Die vergessene Generation. Die Kriegskinder brechen ihr Schweigen, Stuttgart 2005. Viele weitere Autorinnen und Autoren könnten genannt werden.

⁵³ Sabine Bode: Kriegsenkel. Die Erben der vergessenen Generation, Stuttgart 2009.

kann es z. B. sein, die Schuld der Eltern qua Familiengeheimnis nicht mehr als die eigene zu tragen; befreiend kann es aber auch sein, eigene Schuld doch noch (evtl. am Ende des Lebens) einzugestehen und Vergebung zugesprochen zu bekommen, anstatt in nächtlichen Albträumen zu verharren.

An dieser Stelle legt es sich nahe, einen weiteren Unterschied zwischen Therapie und Seelsorge herauszustellen. Das Kriterium zur kassenärztlichen Zulassung einer Therapierichtung ist die nachgewiesene Effektivität.⁵⁴ Erfolgreiche Therapie im Sinne der Symptomminimierung und der Herstellung der Arbeitsfähigkeit sind für die Seelsorge nicht die ausschlaggebenden Ziele. Wenn sich dieses einstellt, ist es sicher ein wünschenswertes Ergebnis. Die Ziele der Seelsorge jedoch sind weiter gesteckt.

Ziel christlicher Seelsorge ist es, einen Menschen mit seinen Fragen, Kontingenz- und Differenzenerfahrungen nicht allein zu lassen, sondern ihm zu begegnen, mit ihm zu kommunizieren, wenn er dazu bereit und in der Lage ist, oder ihn zu begleiten. All das geschieht im explizierten oder implizierten Horizont der Zuwendung Gottes. Das kann umfassen, ihm in Krisen und Grenzerfahrungen zu helfen, ihn in Leiderfahrung zu trösten oder äußerlich nicht (mehr) veränderbare Situationen eine Zeitlang mit auszuhalten. Es kann auch bedeuten, dass die Seelsorgerin die Freude z. B. über das neugeborene Kind und auch die Sorge, es nicht zu schaffen, es großzuziehen, beispielsweise mit der Mutter teilt. Von all diesen Zielen kann Therapie nur das »Helfen« anbieten. Das jedoch auch nur, wenn eine Störung mit Krankheitswert vorliegt, und das schwerpunktmäßig auf dem dafür vorgesehenen Pfad. Beratung kann hier nur dann in Anspruch genommen werden, wenn es sich um einen für die Beratungsstelle behandlungsnotwendigen Fall handelt.

Helfen in der Seelsorge hat bereits viele Aspekte: es kann u. a. bedeuten, einen Beitrag zur Selbst-Erkenntnis und zur Einsicht in die Situation des Anderen zu leisten, es kann bedeuten, die Lebens- und Problembewältigungskräfte des Anderen zu mobilisieren, zu stärken und weiterentwickeln zu helfen. Es kann bedeuten, die Unterscheidung von Holzwegen und tragfähigen Lösungen für ein Lebensproblem gemeinsam zu erarbeiten und zu erproben. Dazu kommen noch die anderen genannten Ziele. Insofern ist Seelsorge in ihrer Zielsetzung vielfältiger und weiter gefasst als Therapie⁵⁵.

⁵⁴ Richtlinie des Gemeinsamen Bundesausschusses über die Durchführung der Psychotherapie vom 15.01.2015 (Psychotherapie-Richtlinie).

⁵⁵ Das gilt für Therapie im kassenärztlichen Rahmen. Außerhalb dieses Rahmens ist auch Therapie berechtigt und in der Lage, weiter gefasste Ziele im Kontakt festzuhalten.

Etwas anders stellt sich heute der Unterschied zwischen Beratung und Seelsorge dar. Beratung wird heute in Abgrenzung zu Störungs- und Defizitorientierung vor allem ressourcenorientiert und entwicklungsfördernd definiert.⁵⁶ Hier ist die Schnittmenge zu Anliegen und Zielen der Seelsorge etwas größer. Als realistische Ziele von Beratung werden heute »die Unterstützung von Bewältigungsstrategien oder ›gelingende Alltage‹ von Klientinnen und Klienten« betrachtet, nicht mehr die abschließenden Problemlösungen⁵⁷. Solche Zielsetzung geht davon aus, dass einige Zeit nach Abschluss einer Beratung neuer und anderer Beratungsbedarf entstehen kann. Deshalb ist jedoch Beratung noch nicht wie Seelsorge lebensbegleitend. Hier bleibt ein wesentlicher Unterschied. Anders ist außerdem, dass (psychoziale) Beratung keinen religiösen Horizont reklamiert, auf verbale Kommunikation und Interaktion angewiesen ist und bei der Begleitung ihre Grenze findet.

3.5.2 *Methodisch verantwortete Seelsorge*⁵⁸

In vielfältiger Weise wurden in der Seelsorge-Bewegung auch Methoden der Therapie und der Beratung zur Kenntnis genommen, kritisch betrachtet, erprobt, erlernt und für die Seelsorge nutzbar gemacht. Schließlich haben sich eingeführte Methoden auch in der Seelsorgeausbildung etabliert.⁵⁹ Nicht alle diese Therapierichtungen konnten sich im Feld der kassenärztlich anerkannten Verfahren durchsetzen. Dies haben nur die tiefenpsychologisch fundierte Therapie, die Psychoanalyse und die Verhaltenstherapie geschafft.⁶⁰ In der Seelsorgeausbildung und Seelsorgearbeit jedoch haben auch andere (o. g.) Verfahren ihren Platz.

Die Berechtigung und Notwendigkeit methodisch verantworteter Seelsorge besteht darin, dass Methoden herangezogen werden, die sich für das Verständnis von Menschen, für den Umgang mit Menschen in besonders

⁵⁶ Vgl. Ursel Sickendiek/Frank Engel/Frank Nestmann: Beratung. Eine Einführung in sozialpädagogische und psychosoziale Beratungsansätze, Weinheim/München³2008, 15 ff.

⁵⁷ A. a. O., 224.

⁵⁸ Vgl. dazu bes. Christiane Burbach/Ulrich Schweingel: Seelsorge lernen, in: Martin Steinhäuser/Wolfgang Ratzmann: Didaktische Modelle Praktischer Theologie, Leipzig 2002, 230–279.

⁵⁹ Dazu gehören die Ansätze der Gruppendynamik und systemischen Psychologie (GOS), der Gestalttherapie und des Psychodramas (GPP), der klinischen Seelsorge (KSA), der Humanistischen Psychologie (PPS) und der Tiefenpsychologie (T), <http://www.pastoralpsychologie.de/vorstand.html>.

⁶⁰ <http://www.psychotherapie-marburg.de/index.php/kassenleistungen-anerkannte-psychotherapieverfahren>.

sensiblen Situationen bewährt haben. Ähnlich wie sich für das Verständnis biblischer Texte Methoden historisch-kritischer Exegese bewährt haben und zum Standard theologischer Textthermeneutik erhoben wurden, wie systematisch-theologisch Themen erschlossen werden oder ethische Urteilsbildung gestaltet wird, so wird auch Seelsorge nicht primär aus spontanen Einfällen heraus gestaltet, sondern regelgeleitet.

3.5.2.1 Basale Begegnungskultur

Als basale Begegnungskultur ist die Grundhaltung geeignet, die in der Personzentrierten Seelsorge von der Humanistischen Psychologie übernommen wurde. Sie ist gekennzeichnet durch die Haltungsmerkmale Echtheit, Akzeptanz und Empathie, die die Seelsorgerin ihrem Gesprächspartner entgegenbringt.⁶¹ Dabei handelt es sich um Merkmale, die für die Therapie von C. R. Rogers entwickelt wurden, jedoch auch als Grundkategorien für Beratung und Seelsorge Geltung haben. Sie sind es, die eine Begegnung in einer Atmosphäre des Vertrauens ermöglichen. Vertrauen ist die Grundvoraussetzung, dass Menschen sich öffnen können, um über ihre Fragen, Sorgen, Nöte oder Freuden und Hoffnungen sprechen zu können. Vertrauen ist notwendig, sich in das evtl. unbekannte Feld eigenen Erlebens hineinzuwagen, um sich besser verstehen zu können, um evtl. auch Alternativen zur bisherigen Wahrnehmung und Handlungsweise zu wagen. Vertrauen und Erwartungssicherheit sind ebenfalls notwendig, um über Misserfolge oder das, worauf man stolz ist, reden zu können.

Die Begegnungskultur mit ihren Haltungsmerkmalen wird von Seelsorge, Beratung und Therapie geteilt. Die Ziele und Vorgehensweisen der Seelsorge unterscheiden sich jedoch von den anderen beiden Formaten.

⁶¹ Vgl. zur Bedeutung der drei Haltungsmerkmale im Einzelnen Jürgen Kriz: Grundlagen der Gesprächspsychotherapie, in: Ders./Thomas Slonek (Hg.): Gesprächspsychotherapie. Die therapeutische Vielfalt des personzentrierten Ansatzes, Wien 2007, 15 ff.; ferner Helga Lemke und Wilhelm Thureau in diesem Band; ebenso Christoph Schneider-Harpprecht in diesem Band, der unter 3.2 vor der Überforderung, die er mit der »bedingungslosen Akzeptanz« verbunden sieht, warnt. Deshalb hierzu folgende Näherbestimmung: »Bedingungsfreie Anerkennung bedeutet nicht, dass alle Handlungen des Patienten gebilligt oder seine Einstellungen geteilt werden müssen. Vielmehr ist gemeint, jenseits dieser Oberflächenstrukturen eine tiefe Achtung vor menschlichem Leben und seiner Vielfalt empfinden zu können, wie sie sich im individuellen So-Sein des Klienten manifestiert. Es scheint mehr als zweifelhaft, dass solche Empfindungen ›gelehrt‹ bzw. ›gelernt‹ und ›trainiert‹ werden können. [...] Es bedarf förderlicher Bedingungen, unter denen sich eine solche Haltung entfalten kann und neurotische Hindernisse, die dieser Haltung entgegenstehen, überwunden werden können« (Jürgen Kriz, a. a. O., 22).

3.5.2.2 *Weitere methodische Grundlagen*

Pastoralpsychologisch verantwortete Seelsorge hat auch Methoden der Psychotherapie reflektiert, erlernt und sich angeeignet. Dazu gehört vor allem, sich in Menschen einfühlen zu können, um sie aus ihrem inneren Bezugssystem heraus verstehen zu können. Verstehen meint hier sowohl den kognitiv-sachlichen als auch den emotional-beziehungsorientierten Aspekt.

Bei der analytischen Psychotherapie hat sie z. B. gelernt, Übertragungs- und Gegenübertragungsphänomene wahrzunehmen, zu verstehen und in geeigneter Weise im Gespräch fruchtbar zu machen.⁶²

3.5.2.3 *Lernsettings*

Immer wieder kann die Erfahrung gemacht werden, dass die wesentlichen Anliegen der Seelsorge-Praxis theoretisch dargestellt werden, und die Adressaten stimmen dem völlig zu. Der Versuch, die Zuhörenden zu bitten, das Gehörte, das ja auf hohe Zustimmung gestoßen ist, nun umzusetzen, zeigt in den meisten Fällen, dass das kaum möglich ist. Die Alltagskommunikation, die in vieler Hinsicht nicht auf Empathie beruht, sondern auf Selbstdarstellung, Egozentrik, Neugierde oder reduktionistischem Sachbezug, schlägt durch und erzeugt im harmloseren Fall Ratlosigkeit und im schlimmeren Fall, dass Seelsorge-Lernende sich in der Rolle wiederfinden, ihrem Gegenüber die Lösung, die sie als ihre eigene, hätten sie diese Frage, bevorzugen, ihrem Gegenüber nahezulegen zu versuchen. Es entsteht bei ungeübten Seelsorgenden das Bedürfnis, möglichst schnell Lösungen zu finden, den Anderen aus seiner prekären Lage zu erlösen und das Problem vom Tisch zu haben.

Insofern bedarf es verschiedener Lernsettings, um eine Seelsorge einzuüben, die dazu verhilft, dass die Fragenden zu tieferem Verständnis ihrer selbst finden, dass sie Antworten oder Modifikationen ihrer Ausgangsfragen finden, dass sie Lösungen für ihr Problem oder neue Handlungsoptionen finden können, und zwar solche, die ihre eigenen sind.

Dazu gehört, dass Gespräche in der Gruppe und unter Supervision vorgestellt und in ihrer Dynamik und mit all dem, was sich im Laufe des Gespräches verloren hat, reflektiert werden. Wie kommt es, dass auf Wut und Ärger nicht eingegangen wird? Was führt dazu, dass z. B. der Stolz älterer Menschen auf das, was in ihrem Leben gelungen ist, im Gespräch, nicht aufgenommen wird? Warum endet plötzlich ein Gespräch, als der besuchten Frau die Tränen kommen? Solche Fragen führen bei den Seelsorge-Lernenden zu Fragen nach ihrer Sozialisation, ihrem Rollenverständnis, ihren Grenzen, ihrer Spiritua-

⁶² Weitere methodische Hinweise sind den einzelnen Ansätzen zu entnehmen.

lität und all dem, wie sie selbst diejenigen geworden sind, die sie heute darstellen. Insofern ist Selbst-Erfahrung ein wichtiges Element, um Seelsorge zu erlernen. Hier erfahren die Lernenden u. a. selbst Seelsorge durch die Gruppe und/oder ihre Supervisorinnen und Supervisoren.

Der Erwerb theoretischer Kenntnisse, Übungs-Praxis, Supervision und Selbsterfahrung/Eigentherapie sind in der Beratungs- und Therapeuten-Ausbildung ebenfalls konstitutive Elemente. Darin unterscheidet sich Seelsorgeausbildung nicht. Für sie aber kommt noch hinzu, sich mit der eigenen Spiritualität und unterschiedlichen anderen Formen dieser auseinanderzusetzen, sich persönlich dazu zu positionieren und für sich zu klären, welche Gedanken und Sätze man glaubwürdig vertreten kann.

Schließlich müssen Gespräche immer wieder neu geübt, reflektiert und supervidiert werden, um seelsorgliche Kompetenz zu entwickeln und zu erhalten. Das hat Seelsorge mit Therapie und Beratung gemeinsam.

1.2 THEOLOGISCHE IMPLIKATIONEN DER SEELSORGE

von Michael Meyer-Blanck

1. »THEOLOGISCHE IMPLIKATIONEN« IN SEELSORGEPRAXIS UND SEELSORGETHEORIE

Die Theorie der Seelsorge, die Seelsorgelehre oder »Poimenik«, gehört zur Praktischen Theologie und ist als solche immer *Theologie* (auch wenn keine expliziten Bezüge zur theologischen Tradition formuliert werden). Die Seelsorge selbst hingegen ist christliche Praxis und hat allenfalls *theologische Implikationen* (sie kann aber mit Hilfe der theologischen Theorie im Nachhinein reflektiert werden). Der Praxis liegen zwar implizit theologische Prägungen und Entscheidungen zugrunde, doch folgt die Praxis nicht einfach der Theorie. Denn die Praktische Theologie ist zwar Theorie der Praxis; die seelsorgliche Praxis ist aber nicht die Ausführung theologischer Theorie – und soll dies auch nicht sein. Das liegt in der Natur der Praxis mit ihren eigenen Regeln und in der Natur der Praktischen Theologie als einer Theorie, die nach Friedrich Schleiermachers Definition *Kunstregeln* des Handelns formuliert, also solche Regeln, die die Anwendung nicht bereits in sich schließen, sondern die Praxis allenfalls im orientierenden Sinne leiten können.¹

Die »theologischen Implikationen« in Seelsorgepraxis und Seelsorgetheorie sind darum wesentlich schwieriger zu erheben als die Theologie(n) der Seelsorgelehre(n), weil die Letzteren relativ leicht aus den Texten rekonstruiert werden können. Dieser Umstand ist derselbe wie in der Homiletik und

¹ Friedrich D. E. Schleiermacher: Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, hg. von Jacob Frerichs, Berlin/New York 1983 (RdA 1850), 31: »Daraus folgt, daß alle Regeln welche in der praktischen Theologie aufgestellt werden können *durchaus nicht productiv* sind, d. h. daß sie einen nicht zum handelnden machen, die Handlung nicht hervorrufen [...]. Das gilt auf jedem Gebiet. So macht die genaue Kenntniß der musikalischen Composition keinen zum Componisten.« Nur bei rein mechanischen Tätigkeiten »ist die Anwendung in der Regel selbst gegeben« (a. a. O., 37).

Religionspädagogik. So ist eine Unterrichts- und Predigtgeschichte sehr viel schwerer zu schreiben als eine Disziplingeschichte.²

An dieser Stelle kann weder eine Geschichte der Seelsorgetheologie³ geboten noch ein Überblick zur Rolle der Theologie in Seelsorgetheorien gegeben werden, zumal dazu ausführliche Darstellungen vorliegen.

So hat Doris Nauer⁴ vor mittlerweile 14 Jahren ein Kompendium vorgelegt, das an Vollständigkeit kaum zu übertreffen ist: Das Buch referiert und charakterisiert auf fast 500 eng bedruckten Seiten 30 (!) verschiedene Typen von Seelsorgekonzeptionen, wobei diese nach drei großen Theorietypen im Hinblick auf den jeweiligen Verwendungszusammenhang und den Stellenwert von *Theologie* unterteilt werden. Nauer benennt dazu die »theologisch-biblische Perspektivendominanz«, die »theologisch-psychologische Perspektivendominanz« und die »theologisch-soziologische Perspektivendominanz«.⁵ Mit dieser zwar etwas komplizierten, aber gleichwohl treffenden Begrifflichkeit ist angemessen zum Ausdruck gebracht, dass Seelsorgelehren – sofern sie sich als Theorien christlicher Praxis auf kirchliches Handeln beziehen – immer *theologische* Theorien sind, wobei jedoch jeweils unterschiedliche Entdeckungs- und Begründungszusammenhänge theologischen Beschreibens und Urteilens gewählt sind. Implizit ver-

² In diesem Zusammenhang ist die Predigtgeschichte noch das einfachste Unterfangen, da der Vorgang Predigt – anders als Seelsorge und Unterricht – in der Regel schriftliche Quellen hinterlässt, wenngleich auch diese nicht identisch sein müssen mit dem tatsächlich gesprochenen Wort, wobei die Schwierigkeiten mit wachsendem Zeitabstand zunehmen. (Das gilt etwa im Hinblick auf eine bisher nicht geschriebene monographische Darstellung der Predigt in der Alten Kirche.)

³ Vgl. dazu den geschichtlichen Überblick bei Klaus Winkler: *Seelsorge*, Berlin/New York 1997, 77–131; bes. die kurzen biographischen Abrisse von Friedrich Schleiermacher bis zu Walter Uhsadel, a. a. O., 131–168; ferner den Überblick bei Jürgen Ziemer: *Seelsorgelehre*, Göttingen 2000, 40–76; zudem das besonders ausführliche und 1200 Seiten umfassende Sammelwerk von Christian Möller (Hg.): *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts*, Göttingen 1994–1996 (Bd. 1: Von Hiob bis Thomas von Kempen, Bd. 2: Von Martin Luther bis Matthias Claudius, Bd. 3: Von Friedrich Schleiermacher bis Karl Rahner).

⁴ Doris Nauer: *Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium* (PThHe 55), Stuttgart 2001. Das Buch ist – jedenfalls im Hinblick auf die deutsche Diskussion – nahezu vollständig. Das gilt bis hin zur jüngsten Entwicklung mit der »interkulturellen Seelsorge« (a. a. O., 329–340), obwohl das entsprechende Handbuch erst ein Jahr später erschien: Karl Federsmidt u. a. (Hg.): *Handbuch interkulturelle Seelsorge*, Neukirchen-Vluyn 2002. Die Kategorisierung in 30 Typen ist die besondere Leistung des Buches von Doris Nauer, da jedem der 30 Kapitel wiederum eine Vielzahl von einzelnen Autoren zugrunde liegt.

⁵ Vgl. dazu die hilfreiche Überblickstabelle bei Doris Nauer, a. a. O., 439, sowie die Schaubilder zu den jeweiligen Konzeptionen in den 30 Kapiteln.

danken sich damit auch die Modelle der »therapeutischen«, der »systemischen« und der »alltäglichen« Seelsorge einem biblisch-theologischen Traditions- und Verstehenszusammenhang, so dass auch sie – in welchem Sinne auch immer – als *biblische* Formen von Seelsorgetheorie zu kennzeichnen sind. Das Verdienst von Nauer ist es, darauf hingewiesen zu haben, dass alle Formen von Seelsorgetheorien einen biblisch-dogmatischen Anteil haben. Da dieser Zusammenhang also erstens bereits aufgewiesen ist und zweitens auch in den anderen Beiträgen dieses Bandes deutlich wird, ist im Folgenden ein engerer Begriff von Theologie zugrunde gelegt, um die theologischen Implikationen seelsorglichen Handelns und seelsorgebezogener Theoriebildung zu beschreiben.

Im Folgenden geht es mir um wichtige theologische Argumentationsmuster, die sich aus der Bibel und aus der christlichen Lehrbildung ergeben haben und in poimenischen Theorien mehr oder weniger explizit zum Ausdruck kommen. Dazu gehe ich im folgenden Hauptteil von der Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium aus (2.1) und suche dann von Mt 18,20 her einen elementaren neutestamentlichen Bezug seelsorglichen Verstehens und Handelns zu beschreiben (2.2). Von diesen Überlegungen her kann auch die umstrittene Kategorie des »Bruches« im seelsorglichen Gespräch reinterpretiert (2.3) und das Ganze in einem eigenen theologischen Definitionsversuch von Seelsorge zusammengeführt werden (2.4). In einem kurzen Schlussabschnitt komme ich noch auf die Grundmodelle zu sprechen, mit denen die theologischen Implikationen seelsorglicher Theorie und Praxis kategorisiert werden können (3).

2. SEELSORGLICHE KOMMUNIKATION DES EVANGELIUMS: DIE UNTERSCHIEDUNG VOM GESETZ, DER NAME JESU UND DAS NEUE VERSTEHEN DES LEBENS

Bei der Seelsorgepraxis kann es sich um ein alltägliches Gespräch handeln, das sich nicht von anderen Gesprächen, etwa über das Wetter, über die Nachbarschaft und die Ereignisse der vergangenen und nächsten Tage unterscheidet. Ein Großteil der realen Seelsorge dürfte sich in dieser unspektakulären Form des Alltagsgesprächs – und eben nicht in der Form von Therapie oder Verkündigung und Beichte – vollziehen.⁶ Dennoch hat ein Gespräch mit

⁶ Vgl. dazu ausführlich und programmatisch Eberhard Hauschildt: *Alltagsseelsorge. Eine sozio-linguistische Analyse des pastoralen Geburtstagsbesuches*, Göttingen 1996.

einem Pfarrer/einer Pfarrerin oder mit einer Besuchsdienst-Mitarbeiterin und schließlich auch das Gespräch in einem kirchlichen Jugendkreis oder in einem kirchlichen Kindergarten einen darüber hinausgehenden spezifischen Kontext. Ganz allgemein bewegt man sich hier im Horizont der Kommunikation des Evangeliums.⁷ Die Pfarrerin, die über das Wetter spricht, ist auch eine Predigerin, die Mitarbeiterin eine Lektorin und der Jugendliche kennt die Anderen von der Konfirmation in der Gemeinde. Die Kommunikation des Evangeliums in ihren verschiedenen Formen ist in der Gestalt von Erinnerungsspuren oder von unterschweligen Erwartungen präsent. Von daher hat auch das Alltagsgespräch eine zusätzliche, eine andere Perspektive. Das Wissen um das Ganze des Lebens, um Glück und Verfehlung, um den Anfang und die Grenzen des Lebens ist durch die Gemeinde – gewissermaßen als Institutionalisierung der Kommunikation des Evangeliums – im Gespräch präsent.

Wenn auf dieses Wissen auch in der aktuellen Situation nicht aktiv zurückgegriffen wird, weiß man gleichwohl, dass man davon weiß und dass der Gesprächspartner daran denkt oder denken könnte, auch wenn er das jetzt nicht tut. Insofern erfolgt jedes Gespräch im Kontext der christlichen Gemeinde unter der Perspektive der christlichen Religion, des Evangeliums von Jesus Christus und damit der Getragenheit des eigenen Lebens, der Veränderung und Vertiefung angesichts der Grenzen des eigenen Lebens und der unbegrenzten Zukunft: In der christlichen Gemeinde geht es auch im Alltagsgespräch immer um Schöpfung, Erlösung und Heiligung. Denn die Seelsorge gehört zum Funktionssystem Religion und speziell zum Organisationssystem Kirche und Gemeinde.

Die damit gesetzten Kommunikations- und Handlungserwartungen geben bestimmte Verstehenscodes und Spielregeln vor, die auch die seelsorgliche Alltagskommunikation zugleich erweitern und begrenzen. Die religiösen Fragen und die Antworten des christlichen Bekenntnisses erweitern den »appresentierten« Horizont: So stehen bei Gesprächen über den Geburtstag auch der Gedanke an Tod und Wiedergeburt,⁸ beim Thema Geld die Fragen der biblischen Gebote und der Gerechtigkeit Gottes sowie in Krisen und bei Selbstzweifeln die Frage der Rechtfertigung der Lebensgeschichte im Hin-

⁷ Der erstmalige programmatische Gebrauch dieser inzwischen vielfach verwendeten Formel findet sich bei Ernst Lange: Aus der »Bilanz 65«, in: Ders.: Kirche für die Welt, Stuttgart/Gelnhausen 1981 [1965], 101–129.

⁸ Dazu eindrücklich Eberhard Hauschildt, a. a. O. (s. Anm. 6), 345–356.

tergrund. Das Thema der Gestaltung des eigenen Lebens nach Gottes Willen und die Frage nach der Gewissheit des eigenen Lebens trotz allen Scheiterns können nicht ausgeblendet werden. Das Spezifikum der christlichen Seelsorge dürfte vielmehr gerade darin liegen, dass diese Fragen auch dann nicht suspendiert sind, wenn sie nicht angesprochen werden.⁹ Insofern findet die Seelsorge immer unter einer Mehrperspektivität statt. Für diesen Umstand lassen sich mehrere aus der Tradition bekannte theologische Unterscheidungen heranziehen und fruchtbar machen. Das betrifft die Geltung der Lebensformen (»Gesetz und Evangelium«) und die Mehrperspektivität des Glaubens selbst (Eschatologie, »Bruch«-Linie).

2.1 GESETZ UND EVANGELIUM

Die bekannteste, für die evangelische Theologie grundlegende und wegen der Weite des damit gegebenen Entdeckungszusammenhangs für verschiedenste Lebensfragen hilfreiche Unterscheidung ist diejenige von Gesetz und Evangelium. In seiner Lebensgeschichte begegnet der Mensch Gegebenheiten, die ihm überhaupt nur zu leben erlauben. Zu nennen sind hier etwa Beziehung, Reflexivität, Hingezogensein zu Anderen, Verstehen, ein Verhältnis zur eigenen Leiblichkeit und zur kollektiven Geschichte sowie Regeln des individuellen und des gemeinschaftlichen Lebens.

Diese Gegebenheiten des Lebens kommen einem besonders dann zu Bewusstsein, wenn sie einem Mangel oder einer aktuellen oder chronischen Störung unterliegen: Beziehungsabbruch, eine Krise des Selbstverhältnisses, Isolation, Orientierungsverlust, Krankheit, kulturelle Entfremdung und schließlich Grenzüberschreitungen gegenüber anderen Menschen und ihren Lebensgütern, wie diese in der zweiten Tafel des Dekalogs – als zu vermeidende Grenzverletzungen – beschrieben sind. Diese grundlegenden Gegebenheiten des Lebens und ihre notwendige Orientierungsfunktion um des Schutzes des Lebens willen heißen in der Sprache der Bibel: Gesetz oder Weisung, תורה oder νόμος, ihre positive Befolgung heißt Recht, Gemeinschaftstreue (צדקה) und ihre durch Rechtsprechung herbeigeführte Beachtung heißt Gerechtigkeit (משפט). Diese Gegebenheiten und Weisun-

⁹ Nichts anderes ist im Grunde von Dietrich Stollberg gemeint gewesen, wenn er in einer immer wieder zitierten Formel von der Seelsorge als der Therapie im kirchlichen Kontext sprach. Vgl. hierzu Doris Nauer, a. a. O. (s. Anm. 4), 145. Dabei kann diese Deskription allerdings eine durchaus gegensätzliche Normativität entfalten: Weil die Seelsorge immer schon im Kontext der Kirche erfolgt, darum (1.) kann sie auf die explizite Thematisierung der christlichen Deutungen *verzichten*, oder umgekehrt: darum (2.) braucht sie keine Scheu zu haben, das mit dem Kontext implizit Gegebene auch explizit werden zu lassen.

gen, Ordnungen und Gesetze dienen dem Leben und grenzen es zugleich ein, sie bewahren den Menschen vor sich selbst und orientieren ihn zugleich.

Diese doppelte Funktion der Gegebenheiten des Lebens ist der Hintergrund vieler Lebenskrisen: Die Nichtbeachtung elementarer Lebensregeln (Gebote) hinterlässt Verletzungen beim Geschädigten und Realitätsverluste beim Schädiger und damit Störungen des Zusammenlebens. Aber auch die Beachtung der dem Leben dienenden Vorschriften um der Reduktion von Komplexität willen kann dann zu Störungen führen, wenn die Regeln sich verselbständigen und das Leben eingrenzen, anstatt Lebensentfaltung zu ermöglichen. Das ist die klassische Gestalt der zwanghaften Störung, mit der man sich selbst, den Partner, die eigenen Kinder oder auch andere soziale Gegebenheiten (wie ein Mitarbeiterteam) schädigen kann.

Wenn man die Regelhaftigkeit des Lebens religiös, im Horizont der Fragen nach dem Ganzen des Lebens betrachtet, ist es hilfreich, die Kategorien von Gesetz und Evangelium zu benutzen. Weil es im Glauben überhaupt keine Fragen außerhalb davon gibt, darum hat die Beachtung wie die Missachtung von Regeln von Gott her noch einmal eine andere Dimension.

Vom Alten und Neuen Testament her lässt sich formulieren: Gott ermöglicht dem Menschen ein geregeltes Leben und gibt ihm dazu Weisungen; aber er will, dass der Mensch Gott und seinen Nächsten liebt und sich nicht mit Hilfe von Regeln verschließt, anstatt sich anderen aufzuschließen und öffnen zu können. An dieser Stelle greift nun die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Beide dienen dem Glauben und der Fülle des Lebens, haben aber unterschiedliche, in der Lebenspraxis auch gegensätzliche Funktionen. In der Weisung, im *Gesetz* werden Orientierungen gegeben, die das Zusammenleben fördern (in der Sprache der dogmatischen Tradition: *usus politicus legis*). Doch insofern der Mensch Realist bleibt und sein Verhalten nicht beschönigt, merkt er, dass er an diesen Regeln scheitert bzw. diese auch willentlich übertritt und damit nicht nur Andere, sondern sich selbst gefährdet oder gar zerstört (in der Sprache der dogmatischen Tradition: *usus elenchticus legis*).

Das *Evangelium* beschreibt demgegenüber den Glauben daran, dass Gott kein verurteilender Gesetzgeber ist, der den Menschen durch Weisungen zum Schuldigen macht. Der biblische Gott als der Erbarmer wird vielmehr beschrieben als der, welcher den Menschen *als* den leidenden, sündigen und irrenden Menschen¹⁰ – gerade als solchen und nicht im Hinblick auf gelobte

¹⁰ So die klassische Unterscheidung der seelsorglichen »Orthotomie«, der angemessenen »Indikation« des biblischen Wortes in der Seelsorgepraxis bei Carl Immanuel Nitzsch:

Besserung! – liebhat, tröstet und ihm hilft, zu leben, statt sich zu verfehlen, zu scheitern und zugrunde zu gehen. Denn Gott ist nach dem Glauben an das Evangelium einer, der das Falsche verurteilt, aber den falsch Handelnden durch Liebe aufrichtet und zurechtbringt. In biblischer Sprache: Gottes Zorn entbrennt gegen die Sünde, darum muss Gottes Liebe den Menschen vor diesem Zorn retten, indem sie ihn von seiner Sünde scheidet. Der Liebe Gottes zum Menschen und seiner Verurteilung des Bösen geht die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium nach. Das ist deswegen nötig, weil im realen Leben und damit in der Bibel beides stark ineinander verwoben ist.

Wenn man speziell das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe (Dtn 6,5 und Lev 19,18; Mt 22,37–40 par.; Röm 13,9–10) als das Zentrum der Weisung zum erfüllten Leben ansieht, dann eröffnet diese Unterscheidung noch einmal einen besondern Blick auf diesen Zusammenhang. Die Liebe ist in unseren alltäglichen Bezügen für uns Menschen die höchste Erfüllung (1 Kor 13,8), aber sie bringt auch die größten Gefährdungen mit sich. Das gilt für die Liebe zum Partner und zu den Kindern wie für die Liebe zu anderen anvertrauten und uns begegnenden Menschen, so dass Neid, Eifersucht, Selbstsucht und Lust an der Macht über den Anderen der Anlass für die meisten Fälle sind, in denen nach seelsorglicher Hilfe und Rat gesucht wird. Die *ἀγάπη*, ist zwar kein Gegensatz zum *έρως*¹¹, aber sie begegnet in unserer Welt auch in entfremdeter Gestalt (2 Kor 5,7) und nicht in der Form, in der Paulus ihr das hohe, eschatologische Lied singt (1 Kor 13,1–7). Die Liebe als der eigentliche Inhalt des vom Menschen Geforderten, des Gesetzes, führt gerade auf die Möglichkeit des Menschen, das Gute zu pervertieren. Das zur Liebe Dienende, die Gegebenheiten des Lebens und die Regeln als Lebenshilfen werden missbraucht im Dienste des eigenen Hochmutes, der Lüge und der Trägheit.¹² Im Namen des Guten und der Liebe werden andere missbraucht und im Namen des Glaubens wird die eigene Ehre gesucht und die eigene Macht stabilisiert. Diese Struktur des theologisch »Gesetz« Genannten begegnet in der Seelsorge immer wieder: Das Gute des Lebens dient dem Menschen auf geheimnisvolle und abgründige Weise zu seinem Schlechten, ohne dass er

Die eigenthümliche Seelenpflege des evangelischen Hirtenamtes (Praktische Theologie 3/1), Bonn ²1868 [1857], 163–170 (§ 467). Aus heutiger Sicht wird man auch den suchenden Menschen gesondert erwähnen, wengleich man diesen sehr streng auch unter die anderen drei Kategorien subsumieren könnte.

¹¹ Von dieser Gegenüberstellung ist vielfach die Rede seit Anders Nygren (1890–1987). Vgl. ders.: Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe, Bd. 1, Gütersloh 1930; Bd. 2, Gütersloh 1937.

¹² Formuliert nach der Beschreibung bei Karl Barth: Die Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/1, Zürich ²1960, 83–170, § 58. Vgl. dazu besonders den Leitsatz zu Beginn (a. a. O., 83).

davon lassen kann. Die Hilfen zum Leben benutzt der Mensch immer wieder, um sich zu überheben, zu lügen oder in Trägheit und Missmut zu verfallen. Der Glaube wird dann ebenfalls zum Anlass, den eigenen »Krankheitsgewinn« zu perpetuieren – und aus angeblich gutem Grund träge oder prinzipientreu zu bleiben, anstatt an das Evangelium zu glauben.

In der Seelsorgepraxis wird man das alles nicht ausbreiten, und schon gar nicht in expliziter theologischer Begrifflichkeit. Aber man wird mit solchen Denkfiguren das Erlebte und Gehörte im Glauben (und nicht *nur* in der angemessenen psychologischen Analyse) zu deuten suchen. Denn das mit den Strukturen des Lebens Gegebene und die biblischen Weisungen behalten ein doppeltes Gesicht: Sie bergen das Leben – und sie können es geradeso verschließen; sie kommen von Gott – und sie können uns doch von Gott entfernen (Röm 7,10–11). Die nicht nur psychologische, sondern auch theologische Ambivalenz der alltäglichen menschlichen Wirklichkeit zu reflektieren, ist gerade dann wichtig, wenn man im Seelsorgegespräch nicht einfach biblische oder dogmatische Formulierungen wiederholen und als Deutungen zitieren, sondern an der eigenständigen Deutung durch das Gegenüber helfend mitwirken will.

Wenn die Seelsorge als eine Gestalt der Kommunikation des *Evangeliums* vom Gesetz zu unterscheiden ist, dann muss diese Gestalt noch einmal eigens, ohne die spannungsvolle Bezogenheit (»Dialektik«) von Gesetz und Evangelium zur Sprache kommen, indem der eigentliche Inhalt des Evangeliums, das Handeln Gottes in Jesus von Nazareth, zur Sprache kommt. Man kann auch sagen: Zum »Gesetz« (im Sinne von Röm 7, besonders V. 24–25) werden die Schöpfung und das gesamte Leben, wenn es ohne Bezug auf das als rettend und helfend erschlossene Herz Gottes gesehen, wenn unsere Existenz ohne Christus gedeutet wird. Weil von daher selbst der Begriff »Evangelium« noch unhistorisch oder abstrakt missverstanden werden kann, darum ist der explizite Bezug auf den Namen des im Evangelium verkündigten Gottes notwendig.

2.2 DER NAME JESU (MT 18,20) UND DIE ESCHATOLOGISCHE DIMENSION SEELSORGLICHER PRAXIS

Wenn die Seelsorge als eine Gestalt der »Kommunikation des Evangeliums« beschrieben wird, dann ist das *Evangelium* nicht einfach als irgendeine zeitlos gültige gute Botschaft aufzufassen; es ist vielmehr theologisch im präzisen historischen Sinne der Ursprungsgeschichte präsent zu halten als die Nachricht vom Handeln Gottes in der Geschichte Jesu von Nazareth. Diese

Geschichte gilt den neutestamentlichen Autoren nicht lediglich als historisches Ereignis, sondern als die kategorial andere, als die kairologische und eschatologische Zeit, als die Mitte der Zeit¹³: »die Zeit ist erfüllt und die Gotesherrschaft ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!« (Mk 1,14; vgl. Gal 4,4; Lk 16,16). Christliche Seelsorge wird von diesem eschatologischen Verständnis der Jesusgeschichte nicht absehen können. Im Sinne der professionellen Selbstvergewisserung der Seelsorge Treibenden wird man sagen können: Die Kommunikation des Evangeliums mit dem Ziel der Stärkung oder Wiedergewinnung von Lebensgewissheit¹⁴, die Seelsorge als personales Geschehen der Zuwendung zum Einzelnen im Bereich der Gemeinde, wird von der Zuwendung dieser Person ausgehen, auf die die Gemeinde ihre eigene Existenz sachlich wie historisch zurückführt.

Etwas weniger theoretisierend formuliert: Der Name Jesu und der Bezug auf die *praesentia Dei* sind die entscheidende Basis für das, was christliche, im Namen Christi geschehende Seelsorge von anderen helfenden und begleitenden Beziehungen zu Menschen (in der Therapie und im Wirkungsbereich anderer Religionen) unterscheidet. Diese Sicht ist im folgenden Abschnitt zu begründen. Damit ist wiederum nicht notwendig impliziert, dass der Name Jesu in jeder seelsorglichen Situation (oder auch: in jeder seelsorglichen Beziehung) explizit genannt werden muss. Aber der Bezug auf diesen Namen ist im Sinne einer Selbstvergewisserung der Seelsorge Treibenden und im Sinne einer Erwartungssicherheit der Ratsuchenden gleichwohl als Verstehensrahmen zugrunde zu legen.

Folgt man dem Neuen Testament, dann kann die Kommunikation des Evangeliums nicht dadurch gesichert werden, dass man für das Gespräch bestimmte Sätze, Formeln oder bestimmte Verhaltensweisen garantiert (und erst recht nicht dadurch, dass Gespräche von besonderen, dazu autorisierten Personen geführt werden). Die einzig treffende »biblische« Orientierung kann mithin nur in einer Seelsorgetheologie bestehen, die im Horizont der gesam-

¹³ Vgl. dazu das einschlägige Werk von Hans Conzelmann: Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukasevangeliums, Göttingen ⁵1964; allerdings auch Jürgen Roloff: Die Kirche im Neuen Testament, Göttingen 1993, 198 f.

¹⁴ Vgl. dazu die Seelsorgedefinition bei Dietrich Rössler: Grundriss der Praktischen Theologie, Berlin/New York ²1993, 210: »Seelsorge ist Hilfe zur Lebensgewißheit, sie soll die Lebensgewißheit stärken, fördern, erneuern oder begründen.« Dies umfasst nach Rössler die drei Aspekte der »Gewißheit über den Grund meiner Existenz«, »Gewißheit im Blick auf die Orientierung im Leben« und »Gewißheit in bezug auf die Gemeinschaft des Lebens« (a. a. O., 211–216).

ten Bibel der christologischen und eschatologischen Ausrichtung des Neuen Testaments nachzugehen sucht. Das bedeutet, dass das Seelsorgegespräch seinen Bezug in der unsere Wirklichkeit zugleich tragend gründenden und überschreitenden Wirklichkeit Gottes findet, wie sie nach dem neutestamentlichen Zeugnis mit der Geschichte Jesu gegeben ist. Die diesen Zusammenhang am besten treffende ekklesiologische Textstelle ist das bekannte Jesuswort Mt 18,20: »Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen.«

Die Kommunikation des Evangeliums wird dabei von der matthäischen Gemeinde schlicht als eine nicht auf bestimmte Situationen beschränkte, aber sich auf den Namen Jesu berufende Kommunikationssituation verstanden. Der Kontext der Logiensammlung in Mt 18,15–18 ist dabei ausdrücklich ein innergemeindlicher Konflikt, in dem der Eine dem Anderen Unrecht getan hat. Die matthäische Gemeinde rechnet mit der Verfehlung auch innerhalb der Gemeinde, wenngleich mit der Verfehlung als der Ausnahme.¹⁵ Unter zweien oder dreien soll der Konflikt gesprächsweise gelöst – nicht durch Kompromisse geschlichtet – werden.

An diese Situation ist der allgemeine Satz von der Anwesenheit Jesu in Zweier- und Dreier-Situationen ganz allgemein angeschlossen (Mt 18,19–20).¹⁶ Poimeinisch lässt sich mithin sagen: Nicht nur in Gesprächssituationen mit sündigen, sondern auch mit leidenden und irrenden Menschen¹⁷ wird die Anwesenheit Jesu als der entscheidende Bezugspunkt der Kommunikation geltend gemacht. Wenn eine Krise gesprächsweise bewältigt werden soll, dann wird mit der wirkmächtigen Kraft des in seinem Namen anwesenden Herrn Jesus gerechnet. Der gesamte Abschnitt 18,15–20 hat sowohl liturgische als auch seelsorgliche Aspekte, denn es geht um Krisensituationen und um das gemeinsame Gebet, um die Bitte an den »Vater im Himmel«. Dabei ist an die Vollmacht der Menschen gedacht, wenn sie so beten, wie sie es von Jesus gelernt haben. Das Vaterunser, das bis heute auch die der Gemeinde nur sehr wenig verbundenen Menschen in der Regel auswendig kennen, ist der entscheidende Bezugspunkt. Interessant ist dabei,

¹⁵ Eduard Schweizer: Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2), Göttingen ²1976, merkt zu dieser Stelle an, das Ernstnehmen und Bekämpfen der Sünde scheidet die matthäische Gemeinde von den Schwärmern und Pharisäern, aber auch »von den üblichen Volkskirchen mit ihren allsonntäglichen Sündenbekenntnissen« (a. a. O., 243).

¹⁶ Die Situation in Mt 18,15–18 ist eine andere, speziellere als in Mt 18,19–20 und beides ist nur durch Stichwortassoziation verknüpft; da Matthäus jedoch sonst solche Verknüpfungen nicht vornimmt, spricht einiges dafür, dass der Gesamttext schon vor Matthäus beides miteinander kombiniert hatte (so Eduard Schweizer, a. a. O., 244).

¹⁷ Noch einmal in Anlehnung an die Typologie von Carl Immanuel Nitzsch (s. Anm. 10).

dass der Name des Vaters, der in der ersten Vaterunserbitte (Mt 6,9) genannt ist, und der Name Jesu, in dem sich die zwei oder drei versammeln (Mt 18,20), implizit nebeneinander stehen; wie denn auch auf den Namen Jesu getauft (Mt 28,16–20), und in seinem Namen das Böse vertrieben und geheilt (Mt 7,22), aber auch um seines Namens willen gelitten wird (Mt 24,9).

Die Kommunikation des Evangeliums ist nach dem Matthäusevangelium¹⁸ demnach genauer Kommunikation im Referenzbereich des Namens Jesu. Man bezieht sich in Taufe, Gebet und Gemeindekonflikt auf den nicht nur als vorbildlich und in seinen Weisungen als verbindlich angesehenen, sondern auf den auch als persönlich – in seinem Namen – als anwesend gedachten erhöhten Herrn Jesus. In nicht-religiöser Sprache kann gesagt werden, dass der Bezug auf die Person und Tradition Jesu den Interpretationsrahmen für verschiedene gemeindliche Kommunikationssituationen bildet und dieser Bezug als andere Geltungsansprüche normierend immer wieder neu vorausgesetzt und damit geschaffen wird; in religiöser Sprache formuliert: Der Name Jesu wird als die letztgültig (eschatologisch) wirksame Kraft erfahren, mit der der irdische und erhöhte Jesus als heilender, helfender und richtender Herr für die Seinen da ist.¹⁹

Auch wenn man den Bezug der Gemeinde und ihrer Seelsorge auf die Tradition und Person Jesu mit anderen theologischen Vorstellungen beschreiben möchte, als dies bei Matthäus geschieht, gilt auf jeden Fall: *Christliche* Seelsorge als Gestalt der Kommunikation des Evangeliums kommt nicht aus ohne Bezug auf den *Verkündiger* des Evangeliums, der seit der Zeit nach Ostern als der *Verkündigte* geglaubt wird. Die Vorstellung der *praesentia Dei* im Herrn Jesus ist damit hinreichend konkret, um auch von leidenden, irrenden und weniger gebildeten Menschen (etwa Kindern) in der Seelsorge verstanden zu werden, und sie ist hinreichend spezifisch, um das Eigentümliche des kommunizierten Evangeliums zur Sprache zu bringen. Noch einmal: Die explizite Anrufung des Jesusnamens ist dabei nicht in jedem Fall im seelsorglichen Gespräch zu praktizieren (oder gar einzufordern); dennoch ist zu

¹⁸ Das gilt aber auch für andere neutestamentliche Schriften. Vgl. etwa Apg 4,9–12; 4,17 f.; 1 Kor 5,3–4; Joh 14,12–14; Phil 2,9–10; Hebr 13,15.

¹⁹ Selbstverständlich gilt das nur auf der literarischen Ebene, denn wir wissen ja nicht, ob Matthäus die in seinen Gemeinden geläufige *reale Praxis* beschreibt – oder ob er im Gegenteil eine ganz andere, in seiner Sicht *defizitäre Praxis* mit Hilfe der Berufung auf die Jesustradition (in seinem Sinne) ändern und verbessern will. Real ist aber auf jeden Fall diese dem Jesusnamen auf der literarischen Ebene zugeschriebene Orientierungs- und Wirkungskraft.

bedenken, dass die Volksfrömmigkeit bis heute diese elementare religiöse Sprache ebenso kennt²⁰ wie viele Gesangbuchlieder.²¹

2.3 DIE »BRUCHLINIE« IM SEELSORGLICHEN GESPRÄCH

Mit dem Bezug auf die – eher theologisch reflektierende – Unterscheidung von Gesetz und Evangelium und auf die – eher frömmigkeitspraktische – Selbstvergewisserung des Seelsorgers »im Namen Jesu« ist im Grunde auch das beschrieben, was seinerzeit Eduard Thurneysen – eher missverständlich – mit der Kategorie der das seelsorgliche Gespräch durchziehenden »Bruchlinie« zum Ausdruck zu bringen versucht hatte.

Das dabei mögliche Missverständnis besteht darin, die Bruchlinie als gesprächsmethodische Kategorie im Sinne eines Gesprächsabbruchs oder eines unvermittelten Themenwechsels zu verstehen. Die »Bruchlinie« lässt sich von Mt 18,20 her auch als »Umcodierung« des Wirklichkeitsverständnisses auffassen. Die empirische Realität der Kommunikation wird als Kommunikation im Wirkungsbereich des Evangeliums gedeutet, biblisch gesprochen als Kommunikation (im Geltungsbereich, Verstehensbereich, Traditionsbereich und Realitätsbereich) im Namen Jesu. Die »Bruchlinie« bezeichnet in diesem Verständnis das transzendente, das eschatologisch umcodierende hermeneutische Prinzip. Diese Linie durchzieht auch die therapeutisch vorgehende christliche Seelsorge. Die Bruchlinie scheidet hingegen nicht eine psychologische Gesprächsphase von einer spirituellen (»frommen«) Phase – denn gerade dies würde dem (im konfessionellen Sinne) evangelischen Verständnis zutiefst widersprechen, weil damit heilige von unheiligen Zeiten geschieden würden.

Die »Bruchlinie« im seelsorglichen Gespräch *ist eine hermeneutische, fundamentalpoimenische und keine gesprächsmethodische Kategorie.*²² In ge-

²⁰ Man denke nur an das bereits kleinen Kindern verständliche Tischgebet »Komm, Herr Jesu, sei du unser Gast ...« (vgl. dazu im Evangelischen Gesangbuch den Kanon Nr. 465).

²¹ Im Evangelischen Gesangbuch etwa die Nummern 62; 66; 115; 252; 391. Die betonte Nennung und Anrufung des Jesusnamens ist besonders auf die Zeit des Pietismus zurückzuführen, wobei dieser im Hinblick auf die Individualisierung – trotz des großen zeitlichen und kulturellen Abstands – auch deutliche Parallelen zur religiösen Grundstimmung der Gegenwart aufweist.

²² Dieses Verständnis lässt sich bei Eduard Thurneysen selbst durchaus finden: »Das Seelsorgegespräch verläuft sozusagen auf zwei Ebenen. [...] Dieses Geltendmachen eines über allem Menschlichen im buchstäblichen Sinne als Vor-Urteil waltenden göttlichen Urteils und das dadurch bedingte Hineinstellen aller menschlichen Dinge in das neue Licht dieses Urteils – das ist gemeint, wenn hier vom Bruch im seelsorgerlichen Gespräch die Rede ist« (ders: Die Lehre von der Seelsorge, Zürich ³1965, 114 f.). Thurneysens mangelnde

genwärtiger Sprache ist das damit Gemeinte eher mit den Kategorien der Umcodierung und Neubewertung der eigenen Lebenssituation (oder der Differenz-Erfahrung²³) im Kontext der Kommunikation des Evangeliums zum Ausdruck zu bringen.

Der Zusammenhang mit der eschatologischen Wirklichkeitsbeschreibung des Neuen Testaments, wie er durch die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium und durch den Bezug auf den Namen Jesu gegeben ist, kann also durchaus mit Kategorien beschrieben werden, die sich an Thurneysens viel diskutierte Definition anlehnen; andererseits sind die autoritären (und auf ein bestimmtes, traditionell kirchliches Milieu verengenden) Missverständnisse so groß, dass die Rede vom »Bruch« allenfalls zur innertheologischen wissenschaftlichen Verständigung dienen kann, während sie in der seelsorglichen Praxis und Fortbildung eher zu meiden ist. Das Angesprochene kommt aber treffender und auch einfacher zum Ausdruck mit der Formulierung, dass es um das *neue Verstehen des Lebens*²⁴ geht. Damit ist das bisher Ausgeführte mit dem Versuch einer eigenen Definition zusammenzufassen.

2.4 EINE DEFINITION

Seelsorge ist die zielgerichtete Zuwendung zum einzelnen Menschen im Kontext der Kommunikation des Evangeliums. *Das bedeutet im Einzelnen:*

- Das Ziel der Seelsorge ist die Vergewisserung des Einzelnen in seinem glaubenden, handelnden und sozialen Leben.
- Inhalte der seelsorglichen Zuwendung sind die glaubende Vergewisserung des eigenen Lebens, u. a. durch die Ermöglichung von Differenz-Er-

gesprächsmethodische Reflexion ist allerdings für das Missverständnis mitverantwortlich, die »Bruchlinie« meine Gesprächsteile und beschreibe einen Gesprächsabbruch oder einen Themenwechsel (hin zum »Frommen« oder zum »Eigentlichen«). Zur angemessenen Interpretation vgl. erstmals Wolfram Kurz: Der Bruch im seelsorgerlichen Gespräch. Zum Sinn einer verfeimten poimenischen Kategorie, in: PTh 74 (1985), 436–451; später Albrecht Grözinger: Differenz-Erfahrung. Seelsorge in der multikulturellen Gesellschaft. Ein Essay, Waltrop 1994; ferner Isolde Karle: Seelsorge in der Moderne. Eine Kritik der psychoanalytisch orientierten Seelsorgelehre, Neukirchen-Vluyn 1996, 214–218.

²³ So treffend Albrecht Grözinger, a. a. O. (s. Anm. 22). Vgl. dazu ausführlicher Michael Meyer-Blanck: Von der Identität zur Differenz. Neuere Aspekte der Seelsorgediskussion, in: ThLZ 123 (1998), 825–842.

²⁴ Der Nachteil dieser Formulierung ist, dass sie nicht seelsorgespezifisch ist, der Vorteil, dass sich von daher sofort der Zusammenhang mit anderen Kommunikationsformen des Evangeliums zeigt. Vgl. dazu etwa Michael Meyer-Blanck: Predigt als »Neues Sehen«. Zum Verhältnis didaktischer und theologischer Kategorien in der Homiletik, in: PTh 30 (1995), 306–320.

fahrung gegenüber der jeweiligen Lebensdeutung und die Umcodierung bisheriger Erfahrungen (etwa: des Scheiterns) durch die Erschließung unbedingter Annahme.

- Diese Inhalte sind für die Seelsorger(innen) durch die Deutung des Lebens und des eigenen Handelns als »im Namen Jesu« (Mt 18,20) geschehend gegeben und diese Inhalte sind durch die Unterscheidung des Evangeliums vom Gesetz zu bewähren.
- Formen der Seelsorge sind Einzel- und Gruppengespräche in der Gemeinde, aber auch andere Formen der Zuwendung (etwa nonverbaler oder diakonischer Art).
- Die Seelsorge wird praktisch auf eine Kombination verschiedener psychologischer Methoden im Sinne ihrer eigenen Ziele und Inhalte zurückgreifen.

3. ANDERE THEOLOGISCHE GRUNDMODELLE ZUR BESCHREIBUNG SEELSORGLICHER THEORIE UND PRAXIS

Wenn man von theologischen Grundmodellen spricht, dann können diese nur als systematisch-theologische Grundmodelle formuliert werden und nicht als – angeblich – unmittelbare Applikation biblischer Formulierungen. Ein entsprechender Versuch sollte im Hauptteil dieses Artikels vorgelegt werden. Evangelische Lehre versteht sich als eine solche Auslegung der Heiligen Schrift, die über die eigenen Verstehenskategorien reflektiert und Auskunft gibt. Eine »biblische« Seelsorge ohne einen Zwischenschritt dieser Art ist mithin nicht weiter in Betracht zu ziehen.²⁵

Die überlieferten dogmatischen Kategorien sind hingegen Denkmodelle, um die Geschichte Gottes in Jesus Christus auf dem Hintergrund der eigenen Lebensgeschichte(n) verstehen zu können; oder, in traditioneller Ausdrucksweise: Die Dogmatik stellt Hilfen zur Auslegung der Heiligen Schrift bereit. Versteht man die dogmatischen Modelle primär nicht als Begründungszusammenhang, sondern als Entdeckungszusammenhang für jeweils zu formulierende theologische Implikationen der Seelsorge im Gespräch mit den biblischen Zeugen, dann können gerade die überlieferten dogmatischen Denkmodelle hilfreich sein, um sich der eigenen theologischen Kategorien zu

²⁵ Das gilt etwa für die Mehrzahl der bei Doris Nauer, a. a. O. (s. Anm. 4), in den Abschnitten 2 (32–40) und 4 (53–64) referierten Konzeptionen.

vergewissern und diese gesprächsfähig zu machen. In diesem Sinne haben Seelsorgetheorien in der Vergangenheit auch zu Recht immer wieder auf dogmatische Denkmodelle zurückgegriffen. Im Einzelnen sind zu nennen:

- das inkarnationstheologische Modell,
- das christologische Modell,
- das trinitarische Modell.

Das *inkarnationstheologische Modell* diene wesentlich dazu, die anthropologisch-psychologischen Aspekte seelsorglichen Handelns nicht nur als praktisch hilfreich, sondern auch als theologisch angemessen zu beschreiben: Der Menschwerdung Gottes, von der das Evangelium Zeugnis gibt, entspreche eine menschliche Kommunikation des Evangeliums mit allen dabei zu berücksichtigenden Aspekten und gegebenen Möglichkeiten (wie dem therapeutischen Gespräch).²⁶ Der Vorteil dieser Beschreibung ist eine große Weite und Offenheit bei gleichzeitiger enger Verbindung zum neutestamentlichen Ursprungsgeschehen des christlichen Glaubens; der Nachteil liegt in der Unschärfe der damit möglichen Urteilsbildung. Zugespitzt formuliert: Der Menschwerdung Gottes könnte die fromme Überhöhung jeglichen (!) eigenen Handelns entsprechen.

Das *christologische Modell* sucht dieser Gefahr zu entgehen, indem es die denkerisch letztlich uneinholbare Verbindung des Göttlichen und des Menschlichen hervorhebt, wie diese in den altkirchlichen Bekenntnissen zur Sprache gebracht wurde; darum wird in diesem Zusammenhang auch auf die christologischen Formulierungen des Konzils von Chalcedon (451) zurückgegriffen.²⁷ Stärker als im inkarnatorischen Grundmodell kommt hier die Spannung zwischen Gott und Mensch und damit auch zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Handeln zur Sprache. Aber auch in diesem Modell bleibt die problematische Übertragung auf ein anderes Gebiet: Es stellt sich die Frage, ob das einmalige Christusgeschehen, dem die Zwei-Naturen-Lehre Ausdruck zu geben sucht, einfach zur Projektionsfläche auch für die »zwei Naturen« des seelsorglichen Handelns werden kann. Es stellt sich weiterhin die Frage, ob dieses höchste Modell für das Denken des Evangeliums

²⁶ So heißt es bei Howard J. Clinebell: Modelle beratender Seelsorge, Mainz 1971 [amerik. 1966], eine helfende Seelsorgebeziehung sei der Ort, an dem die Gnade Gottes Fleisch werde. Eine echte Beratungsbeziehung sei die »Inkarnation der Liebe Gottes im Dienst am leidenden Menschen« (a. a. O., 31).

²⁷ Vgl. bes. Dietrich Stollberg: Seelsorge durch die Gruppe. Praktische Einführung in die gruppendynamisch-therapeutische Arbeitsweise, Göttingen ³1975 [1971], 186–189.

auch für die Kommunikation des Evangeliums in der krisenbezogenen Zuwendung erforderlich ist.²⁸

Das *trinitarische Modell*²⁹ hat demgegenüber wiederum den doppelten Vorteil, dass es Christologie und Ekklesiologie miteinander verbinden und darüber hinaus auch eine Analogie zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Handeln formulieren kann, ohne dass es zu einer Verwechslung kommt. Wenn die Rede von der immanenten Trinität der Beziehungshaftigkeit Gottes in sich selbst Ausdruck zu geben sucht, dann verweist diese auf das grundlegende Geschehen in der Seelsorgepraxis, die in der Form der begleitend helfenden Beziehung den Beziehungen des Menschen zu sich selbst, zu den Anderen, zur Welt und zu Gott dienen will. Dabei aber ist von vornherein klar, dass das Gottsein Gottes zum Menschen in Beziehung tritt, aber davon kategorial unterschieden bleibt. Insofern trägt das trinitarische Modell am stärksten den notwendigen theologischen Unterscheidungen Rechnung, ohne jedoch die theonome Beziehungshaftigkeit in der Kommunikation des Evangeliums aus dem Blick zu verlieren.

²⁸ Ist damit eine offene Frage formuliert, so ist zugleich auf jeden Fall zu betonen, dass das christologische Modell für die *Lehre* in Predigt und Unterricht unentbehrlich ist.

²⁹ Vgl. dazu Holger Eschmann: *Theologie der Seelsorge. Grundlagen – Konkretionen – Perspektiven*, Neukirchen-Vluyn 2000. Eschmann korreliert Gottes schöpferisches Wirken mit der therapeutischen Seelsorge, die Anfechtung und den Trost mit der Christologie sowie die Sorge um das Christsein und Christbleiben mit der Heiligung durch den Geist. Die drei »Hypostasen« bilden drei Bezugspunkte zur Seelsorge, so dass damit der ökonomischen Trinität nachgedacht wird, ohne dass damit bereits die Relationalität der immanenten Trinität ausgeschöpft würde. Vgl. dazu auch Michael Meyer-Blanck: *Die Aktualität trinitarischer Rede für die Praktische Theologie*, in: Rudolf Weth (Hg.): *Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens*, Neukirchen-Vluyn 2005, 129–142.

1.3 PSYCHOLOGISCHE GRUNDLAGEN DER SEELSORGE

von Jürgen Ziemer

1. SEELSORGELEHRE IM INTERDISZIPLINÄREN DIALOG

Seelsorgelehre ist um des Realitätsbezuges ihrer Aussagen willen auf Interdisziplinarität angewiesen. Vor vielen anderen, hauptsächlich sozialwissenschaftlich ausgerichteten Disziplinen ist die Psychologie ihr maßgeblicher Gesprächs- und Kooperationspartner.¹ Die Psychologie hat als die neuzeitliche Erbin philosophischer, ästhetischer, spiritueller und theologischer Sorgebemühungen um die Seele die Erforschung der inneren Steuerungskräfte des Menschen, von denen sein Erleben und sein Verhalten geprägt werden, zu ihrem Gegenstand. Wer Seelsorge konkret und kompetent betreiben möchte, kann auf deren Erkenntnisse, Einsichten und Methoden unter keinen Umständen verzichten. Der interdisziplinäre Dialog könnte freilich auch für die wissenschaftliche Psychologie von Bedeutung sein, wenn es der Theologie gelänge, deutlich zu machen, dass ein »Diskurs über die Seele« nicht nur von historischem Interesse wäre, sondern als eine kritische Perspektive dazu helfen könnte, zentrale Aspekte des menschlichen Selbstverständnisses, die in der aufgeklärten Moderne in den Hintergrund getreten sind, wieder ins Bewusstsein zu rücken.²

Interdisziplinarität ist für die Seelsorgelehre auch im Blick auf die Kooperationsmöglichkeiten in der Praxis unerlässlich. Wer intensiv und schwerpunktmäßig Seelsorge betreibt, wird unvermeidlich mit Angehörigen anderer Professionen zu tun bekommen, mit Psychologen, Beratungsdiensten, Sozi-

¹ Ausführlich werden die in diesem Beitrag behandelten Fragestellungen dargestellt in: Jürgen Blattner u. a. (Hg.): Handbuch der Psychologie für die Seelsorge, 2 Bde., Düsseldorf 1992/1993. Aus der Fülle von Einführungen in die Psychologie ist unter poimenischem Gesichtspunkt besonders interessant: Harald Walach: Psychologie. Wissenschaftstheorie, philosophische Grundlagen und Geschichte, Stuttgart 2009.

² Christoph Wulf: Präsenz und Absenz. Prozess und Struktur in der Geschichte der Seele, in: Gert Jüttemann u. a. (Hg.): Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland, Weinheim 1991, 5–11, 11.

alarbeitern. Hier ist eine gegenseitige Verständigung über Grundlagen und Methoden der jeweiligen Hilfeform eine entscheidende Voraussetzung für konstruktive Zusammenarbeit im Dienste von Personen, die professioneller zwischenmenschlicher Hilfe bedürfen.³

2. WAS IST PSYCHOLOGIE?

Psychologie ist die »Wissenschaft vom Erleben und Verhalten des Menschen«⁴. Ihre Aufgabe besteht darin, beides »zu beschreiben, zu erklären, vorherzusagen und zu verändern.«⁵ Das bedeutet: Psychologie beschäftigt sich wissenschaftlich mit Fragen, die sich jedem zur Reflexion fähigen Menschen stellen: Wodurch ist menschliches Verhalten bedingt? Wie entstehen und verändern sich Gefühle? Was motiviert zu bestimmten Handlungen? Wie kann ich mein »seelisches Gleichgewicht« erhalten?

Fragen dieser Art werden nicht nur von vielen gestellt, sondern natürlich auch von vielen beantwortet. Psychologie spielt im modernen Leben eine wichtige Rolle. Man kann von *Alltags- oder Laienpsychologie* sprechen. Im Grunde verfügen die meisten Menschen über eine Art von »Privatpsychologie«⁶, mit der sie für sich und andere auffallende Verhaltensweisen, spezifische Charaktereigentümlichkeiten u. a. verständlich zu machen suchen. Diese naiven Formen des Psychologisierens entspringen dem menschlichen Bedürfnis zu reflektieren; in ihnen wird eine Menge wertvollen Erfahrungswissens von Generationen aktiviert. Das wird heute aber auch gefördert und geprägt durch die vielfache mediale Vermittlung psychologischer Kenntnisse.

Besonders haben Erkenntnisse und Hypothesen der Psychoanalyse in unserer Kultur eine so weite Verbreitung gefunden, dass sie schon fast wie selbstverständliche Wahrheiten kolportiert und angewendet werden. Man vermutet unbewusste Motive bei bestimmten Entscheidungen eines Menschen, bemerkt Verdrängtes in der Erinnerung, ahnt Zusammenhänge zwischen somatischen

³ Vgl. dazu Udo Rauchfleisch: Arbeit im psychosozialen Feld. Beratung, Begleitung, Psychotherapie, Seelsorge, Göttingen 2001, bes. 30–59.

⁴ Jürgen Blattner, a. a. O. (s. Anm. 1), 15.

⁵ Dieter Ulich/Rainer M. Bösel: Einführung in die Psychologie, Stuttgart ⁴2005, 25. Vgl. zu weiteren Definitionen auch Hans-Peter Nolting/Peter Paulus: Psychologie lernen, Weinheim 1999, 15–16.

⁶ Vgl. dazu Hans-Peter Steden: Psychologie. Eine Einführung für soziale Berufe, Freiburg im Breisgau ²2004, 19–21.

Störungen und seelischen Verletzungen, befürchtet zerstörerische Wirkungen nicht aufgearbeiteter persönlicher Konflikte. Auch in der Seelsorge haben wir es oft mit laienpsychologischen Erklärungen zu tun. Manchmal ist es durchaus sinnvoll, diese positiv aufzunehmen. Laienpsychologische Selbstdeutungen können allerdings manchmal auch in die Irre führen. Das trifft besonders dann zu, wenn psychologische oder scheinbar psychologische Erkenntnisse dazu benutzt werden, andere zu überführen oder sie gegen ihren Willen in eine bestimmte Richtung zu lenken. Seelsorgerinnen und Seelsorger sind verpflichtet, hier kritisch zu sein. Das setzt voraus, dass sie ihrerseits über psychologisches Urteilsvermögen verfügen.

Die Seelsorgelehre hat sich dazu vornehmlich an der *wissenschaftlichen Psychologie* zu orientieren. Dabei ist nicht verlangt, die vielen Einzelerkenntnisse dieser inzwischen weit ausufernden, in sich durchaus pluralistischen Wissenschaftsdisziplin möglichst umfangreich aufzunehmen, vielmehr kommt es darauf an, Grundmodelle der Urteilsbildung und des methodischen Vorgehens zu verinnerlichen. Wissenschaftlich fundierte psychologische Erkenntnisse zeichnen sich dadurch aus, dass sie auch über die Art ihres Zustandekommens und den Grad ihrer Zuverlässigkeit Auskunft geben.⁷ Stets handelt es sich bei dem methodisch kontrollierten Vorgehen in der Psychologie um einen Dreischritt: Beschreiben – Erklären – Kontrollieren/Schlussfolgern.⁸ Es geht also darum, genau zu beobachten und die Wahrnehmungen durch möglichst objektive Daten zu überprüfen. In dieser Weise sollten Erkenntnisse über eigenes und fremdes Verhalten auch in einer psychologisch qualifizierten Seelsorgeausbildung vermittelt werden.

3. PASTORALPSYCHOLOGISCHE AUSRICHTUNG DER SEELSORGELEHRE

Die spezifische Disziplin einer Anwendung wissenschaftlicher Psychologie auf die Handlungsfelder der pastoralen Praxis und speziell der Seelsorge ist die *Pastoralpsychologie*. Diese Zuordnung ist in der Praktischen Theologie und in der Seelsorgelehre freilich nicht unumstritten. Das hat vor allem darin seinen Grund, dass es gegenwärtig noch keinen Konsens hinsichtlich einer

⁷ Vgl. dazu ein einfaches Modell der Verhaltensklärung bei Hans-Peter Nolting/Peter Paulus, a. a. O. (s. Anm. 5), 38.

⁸ Vgl. dazu Hans-Peter Steden, a. a. O. (s. Anm. 6), 21 ff., 59 ff.

Definition und Funktionszuweisung von Pastoralpsychologie gibt.⁹ Vermutlich hängen die Unsicherheiten auch damit zusammen, dass der Begriff der Pastoralpsychologie in der deutschen evangelischen Theologie im Zusammenhang mit der von den USA her inspirierten Seelsorgebewegung an Bedeutung gewann. Diese hatte in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts im entschiedenen Widerspruch zu der in den Kirchen herrschenden, stark von der Dialektischen Theologie geprägten Tradition dafür plädiert, psychologische Methoden und Einsichten konsequent in den Dienst der Seelsorgepraxis und Seelsorgeausbildung zu stellen.¹⁰

Dabei waren nun vorrangig therapeutische Ansätze aus der Tiefenpsychologie¹¹ und aus der Humanistischen Psychologie im Blick. So kommt es, dass Pastoralpsychologie nicht nur als unabhängige kritische Disziplin innerhalb der Praktischen Theologie und für die theologische Praxis verstanden wird, sondern auch als eine Option für ein bestimmtes methodisches Vorgehen in Seelsorge und Seelsorgeausbildung. Heute geht es demgegenüber darum, die Pastoralpsychologie als eigenständige, im Prinzip schulunabhängige Disziplin¹² für den Gesamtbereich der pastoralen Praxis zu etablieren, wie das Michael Klessmann in seinem Lehrbuch exemplarisch vorgeführt hat. Klessmann hält es darüber hinaus für wichtig, Pastoralpsychologie als einen »Zweig der Psychologie« zu verstehen, um deren »Unabhängigkeit [...] von der impliziten Normativität der religiösen und pastoralen Handlungsfelder zu gewährleisten«¹³.

⁹ Vgl. Michael Klessmann: Pastoralpsychologie, Neukirchen ⁴2009 [2004], 17 ff.; zur Debatte um die Pastoralpsychologie ferner die Studie von Viera Pirker: fluide und fragil. Identität als Grundoption zeitsensibler Pastoralpsychologie, Ostfildern 2013, 249 ff.

¹⁰ Zu den Details der Seelsorgebewegung vgl. etwa Martin Jochheim: Die Anfänge der Seelsorgebewegung in Deutschland, in: ZThK 90 (1993), 462–493; ders.: Carl R. Rogers und die Seelsorge, in: ThPr 28 (1993), 221–237; ferner die beiden »Klassiker«: Dietrich Stollberg: Therapeutische Seelsorge. Die amerikanische Seelsorgelehre. Darstellung und Kritik, München 1969; sowie Richard Riess: Seelsorge. Orientierung, Analysen, Alternativen, Göttingen 1973, bes. 186 ff.

¹¹ Als Hauptwerk der theologischen Rezeption psychoanalytischen Denkens, die mit Oskar Pfister schon zu Freuds Lebzeiten begann und sich später mit Walter Uhsadel, Otto Haendler und Alfred Dedo Müller unabhängig von der Seelsorgebewegung fortsetzte, sei genannt: Joachim Scharfenberg: Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung an den christlichen Glauben, Göttingen ⁴1976.

¹² Pastoralpsychologie wird heute de facto durch die Mitglieder der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie (DGfP), durch Praktische Theologen und von Mitarbeitern in Seelsorge und Beratung im kirchlichen und diakonischen Bereich betrieben.

¹³ Michael Klessmann, a. a. O. (s. Anm. 9), 27.

Was bedeutet demnach eine pastoralpsychologische Ausrichtung der Seelsorgelehre? In modifizierter Anlehnung an Klessmann seien drei Aspekte hervorgehoben:

1. Pastoralpsychologie *ist Psychologie*. Seelsorge bedarf der psychologischen Grundlegung. Es genügt nicht, selektiv einzelne psychologische Erkenntnisse und Methoden in das eigene System einzupassen. Vielmehr ist es durchaus angemessen, sich in sachentsprechender Weise des Deutungspotentials der Psychologie zu bedienen und das seelsorgliche Geschehen der Reflexion und Kritik durch die psychologische Vernunft auszusetzen. Dabei ist zu beachten, dass es natürlich »die« Psychologie so wenig gibt wie »die« Theologie. Praktisch werden in der Pastoralpsychologie (wie in anderen Anwendungsfeldern der Psychologie auch) immer relevante Fragestellungen und Methoden ausgewählt werden müssen, freilich so, dass ein in sich kohärenter psychologischer Ansatz erkennbar bleibt.
2. Pastoralpsychologie ist *auf den Kontext von Theologie, Religiosität und Seelsorge bezogene Psychologie*. Das bedeutet: Innerhalb der Pastoralpsychologie hat der dialogische Austausch zwischen Psychologie und dem spezifischen Kontext seinen Ort. Der psychologischen Kritik von Konzepten und Praxis der Seelsorge muss eine theologische Kritik psychologischer Annahmen, Methoden und Theorien entsprechen. Das ist umso mehr notwendig, als die einzelnen psychologischen Systeme, oft entgegen den Intentionen ihrer Vertreter, keineswegs immer wertfrei und weltanschaulich neutral sind.¹⁴ Es muss also schon gefragt werden, ob die jeweiligen psychologischen Instrumentarien geeignet sind, seelische und spirituelle Prozesse zu deuten und zu fördern, oder nicht. Mit anderen Worten: Psychologie für die Seelsorge muss weder gläubig noch christlich sein, aber sie muss offen sein für die Integration des Glaubens in ein persönliches Lebenskonzept.¹⁵
3. Pastoralpsychologie ist eine *auf seelsorgliche Praxis ausgerichtete Psychologie*. Es gehört zur wesentlichen Aufgabe der Pastoralpsychologie, angesichts konkreter psychischer, religiöser oder sozialer Problemlagen und

¹⁴ Susanne Heine hat nachdrücklich auf Auswirkungen weltanschaulicher Vorannahmen für die (religions)psychologischen Theorien aufmerksam gemacht. Vgl. dazu ausführlich dies.: Grundlagen der Religionspsychologie, Göttingen 2005.

¹⁵ Vgl. zur Überwindung des »religiösen Tabus« in der Psychotherapie Udo Rauchfleisch: Wer sorgt für die Seele? Stuttgart 2004, 14 ff., 62 ff.; ferner Michael Utsch: Religiöse Fragen in der Psychotherapie. Psychologische Zugänge zu Religiosität und Spiritualität, Stuttgart 2005, 207 ff.

Konflikte sowohl die psychologischen wie die theologischen Wahrnehmungen und Deutungen in einen Dialog zu bringen, aus dem heraus sich dann konzeptuelle und methodische Konsequenzen für die seelsorgliche Praxis ergeben.¹⁶ Dabei sind dann natürlich auch die persönlichen Voraussetzungen von Seelsorgerin oder Seelsorger ebenso einzubeziehen wie die Erwartungen der Ratsuchenden an sie. Im Blick auf Seelsorge wird man sagen können: Es gibt eine spezifische, durch den Dialog geprägte Herangehensweise, aber es gibt nicht eigentlich »pastoralpsychologische« Methoden. Aktives Zuhören ist eine psychologische Methode, das Gebet ist eine spirituelle Methode. Beides muss unterschieden werden um des Dienstes an der gemeinsamen Sache willen und beidem gebührt pastoralpsychologische Aufmerksamkeit.¹⁷

4. GRUNDFORMEN PSYCHISCHEN ERLEBENS

Ein Hauptgebiet der psychologischen Wissenschaft, die Allgemeine Psychologie, widmet sich ausschließlich der Erforschung der Grundlagen menschlichen Verhaltens und Erlebens. Die Leitfrage der Allgemeinen Psychologie lautet: »Wie funktioniert der Mensch?«¹⁸ Es geht um anthropologische Grundfunktionen wie Denken, Erinnern, Lernen, Fühlen usw. Die entsprechenden Darstellungen erscheinen dem Laien oft abgehoben und theoretisch, durch eine Fülle von quantitativen Untersuchungsergebnissen kompliziert und schwer durchschaubar. Es geht eben um Grundlagen, also darum, wie im Regelfall menschliches Verhalten funktioniert. Für die Seelsorgearbeit ist es gleichwohl von Bedeutung, sich wenigstens überblickartig einige der grundlegenden Erlebnisweisen zu vergegenwärtigen.

¹⁶ Vgl. die Durchführung an zentralen Lebensthemen bei Jürgen Ziemer: Seelsorgelehre, Göttingen ⁴2015, 235–300.

¹⁷ So erscheint es durchaus als sinnvoll, die Pastoralpsychologie eine »Grenzwissenschaft« zu nennen. Vgl. dazu bes. Beate Glania: Zuhören verwandelt. Ein pastoralpsychologischer Beitrag zur Telefonseelsorge auf bibeltheologischer und personenzentrierter Grundlage, Frankfurt am Main 2005, 29–50. Viera Pirker nimmt das zustimmend auf. Vgl. hierzu dies., a. a. O. (s. Anm. 9), 285. Pirker verortet Pastoralpsychologie dabei »zwischen Theorie und Praxis« (a. a. O., 276) und »Psychologie und Theologie« (a. a. O., 283) und versteht diese als »transdisziplinäre Wissenschaft« (a. a. O., 307 ff.).

¹⁸ Dieter Ulich/Rainer M. Bösel, a. a. O. (s. Anm. 5), 204; vgl. zudem Astrid Schütz u. a. (Hg.): Psychologie. Eine Einführung in ihre Grundlagen, Stuttgart ⁴2011, 66 ff.

Eine der wichtigsten Funktionen des psychischen Apparates ist das *Wahrnehmen*: Was nehme ich eigentlich wahr – an mir selber, an meinem Umfeld, in meinem Beruf, in meiner Beziehung usw.? Entscheidend ist nicht nur, was ich wahrnehme und was nicht (!), sondern auch, wie ich wahrnehme. Wie stark ist meine Wahrnehmung beispielsweise geprägt durch bestimmte Bilder, die ich in mir habe und die meine Eindrücke von der Wirklichkeit strukturieren, aber auch verzerren können?¹⁹ Unsere Wahrnehmungen sind ja selten völlig neutral. Immer zeigt sich eine »Tendenz, zu selektieren, zu strukturieren und zu konstruieren«²⁰. Hier ist besondere Aufmerksamkeit gerade von denen gefordert, die helfend und seelsorglich tätig sind. Genauer, auch die Zwischentöne registrierendes Zuhören bildet die Voraussetzung für eine wirklich hilfreiche Beziehung. Seelsorge ist deshalb zuerst eine Kunst der Wahrnehmung.

Was wir wahrnehmen, erleben, hören und sehen, wird teils schnell wieder vergessen, teils im *Gedächtnis* für immer aufbewahrt. Wie das Gedächtnis funktioniert und wie es zur Auswahl seiner Inhalte kommt, ist nach wie vor ein offenes Forschungsfeld. Viel hängt jedenfalls bei den Entscheidungen und Urteilen des Menschen von den Erinnerungen ab. Prägend können dabei vor allem die Daten werden, die im Langzeitgedächtnis gespeichert sind. Sie sind aber nicht alle jederzeit und ohne Weiteres zugänglich. Manchmal werden Handlungen und Gefühlserleben durch Erinnerungen gefärbt oder auch direkt ausgelöst, die dem Bewusstsein nur bedingt zugänglich sind. Biographisches Erzählen kann z. B. in der Seelsorge dazu beitragen, ferne Gedächtnisinhalte zu aktivieren und damit dazu helfen, den eigenen Lebensweg und die oft verschlungenen Glaubenspfade besser zu überschauen und zu verstehen.

Als *Denken* wird in der Psychologie »eine Fülle kognitiver Akte wie begreifen, urteilen, meinen, schlussfolgern, grübeln, abstrahieren, vorstellen, voraussehen usw.«²¹ bezeichnet. Vornehmlich geht es um das Lösen von Problemen mit dem Ziel, sinnvolles Handeln vorzubereiten und zu planen. Vielfach wird in der Psychologie heute der Begriff des Denkens durch den der Kognition ersetzt. In der Seelsorgelehre, sofern sie stark von der Seel-

¹⁹ Vgl. zur Bedeutung des Bilderlebens für die Wahrnehmung etwa Klaus Kiebling: »Nützlich und notwendig«. Psychologisches Grundwissen in Theologie und Praxis, Freiburg (Schweiz) 2002, 19 ff., 43 f.

²⁰ Walter Rebell: Psychologisches Grundwissen für Theologen. Ein Handbuch, Gütersloh 1988, 35.

²¹ Walter Rebell, a. a. O (s. Anm. 20), 40.

sorgebewegung inspiriert ist, wird der kognitiven Verarbeitung psychischer Erlebnisse zuweilen mit einer gewissen Skepsis begegnet. Hier muss aber unterschieden werden zwischen einer Abwehr durch Rationalisierung unangenehmer Erlebnisinhalte und einer gedanklichen Verarbeitung, die Probleme nicht verdrängt, sondern aufnimmt. So hat der Glaube durchaus eine kognitive Seite, und es kann sehr sinnvoll sein, zur gegebenen Zeit mit einem Ratsuchenden eine belastende Lebenssituation auch gedanklich zu verarbeiten und in eine befreiende und öffnende Glaubensperspektive einzuordnen.

Solche Denkarbeit darf freilich nicht um den Preis der Ignorierung oder Verdrängung der aktuellen *Gefühle* vollzogen werden. Sie bestimmen ja mit ihren positiven und negativen Bewertungen in hohem Maße die Befindlichkeit eines Menschen, und sie beeinflussen seine Einstellungen und sein Handeln in entscheidender Weise. Gefühlsarbeit, also bewusste Wahrnehmung und Steuerung der Emotionen, gehört zum Kern seelsorglicher Aufgaben. Dabei wird immer wieder deutlich, wie subjektiv das Gefühlserleben der Individuen ist. Eine Seelsorge, die konkret und lebensnah sein will, muss diesem Sachverhalt Rechnung tragen. Sie muss darauf ausgerichtet sein, einen Raum des Vertrauens entstehen zu lassen, in dem Menschen möglichst angstfrei über ihre Gefühle sprechen können.²² Dazu ist es wichtig, dass Seelsorgerinnen und Seelsorger selbst in der Lage sind, ihre eigenen Gefühle wahrzunehmen, und so die innere Freiheit zu einer die emotionalen Komponenten einschließenden Begegnung mit anderen gewonnen haben.

In der psychologischen Forschung gilt es freilich als besonders schwierig, gültige Allgemeinaussagen zu den Emotionen und ihrer Entstehung zu machen. Man konzentriert sich besonders auf die physiologischen Begleiterscheinungen der Gefühle wie Erröten, erhöhte Pulsfrequenz, Schlaf- und Appetitlosigkeit usw.²³ Auch wird von einer relativ großen Nähe zwischen Kognitionen und Emotionen ausgegangen.²⁴

Gefühle haben eine besondere Funktion für die *Motivation* zum Handeln. Was treibt einen Menschen dazu, dieses oder jenes zu tun? Was motiviert, was demotiviert ihn? Die Motivationspsychologie untersucht, wie das Zusammenwirken von personellen Dispositionen und situativen Faktoren zum

²² Vgl. Christoph Vogel: Spiel-Raum der Gefühle. Die Funktion des Gefühls im seelsorglichen Gespräch, Frankfurt am Main 2000; ferner die übersichtliche Darstellung der Emotionspsychologie bei Thomas Hülshoff: Emotionen. Eine Einführung für beratende, therapeutische, pädagogische und soziale Berufe, München 42012.

²³ Vgl. dazu und zum Ganzen Klaus Kießling, a. a. O. (s. Anm. 19), 51 f.

²⁴ Vgl. zum Zusammenhang von Denken und Gefühl sowie zur Rolle der Gefühle in einzelnen Konzepten der Psychologie bes. Hans-Peter Steden, a. a. O. (s. Anm. 6), 72–81.

Handeln anregt. Auch der Glaube und ein ihm entspringendes Ethos stellen ein stark motivierendes Element in der Lebensgestaltung von Menschen dar. Dabei kann es bei besonders religiös geprägten Personen auch zu Übermotivierungen kommen, die den Einzelnen letztendlich überfordern können.²⁵ In jüngster Zeit wird auch wieder ein deutlicherer Zusammenhang zwischen Motivation und *Volition* betont. Wozu jemand motiviert ist, das muss er auch wollen. Sonst bleibt es bei den berühmten guten Vorsätzen. Wie in der Seelsorge auf sensible Weise auch an der Willensbildung und Entschlusskraft hilfreich gearbeitet werden könnte, darüber könnte es bald zu einer interessanten Debatte kommen.²⁶

Eine bedeutsame Rolle spielt in der Allgemeinen Psychologie der Begriff des *Lernens*. Lernen ist mehr als die Aneignung von Wissensstoffen, es geht um Änderungen des persönlichen Verhaltens. Lernen muss insofern auch in einem engen Zusammenhang zu Prozessen des Wachstums und der Reifung der Persönlichkeit gesehen werden. Der Lernbegriff ist freilich in der psychologischen Tradition sehr eng mit den Konzepten der Verhaltenstherapie und Lernpsychologie verknüpft. Dort geht es hauptsächlich um die Konditionierungen für Verhaltensänderungen, die unabhängig von persönlicher Reifung und Willensentscheidung zustande kommen. In der Seelsorge wird demgegenüber (wie in den meisten Therapieformen) darauf zu achten sein, wie Lernen selbstbestimmt und in Freiheit vonstattengehen kann.²⁷ Psychologische Erkenntnisse helfen hier zugleich, den Raum der Freiheit für persönliche Entfaltung zu entdecken.

Schließlich muss in diesem Zusammenhang der Begriff der *Kommunikation* erwähnt werden. Diese ist »in allen zwischenmenschlichen Situationen ein grundlegendes Geschehen«²⁸, so dass es sinnvoll ist, sie in diesem Zusammenhang auch zu erwähnen. Wo Menschen in irgendeiner Weise miteinander

²⁵ Vgl. zum sogenannten Helfersyndrom Klaus Kießling, a. a. O. (s. Anm. 19), 56–59; ferner die grundlegende Studie von Wolfgang Schmidbauer: *Die hilflosen Helfer*, Reinbek 1977.

²⁶ In dieser Hinsicht hat Wilfried Engemann einen Vorstoß unternommen. Vgl. ders.: *Aneignung der Freiheit. Lebenskunst und Willensarbeit in der Seelsorge*, in: *WzM* 58 (2006), 28–48; ferner Michael Klessmann: *Das Gebet als Erziehung des Wunsches. Eine religions- und pastoralpsychologische Perspektive*, in: *PTH* 94 (2005), 73–82.

²⁷ Vgl. für eine differenzierte Darstellung der Lernpsychologie Hans-Peter Nolting/Peter Paulus, a. a. O. (s. Anm. 5), 66–78; zur theologischen Auseinandersetzung mit der Lernpsychologie Michael Klessmann, a. a. O. (s. Anm. 9), 185 ff.

²⁸ Hans-Peter Nolting/Peter Paulus, a. a. O. (s. Anm. 5), 63. Auch für Klessmann ist der Kommunikationsbegriff für Religion wie für Seelsorge fundamental. Vgl. hierzu etwa Michael Klessmann, a. a. O. (s. Anm. 9), 17 ff., 408 ff.

zu tun haben, ist Kommunikation unausweichlich, wie Paul Watzlawick in seinem berühmten ersten Axiom der Kommunikationstheorie dargelegt hat.²⁹ Ob Kommunikation gelingt, hängt von verschiedenen Faktoren ab: Wie deutlich und klar sind die Botschaften? Wie offen und wertfrei wird kommuniziert? Wie viel Wertschätzung spürt der Adressat in der Botschaft, die ihn erreichen soll, oder auch nur in der Frage, die ihm gestellt wird, und wie viel verborgene Absicht steckt möglicherweise dahinter?

Kommunikation ist immer mehr als der reine Austausch von Informationen und Bedeutungen. Sie ist stets eingebettet in den größeren Zusammenhang einer sozialen Interaktion, für deren Praxis eine Fülle von Variablen verantwortlich ist: z. B. Sprache, nonverbale Zeichen, atmosphärische Bedingungen, situative Gegebenheiten und kulturelle Voraussetzungen. Für Kirche und Seelsorge stellt sich speziell die Aufgabe, religiöse Kommunikation so lebensnah und erfahrungsbezogen zu gestalten, dass sie wirklich gelingen kann.

5. ARBEITSFELDER DER PSYCHOLOGIE IN IHRER RELEVANZ FÜR DIE SEELSORGE

Die für die Seelsorgelehre wichtigsten Themen der Psychologie sind: Persönlichkeit, Entwicklung und Reifung, Gesundheit und Krankheit, Religiosität und Glaube. Jedem dieser sehr komplexen Problembereiche ist eine eigene psychologische Disziplin zugeordnet.

5.1 WAS CHARAKTERISIERT DIE PERSÖNLICHKEIT EINES MENSCHEN? DER BEREICH DER PERSÖNLICHKEITSPSYCHOLOGIE

Für den Begriff der *Persönlichkeit* gibt es keineswegs eine einheitliche Definition. Relativ breite Zustimmung kann Theo Herrmann beanspruchen, wenn er schreibt: »Persönlichkeit stellt ein bei jedem Menschen einzigartiges, relativ stabiles und den Zeitablauf überdauerndes Verhaltenskorrelat dar.«³⁰ Eine »Persönlichkeit« ist also charakterisiert einerseits durch das Element der *Struktur*, das nach außen Einheitlichkeit, Verlässlichkeit, Selbigkeit der

²⁹ »Man kann nicht nicht kommunizieren« (Paul Watzlawick u. a.: Menschliche Kommunikation, Bern 1969, 53). Für Kommunikation, auch im Zusammenhang seelsorglicher Praxis, bleibt Friedemann Schulz von Thun von großer Bedeutung. Vgl. hierzu ders.: Miteinander reden, 3 Bde., Reinbek 1996–1998.

³⁰ Zit. bei Hans-Peter Nolting/Peter Paulus, a. a. O. (s. Anm. 5), 105.

Person erkennbar macht, und andererseits durch das Element der *Differenz*, die das Besondere, Einzigartige, Unverwechselbare des Individuums hervor-treten lässt. Je nachdem, worauf in der jeweiligen psychologischen Theorie der Akzent liegt, wird von Persönlichkeitspsychologie oder Differentieller Psychologie gesprochen. Im Einzelnen gibt es dann eine ganze Fülle von Persönlichkeitstheorien³¹, die jeweils von unterschiedlichen Perspektiven, seien es eher strukturelle oder eher prozessuale, die Person wahrnehmen und die untereinander keineswegs immer kompatibel sind.

Sich selbst als eigenständige und anerkannte Persönlichkeit zu erfahren, kann in gleicher Weise Ziel von Psychotherapie wie von Seelsorge sein. Dazu gehört die Fähigkeit, ein realistisches Selbstbild zu entwickeln, bei dem die Wahrung des Selbstwertes nicht um den Preis einer Verzerrung der Realität gewonnen werden muss. Für Seelsorge und Psychotherapie spielt gleichermaßen die Art und Weise eine wichtige Rolle, wie eine Person auf Herausforderungen und Schwierigkeiten im Leben zu reagieren gewohnt ist und über welche Bewältigungsmechanismen und inneren Ressourcen sie verfügt, also wie sie, psychologisch gesprochen, »disponiert« ist.³² Dabei ist die Gewissheit darüber von hoher Bedeutung, dass Wert und Würde der Person auch dann unantastbar sind, wenn Normabweichungen (Krankheit, Behinderung, geschlechtliche Orientierung) oder Defiziterfahrungen (Armut, Leistungsschwäche, soziale Außenseiterrolle) ihre Integrität gefährden. Hier kommt dann als bedeutsame Ressource der Glaube ins Spiel, wonach der Persönlichkeitswert eines Menschen etwas darstellt, das man sich nicht erwerben oder verdienen kann, sondern das einem von außen her zuerkannt wird. Dieses »von außen« (extra nos) tangiert in der Seelsorge die zwischenmenschliche ebenso wie die religiöse Dimension, ohne dass es deshalb zu einer Unvereinbarkeit von psychologischer und theologischer Perspektivität kommen müsste.

In der Persönlichkeitspsychologie wird auch versucht, Menschen nach ihren situationsübergreifenden Charakterzügen zu klassifizieren. Das überzeugend zu können, ist ein alter Traum. Schon in der Antike gab es entsprechende Typologien, von denen sich die Temperamentenlehre (Phlegmatiker, Choleriker, Sanguiniker, Melancholiker) bis heute einer großen Beliebtheit erfreut. Auch die Differenzierung nach dem Schema von Intra- und Extraversion, die auf C. G. Jung zurückgeht, entbehrt nicht der alltagstauglichen

³¹ Die wichtigsten von ihnen bei Hans-Peter Steden, a. a. O. (s. Anm. 6), 85–95. Vgl. auch Walter Rebell, a. a. O. (s. Anm. 20), 70–73.

³² Vgl. dazu Hans-Peter Steden, a. a. O. (s. Anm. 6), 89.

Plausibilität. Eher tiefenpsychologisch begründet ist die gleichfalls bekannte, von Fritz Riemann³³ entwickelte Typologie der Charakterstrukturen (Schizoide, Depressive, Zwanghafte, Hysteriker). In der eigenschaftstheoretischen Forschung werden heute weitere Modelle diskutiert, die differenziertere Charakterklassifikationen ermöglichen.³⁴ Für die Praxis in der Seelsorge können typologische Wahrnehmungen von großer Hilfe sein, sie können aber auch den unvoreingenommenen Zugang zu einem Menschen beeinträchtigen. Aufgabe der Seelsorgelehre ist es, hier zu einem sensiblen und kritischen Umgang anzuleiten.

5.2 WIE ENTWICKELT SICH DER MENSCH?

DER BEREICH DER ENTWICKLUNGSPSYCHOLOGIE

Eng mit der Persönlichkeitspsychologie verknüpft ist die an dem Phänomen von *Wachstum und Reifung* des Individuums interessierte Entwicklungspsychologie. Diese geht davon aus, dass *Menschsein* ein prinzipiell nie abschließbares Geschehen des *Menschwerdens* ist. Auf jeder Lebensstufe sind neue Erfahrungen und damit auch Veränderungen, d. h. Aufbau neuer und Abbau alter Verhaltensweisen, zu beobachten. Graduell vollziehen sich Wachstum und Reifung natürlich sehr unterschiedlich, und sie sind von vielen einzelnen, sowohl endogenen wie exogenen Faktoren abhängig.³⁵

Entwicklung vollzieht sich, ganz allgemein gesprochen, in einem permanenten prozessualen Austausch von Ererbtem, Angelegtem, wesenhaft oder strukturell Gegebenem auf der einen und Akzidentiellem, Umweltbedingtem, Kontextuellem auf der anderen Seite. Wie hier der eine oder der andere Aspekt gewichtet wird, in welchen Phasen oder Rhythmen der Entwicklungsablauf dann im Detail verstanden werden muss, wird durch die einzelnen Entwicklungstheorien sehr unterschiedlich beantwortet.³⁶

Von großem Einfluss ist nach wie vor die *psychodynamische* Entwicklungstheorie der Psychoanalyse. Für Sigmund Freud stand die psychosexu-

³³ Fritz Riemann: Grundformen der Angst, München ³²2000. Vgl. zum Ganzen auch Jürgen Ziemer, a. a. O. (s. Anm. 16), 177–181.

³⁴ Vgl. etwa die Darstellung der Big-Five-Struktur der Persönlichkeit bei Hans-Peter Nolting/Peter Paulus, a. a. O. (s. Anm. 5), 106–108.

³⁵ Grundlegend ist Rolf Oerter/Leo Montada (Hg.): Entwicklungspsychologie, München ⁵2002. Darin gibt es auch einen Beitrag von Fritz Oser und Anton Bucher zur religiösen Entwicklung (940–954).

³⁶ Vgl. die Übersicht bei Hans-Peter Steden, a. a. O. (s. Anm. 6), 125–132; ferner August Flammer: Entwicklungstheorien. Psychologische Theorien der menschlichen Entwicklung, Bern ³2003.

elle Entwicklung des Kleinkindes im Mittelpunkt. Das Trieberleben in den frühen Kindheitsjahren mit den ambivalenten Erfahrungen von Befriedigung und Versagung und der mit ihnen verbundenen Dynamik einer Entwicklung von Beziehungen zur Mutter (orale Phase), zum eigenen Körper (anale Phase), zu anderen Personen (phallische Phase) stellt für Freud das Schlüsselerleben dar, das die Person bis in ihr Erwachsenenalter hinein prägt.

Stärker von einem Interesse an Sozialisationsbedingungen für das Werden des Individuums geprägt ist Erik H. Eriksons epigenetisches Modell der *Identitätsentwicklung*.³⁷ Für Erikson stellt die innere Dynamik nicht allein (wie bei Freud) den entscheidenden Motor der Persönlichkeitsentwicklung dar, sondern ebenso auch die sozialen Faktoren, mit denen das Individuum im Laufe seines Lebens zu tun bekommt. In der ständigen Auseinandersetzung des Individuums mit seiner Umwelt wächst die Persönlichkeit und gelangt so zu ihrer Identität.

Auf acht verschiedenen Lebensstufen muss der Einzelne einen für seine Zukunft grundlegenden Persönlichkeitswert erwerben: Vertrauen im Säuglingsalter, Autonomie in der frühen Kindheit, Befähigung zur Initiative im Spielalter, Leistungsbereitschaft im Schulalter, Identität in der Adoleszenz, Fähigkeit zur Intimität im frühen Erwachsenenalter, Generativität im mittleren, Ich-Integrität im reifen Erwachsenenalter.³⁸ Die Persönlichkeitsreifeung kann auf jeder Stufe misslingen und damit zur Stagnation des Entwicklungsprozesses führen. Fundamental ist der Gewinn eines Grundvertrauens in der frühesten Lebensphase. Es besagt, dass ein Mensch sich darauf verlassen darf, dass er gewollt ist, dass er leben und darauf vertrauen darf, dass ihm zuteilwird, was zum Leben notwendig wird. Man hat von theologischer und auch von psychologischer Seite wohl zu Recht an Erikson kritisiert, dass sein Konzept idealisierend und teilweise realitätsfern sei. Menschliche Identität ist immer unabgeschlossen, es sei notwendig auch die Brüche, das bleibend Fragmentarische menschlicher Existenz wahrzunehmen.³⁹ Zudem stellten die ständigen Anpassungs- und Flexibilitätsforderungen an die postmoderne Existenz das Ideal der Kohärenz und Konstanz der Persönlichkeit

³⁷ Erik H. Erikson: Wachstum und Krisen der gesunden Persönlichkeit, in: Ders.: *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt am Main ¹⁵1995, 55–122.

³⁸ Darstellungen des Modells von Erikson finden sich in nahezu jedem entwicklungspsychologischen Standardwerk. Vgl. dazu ausführlich auch Hans-Peter Steden, a. a. O. (s. Anm. 6), 150–161; ferner Friedrich Schweitzer: *Lebensgeschichte und Religion*, Gütersloh ³1994, 71–82.

³⁹ Vgl. Henning Luther: *Identität und Fragment*, in: Ders.: *Religion und Alltag*, Stuttgart 1992, 160–182.

in Frage.⁴⁰ Solche Kritiken und Vorbehalte müssen angemessen berücksichtigt werden. Tut man es, dann stellt das Modell Eriksons nach wie vor eine wichtige Orientierungshilfe gerade auch für die seelsorgliche Arbeit dar.

Vorwiegend an den *kognitiven* Entwicklungen ist das Stufenkonzept von Jean Piaget orientiert. Es hat in der Psychologie und vor allem in der Pädagogik in den letzten Jahren geradezu kanonische Bedeutung erlangt. Entwicklung wird von Piaget als Interaktion zwischen Individuum und Umwelt und so als ein Aufsteigen zu immer höheren und differenzierteren Formen des Denkens verstanden: von der »sensomotorischen Intelligenz« im frühen Kindesalter bis zum abstrakten Denken in der Reifephase.⁴¹ Im Gefolge Piagets hat Lawrence Kohlberg die Entwicklung des *moralischen* Urteils bei den Individuen dargestellt.⁴² Dieses Stufenmodell kann für die Seelsorge besonders sinnvoll werden, wenn es um die Schuldproblematik und Fragen der ethischen Urteilsfindung geht.

Es ist wichtig, sich klarzumachen, dass alle Entwicklungskonzepte Konstrukte des beobachtenden Geistes darstellen. Stufenmodelle der Persönlichkeitsreife dürfen nicht als quasi naturgesetzlich determinierte Abfolgen verstanden werden. Individuelle Entwicklung wird immer auch geprägt durch Kontingenz und Differenz, das also, was eine Persönlichkeit am Ende einzigartig und unterscheidbar macht.

5.3 WIE KANN MIT PSYCHISCHEM KRANKSEIN UMGEGANGEN WERDEN? DER BEREICH DER KLINISCHEN PSYCHOLOGIE

Was wir bisher über die psychologischen Arbeitsfelder ausgeführt haben, bezieht sich primär auf die psychisch Gesunden. Entgegen weit verbreiteten Vorurteilen hat es die Psychologie keineswegs hauptsächlich mit gestörten oder kranken Persönlichkeiten zu tun. Um *Gesundheit und Krankheit* geht es in der Klinischen Psychologie. Sie hat vor allem drei Aufgabenbereiche: Prävention, Diagnostik und Therapie. Diese können hier nicht im Detail dargestellt werden. Es ist aber wichtig zu beachten, dass zur Klinischen Psychologie auch die Gesundheitssorge gehört, also die Frage: Was muss in unserer

⁴⁰ Vgl. Heiner Keupp u. a.: Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Reinbek 2002; ferner zur Diskussion um den Identitätsbegriff Viera Pirker, a. a. O. (s. Anm. 9).

⁴¹ Vgl. die Darstellung bei Hans-Peter Steden, a. a. O. (s. Anm. 6), 137–149.

⁴² Lawrence Kohlberg: Die Psychologie der Moralentwicklung, Frankfurt am Main 1995. Vgl. auch Friedrich Schweitzer, a. a. O. (s. Anm. 38), 112–121.

Gesellschaft getan werden, damit psychische Krankheiten wie z. B. Depressionen nicht ständig zunehmen? Wie können krankmachende Faktoren in der Arbeitswelt oder im sozialen System erkannt und überwunden werden? Wie kann in der Bevölkerung mehr Verständnis für die Entstehungsbedingungen und den Verlauf von psychischen Krankheiten geweckt werden, so dass psychisch kranke Menschen ein eher gesundheitsförderndes Klima erleben? Das sind Fragen, die ja durchaus auch im Bereich von Kirche und Diakonie ihre Berechtigung haben. Es sind auch in einem weiteren Sinne wirklich seelsorgliche Fragen.

Zu den psychologischen Grundlagen der Seelsorgelehre gehört eine Grundkenntnis der psychischen Störungen und Erkrankungen.⁴³ Es ist gewiss nicht die Aufgabe von Seelsorgerinnen und Seelsorgern, seelische Krankheiten zu diagnostizieren, aber es ist doch wichtig, psychische und verhaltensrelevante Auffälligkeiten aufmerksam wahrzunehmen, sie richtig einzuordnen und ggf. für eine therapeutische Hilfe zu sorgen. Nicht jede charakterliche Eigentümlichkeit muss psychopathologisch verankert sein. Und nicht jede auffällige Gefühlsäußerung wie lang anhaltendes Weinen, Desorientierung, Antriebslosigkeit oder aggressive Gereiztheit muss als krankheitsrelevantes Verhalten gedeutet werden. Solange deutlich erkennbar ist, wodurch ein bestimmtes Verhalten veranlasst wurde – etwa durch einen schweren Verlust, eine herbe Enttäuschung oder eine bittere Niederlage –, muss man keineswegs gleich an therapiebedürftige Zustände denken. Erst wenn das irritierende Verhalten dauerhaft unverändert bleibt und die Auffälligkeiten eher zunehmen, könnte eine psychische Störung vorliegen; dann wäre es angezeigt, den Betroffenen und ggf. ihren Angehörigen eine psychotherapeutische oder psychiatrische Behandlung naheulegen. Auf der anderen Seite muss man aber auch wissen, dass viele Menschen, die an einer psychischen Krankheit leiden, keineswegs ein auffälliges Verhalten an den Tag legen. Insbesondere gilt das für Neurotiker, die oft gut angepasst in der normalen Lebens- und Arbeitswelt existieren und eher im Verborgenen leiden

⁴³ Als hilfreiche Informationsquelle für seelsorglich Arbeitende zu empfehlen: Klaus Dörner u. a.: *Irren ist menschlich. Lehrbuch der Psychiatrie/Psychotherapie*, Bonn ³2007; Edgar Heim: *Die Welt der Psychotherapie. Entwicklungen und Persönlichkeiten*, Stuttgart 2009; Gerhard Stumm/Alfred Pritz: *Wörterbuch der Psychotherapie*, Wien/New York ²2009; für viele Fragen nach wie vor hilfreich und verständlich: Raymond Battegay u. a. (Hg.): *Handwörterbuch der Psychiatrie*, Stuttgart ²1992.

Eine Klassifikation *psychischer Krankheiten* ist schwierig und unter Fachleuten außerordentlich kontrovers. Abgesehen von hirnganischen Krankheiten (wie der Epilepsie oder dem Alzheimer-Syndrom) und psychosomatischen Krankheiten sind vor allem Neurosen und Psychosen zu unterscheiden. Dazu kommen die Suchterkrankungen. Neurotische Erkrankungen (neurotische Depressionen, Angst- und Zwangsneurosen) hängen mit konflikthaften seelischen Erlebensformen zusammen, die oft nur bedingt bewusst sind. Für das häufig diagnostizierte, sogenannte Borderline-Syndrom werden eher multifaktorielle Modelle der Entstehung bevorzugt.⁴⁴ Hier handelt es sich um Ich-Störungen mit einer Tendenz zu verzerrter Realitätswahrnehmung. Da wird schon deutlich, wie fließend die Übergänge von neurotischen zu psychotischen Erkrankungen sein können. Zu den Leidensformen der psychotisch Erkrankten (Schizophrenie, endogene Depression, manisch-depressives Kranksein) gehören deutliche Denkstörungen, Wahnvorstellungen, Realitätsverlust usw. Oft fehlt es den Psychotikern an Krankheitseinsicht, was es gelegentlich schwierig macht, für angemessene Hilfe zu sorgen. Psychosen sind oft, aber nicht immer heilbar.

Zu den Arbeitsaufgaben der Klinischen Psychologie gehören das weite Feld der *psychotherapeutischen* Behandlung seelischer Störungen und die *Psychotherapieforschung*. Ein großer Teil psychischer Erkrankungen kann mit seelischen, also nichtmedikamentösen Mitteln sinnvoll behandelt werden. Es gibt heute eine Fülle von psychotherapeutischen Methoden, von denen aber keineswegs alle erprobt und bewährt sind.⁴⁵ Die klassische Methode der Psychotherapie ist die Psychoanalyse, bei der die heilende Wirkung dadurch erzielt wird, dass die unbewussten Konflikte der Persönlichkeit erinnert und durchgearbeitet werden. Im Einzelnen gibt es heute viele Varianten psychoanalytischen Vorgehens. Zu den gut evaluierten Psychotherapieverfahren zählt auch die Gesprächstherapie nach Rogers, bei der es darum geht, durch Empathie und konfrontierende wie auch ermutigende Interventionen die Selbstheilungskräfte eines Patienten zu aktivieren. Verhaltenstherapien konzentrieren sich klassischerweise vor allem auf Symptomheilung, integrieren aber in der Praxis heute auch Methodensegmente aus anderen Schulen. Die Wirksamkeit der Verhaltenstherapie ist vielfach belegt.

Einen beachtlichen Rahmen nimmt innerhalb der Klinischen Psychologie die Psychotherapieforschung ein. Dabei hat sich in den letzten Jahren

⁴⁴ Vgl. Ulrike Schäfer u. a.: Borderline-Störungen. Ein Ratgeber für Betroffene und Angehörige, Göttingen 2006.

⁴⁵ Vgl. zur Orientierung etwa Wolfgang Schmidbauer: Der neue Psychotherapieführer, München 1997.